

DUE DATE SLIP**GOVT. COLLEGE, LIBRARY**

KOTA (Raj)

Students can retain library books only for two weeks at the most.

BORROWER'S No	DUE DATE	SIGNATURE

99703

आधुनिक भारतीय
सामाजिक एवं राजनीतिक
चिंतन



U. G. C. BOOKS

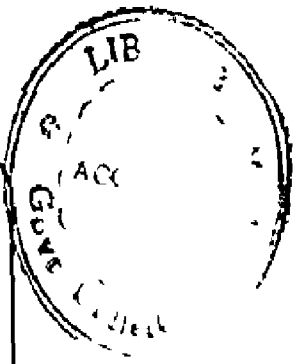
आधुनिक भारतीय ११७०३
सामाजिक एवं राजनीतिक
चिंतन



डॉ. पुरुषोत्तम नागर



राजस्थान हिन्दी ग्रन्थ अकादमी,
जयपुर



95703

प्रथम संस्करण : 1980
द्वितीय संस्करण : -1982
तृतीय संस्करण : 1984
चतुर्थ संस्करण : 1989
पंचम संस्करण : 1994

Aadhunika Bharatiya Samajika
Evam Rajnitika Chintana

ISBN : 81-7137-150-7

मूल्य : 128.00 रुपये मात्र

© सर्वाधिकार प्रकाशक के अधीन

प्रकाशक :
राजस्थान हिन्दी ग्रन्थ अकादमी,
ए-26/2, विद्यालय मार्ग,
तिलक नगर, जयपुर-302 004

मुद्रक :
कोटावाला ऑफसेट
जयपुर

मानव संसाधन विकास मंत्रालय, भारत सरकार
की विश्वविद्यालय स्तरीय ग्रन्थ-निर्माण योजना
के अन्तर्गत, राजस्थान हिन्दी ग्रन्थ अकादमी,
जयपुर द्वारा प्रकाशित।

समर्पण

स्वतन्त्र भारत

के

गौरवपूर्ण अतीत, वर्तमान तथा भविष्य

की सबल रक्षा

श्रीमती इन्दिरा गांधी

को

सादर समर्पित



प्रकाशकीय भूमिका

राजस्थान हिन्दी ग्रन्थ अकादमी अपनी स्थापना के 25 वर्ष पूरे करके 15 जुलाई, 1994 को 26वें वर्ष में प्रवेश कर चुकी है। इस अवधि में विश्व साहित्य के विभिन्न विषयों के उत्कृष्ट ग्रन्थों के हिन्दी अनुवाद तथा विश्वविद्यालय के शैक्षणिक स्तर के मौलिक ग्रन्थों को हिन्दी में प्रकाशित कर अकादमी ने हिन्दी जगत के शिक्षकों, छात्रों एवं अन्य पाठकों की सेवा करने का महत्त्वपूर्ण कार्य किया है और इस प्रकार विश्वविद्यालय स्तर पर हिन्दी में शिक्षण के मार्ग को सुगम बनाया है।

अकादमी की नीति हिन्दी में ऐसे ग्रन्थों का प्रकाशन करने की रही है जो विश्वविद्यालय के स्नातक और स्नातकोत्तर पाठ्यक्रमों के अनुकूल हों। विश्वविद्यालय स्तर के ऐसे उत्कृष्ट मानक ग्रन्थ जो उपयोगी होते हुए भी प्रस्तुत प्रकाशन की व्यावसायिकता की दृष्टि में अपना समुचित स्थान नहीं पा सकते हैं और ऐसे ग्रन्थों को जो अंग्रेजी की प्रतियोगिता के सामने टिक नहीं पाते हैं, अकादमी प्रकाशित करती है। इस प्रकार अकादमी ज्ञान-विज्ञान के हर विषय में उन दुर्लभ मानक ग्रन्थों को प्रकाशित करती रही है और करेगी जिनको पाकर हिन्दी के पाठक लाभान्वित हों और गौरवान्वित भी हों सकें। हमें यह कहते हुए हर्ष होता है कि अकादमी ने 400 से भी अधिक ऐसे दुर्लभ और महत्त्वपूर्ण ग्रन्थों का प्रकाशन किया है जिनमें से एकाधिक केन्द्र, राज्यों के बौद्ध-एवं अन्य संस्थाओं द्वारा पुरस्कृत किये गए हैं तथा अनेक विभिन्न विश्वविद्यालयों द्वारा अनुशसित।

राजस्थान हिन्दी ग्रन्थ अकादमी को अपने स्थापना-काल से ही भारत सरकार के शिक्षा मन्त्रालय से प्रेरणा और सहयोग प्राप्त होता रहा है तथा राजस्थान सरकार ने इसके पल्लवन में महत्त्वपूर्ण भूमिका निभाई है, अतः अकादमी अपने लक्ष्यों की प्राप्ति में उक्त सरकारों की भूमिका के प्रति कृतज्ञता व्यक्त करती है।

यह पुस्तक राजनीतिशास्त्र के स्नातकोत्तर पाठ्यक्रम को ध्यान में रखकर तैयार करवाई गई थी। इसका पंचम संस्करण प्रस्तुत करते हुए हमें हर्ष हो रहा है। इसमें राजा राममोहन राय से लेकर राम मनोहर लोहिया तक के विभिन्न राजनीतिज्ञों, विचारकों, समाज-सुधारकों एवं क्रांतिकारियों के सिद्धान्तों और विचारकों का सप्रमाण विवेचन किया गया है, जो विषय से सम्बन्धित छात्रों और अध्यापकों के लिए तो अत्यधिक उपयोगी होगा ही, अपितु सामान्य पाठकों को भी संभवतः रुचिकर लगे, क्योंकि विवेचित महापुरुषों के जीवन का आधुनिक भारत के निर्माण में प्रभूत योगदान रहा है। इनमें से अनेक महापुरुष आधुनिक

अखबारी कटिंग पर अपनी विद्वत्ता का दोग रचाने वाले विद्वान्-विदूषकों पर तरस आता है । वर्तमान संदर्भ में आधुनिक भारत के सामाजिक तथा राजनीतिक चिंतन के अध्ययन की उच्च-विश्वविद्यालय स्तरीय अनिवार्यता उतनी ही महत्त्वपूर्ण है जितनी सामान्य भारतीय नागरिक के लिये इमका समीचन ज्ञान । भारत की चिंतन विधा को समझने का कार्य सर्वोपरि रहे तो शासन तथा राजनीति, सविधान तथा लोक प्रशासन जैसे गौण विषयों को पूर्वाधार स्वतः प्राप्त हो जायेगा ।

प्रस्तुत ग्रंथ में आधुनिक भारतीय चिंतकों के समस्त महत्त्वपूर्ण विचारों को यथासंभव उन्हीं के वक्तव्यों, लेखों तथा संस्मरणों की सहायता से उद्भासित किया गया है । महत्त्वपूर्ण जीवनी लेखकों, टीकाकारों तथा समीक्षक अध्येताओं के विचारों के माध्यम से चिंतक तथा उसके चिंतन को उभारने का प्रयास किया गया है । चिंतक को समझने के लिए चिंतक के जीवन का साक्षात्कार उतना ही आवश्यक है जितना उसके चिंतन का अध्ययन । अतः चिंतक तथा उसके चिंतन दोनों पर यथासंभव विस्तार से प्रकारा डाला गया है । कतिपय चिंतकों का व्यक्तित्व एवं कृतित्व सीमित होने के कारण उन्हें व्याख्या की दृष्टि से सीमित स्थान ही मिल पाया है जब कि कुछ चिंतकों के जीवन तथा विचार पर विस्तृत व्याख्या की अनिवार्यता को ध्यान में रखते हुए विवेचन सविस्तार प्रस्तुत किया गया है । चिंतन की व्याख्या में यद्यपि व्यक्तित्व-पूजा की शैली का अनुसरण नहीं किया गया तथापि कतिपय चिंतकों की राष्ट्रीय मान्यता अथवा निकट समसामयिकता के कारण निरपेक्षता के सम्बन्ध में पाठकों के अपने विचार हो सकते हैं जो लेखक की व्याख्या से मेल न खाते हों, किन्तु ऐसे समस्त संदर्भों में चिंतक तथा उसके चिंतन की अपेक्षा लेखक की स्वयं को सीमा ही उतरदायी मानी जाये । आधुनिक भारतीय सामाजिक तथा राजनीतिक चिंतन के अध्येताओं, शोध-स्नातकों तथा समस्त पाठकों को इस ग्रंथ के अध्ययन के पश्चात् आधुनिक भारतीय चिंतन के गरिमाय पक्ष की प्रेरक अनुभूति हो सके तो लेखक अपने आपको कृतार्थ समझेगा ।

लेखक श्री टी. एन. चतुर्वेदी, निदेशक, भारतीय लोक प्रशासन संस्थान, नई दिल्ली का अतीव आभारी है जिनके आशीर्वाद से यह लेखन कार्य पूर्ण हो सका । लेखक प्रो. अटल बिहारी मायूर, निदेशक, कालेज शिक्षा, राजस्थान, जयपुर के सौहार्द एवं प्रकांड विद्वत्तापूर्ण पय-प्रदर्शन के लिये उनके प्रति नतमस्तक है ।

ग्रन्थ के प्रकाशन के लिये लेखक राजस्थान हिन्दी ग्रंथ अकादमी, जयपुर के निदेशक डॉ. रामबली उपाध्याय तथा उप निदेशक श्री यशदेव शल्य के प्रति आभारी है । सुन्दर मुद्रण के लिये वैदिक पत्रालय, अजमेर के संरक्षक श्रीकरण शारदा, सह-मंत्री डॉ. भवानीलाल भारतीय तथा व्यवस्थापक श्री सतीशचन्द्र शुक्ल के प्रति लेखक अपना आभार व्यक्त करता है । ग्रंथ से सम्बन्धित अन्य उपयोगी कार्यों के लिये लेखक श्री नन्दलाल याज्ञिक तथा श्री भरत रामचन्दानी का ऋणी है ।

स्वजनों का ग्रंथ निर्माण की प्रेरणा में विशिष्ट योगदान रहा है इसके लिये लेखक श्री विजय शंकर नागर तथा श्रीमती रमाबेन का हार्दिक रूप से आभारी है । ग्रंथ की मुद्रित प्रति के संशोधन तथा अनुक्रमणिका के निर्माण में सहपरिचरिणी श्रीमती आशा नागर तथा दोनों पुत्र अनुपम एवं अपूर्व का योगदान अविस्मरणीय है ।

—पुरुषोत्तम नागर

विषय-सूची

- I सपर्यय
 II प्रकाशकीय भूमिका
 III प्रस्तावना

खण्ड 1

अध्याय	पृष्ठ संख्या
1 आयुनिक भारतीय सामाजिक एव राजनीतिक चिन्तन स्वरूप, अध्ययन क्षेत्र, महत्त्व एव पारचात्य प्रभाव	1
2 राजा राममोहन राय (1772-1833)	22
3 स्वामी दयानन्द (1824-1883)	36
4 स्वामी विवेकानन्द (1863-1902)	52
5 श्रीमती एनी बेसेन्ट (1847-1933)	72
6 उदारवाद एव उपवाद	88
7 महादेव गोविन्द रानाडे (1842-1901)	95
8 दादाभाई नौरोजी (1825-1917)	115
9 फिरोजशाह मेहता (1845-1915)	126
10 सुरेन्द्रनाथ बनर्जी (1848-1925)	136
11 गोपाल कृष्ण गोखले (1866-1915)	150
12 वी ए श्रीनिवास शास्त्री (1869-1946)	166
13 बाल गंगाधर तिलक (1856-1920)	183
14 लाला लाजपत राय (1865-1928)	213
15 बिपिनचन्द्र पाल (1858-1932)	253
16 हिन्दू राष्ट्रवाद विनायक दामोदर सावरकर (1883-1966)	279
17 मुस्लिम राष्ट्रवाद - सर सैयद अहमद खान (1817-1898)	294
18 शेख मोहम्मद इकबाल (1877-1938)	305
19 मोहम्मद अली जिन्ना (1876-1948)	316

खण्ड 2

अध्याय	पृष्ठ संख्या
20. मोहनदास करमचन्द गाँधी (1869-1949)	331
21. अरविन्द घोष (1872-1950)	444
22. रवीन्द्र नाथ ठाकुर (1861-1941)	463
23. जवाहरलाल नेहरू (1889-1964)	483
24. मानवेन्द्र नाथ टैगोर (1887-1954)	531
25. जयप्रकाश नारायण (1902-1979)	555
26. विनोबा भावे (1895-1982)	601
27. राष्ट्रवाद एवं स्वराज	645
28. न्यायिता एवं सत्याग्रह	656
29. समाजवाद एवं विकेंद्रीकरण	666
30. भौमराव अम्बेडकर (1891-1956)	675
31. राम मनोहर लोहिया (1910-1967)	709
ग्रन्थ सूची	733
अनुक्रमणिका	789

खण्ड 1

प्राधुनिक भारतीय सामाजिक एवं राजनीतिक चिंतन : स्वरूप, अध्ययन-क्षेत्र, महत्त्व एवं पश्चात्त्य प्रभाव

राजनीतिक एवं सामाजिक चिंतन का उद्भव, विकास एवं प्रचलन देश, काल एवं परिस्थितियों में संयुक्त होता है। परंपरा, निरंतरता, परिवर्तन तथा प्राधुनिकीकरण चिंतन को जीवित बनाने हैं। भारतीय सामाजिक एवं राजनीतिक चिंतन का अपना एक विशिष्ट स्वरूप है। इसकी विशिष्टता वस्तुतः प्राचीनता, मौलिकता, निरंतरता तथा प्राधुनिक तत्वों को ग्रहण करने की क्षमता में मग्न है। भारत में चिंतन का क्रम कभी विच्छिन्न नहीं हुआ। ऋग्वेदकाल से वर्तमानकाल तक चिंतन की अविरोध धारा प्रवहमान रही है। राजनीतिक एवं सामाजिक विचार-क्षेत्र में भारत ने अनन्यतः अद्भुत प्रयोग किये हैं। हमारी राज्य-व्यवस्था ऐसे समय में परिपक्व हुई थी एवं क्रियान्वित की गयी थी जबकि विश्व के अन्य अनेक राज्य, विशेषतः आज के सर्वाधिक प्राधुनिक एवं सम्पन्न कहे जाने वाले राज्य, अघकार के गर्त में डूबे हुए थे। भारत की संप्रतिता के प्रति ईर्ष्या भावी विदेशी आक्रमणकारियों ने बार-बार आक्रमण कर चिंतन तथा व्यवस्था को छिन्न-भिन्न करने के प्रयत्न किये और भारत सदियों तक गुलाम बना रहा, किन्तु चिंतन एवं राजनीतिक प्रयुक्तता कभी भी भारत में विलग एवं ध्वलीन नहीं हुई। अंग्रेजीराज भी भारतीय राजनीतिक एवं सामाजिक चिंतन के मूल आधारों को समाप्त नहीं कर पाया।

प्राधुनिक भारतीय चिंतन प्राचीन भारतीय चिंतन से एकदम विच्छिन्न नहीं है।¹ मूल रूप में वह प्राचीन चिंतन का परिवर्धित रूप ही है। पश्चात्त्य विचारधारा के प्रभाव से इसमें प्राधुनिक तत्व आये गये हैं। जिन विचारों का आधार भारत से लुप्त हो गया है उन आधारों को पश्चिम से यथावत् ग्रहण किया गया है। भारत की प्राधुनिक 'राजनीतिक प्रयुक्तता', परंपरावादी 'प्रशासनिक राजनीति' के 'प्रादोत्तारमक राजनीति' की और सन्नमण² तथा सर्वधार्मिक प्रयोगों को पश्चात्त्य प्रभाव के अंतर्गत माना गया है। भारत में अंग्रेजी शासन की स्थापना तथा उसका जन-जीवन पर पड़ने वाले प्रभाव नई नवीन पश्चात्त्य राजनीतिक विचारों को भारत में प्रचलित होने का अवसर प्रदान किया है। काल-विभाजन की दृष्टि से 18 वीं शताब्दी से वर्तमान तक का भारतीय सामाजिक एवं राजनीतिक चिंतन 'प्राधुनिक' कहा जाता है। प्राधुनिक भारतीय सामाजिक एवं राजनीतिक चिंतन-धारा, जिसमें आर्थिक एवं दार्शनिक पक्ष भी संयुक्त हैं, अंग्रेजी शासन काल में निर्वाह प्रवाहित होती हुई, अद्यावधि अधुना रूप से प्रवहमान है। अंग्रेजीराज की समानांतरता-के युग में भारत का सामाजिक एवं राजनीतिक चिंतन अंग्रेजों की कृपा का प्रतिकूल न होकर उनके प्रति अश्रद्धा एवं विरोधजन्य अधिव रहा है। अंग्रेजी साहित्य एवं मान्यताओं के प्रतिरक्त फ्रांस, जर्मनी, इटली, अमेरिका तथा रूस की राजनीतिक परिस्थितियों एवं मान्यताओं ने भी प्राधुनिक भारतीय सामाजिक एवं राजनीतिक चिंतन को प्रभावित किया है।

प्राधुनिक भारतीय सामाजिक एवं राजनीतिक चिंतन का उद्गम समाज एवं धर्म सुधार आंदोलनों में हुआ है। पश्चात्त्य विचारधारा एवं विदेशी शासन ने भारतीय

चिन्तन तथा संस्कृति की उपादेयता के मद्देन में जो चुनौती प्रस्तुत की, उसकी एक विशेष प्रतिक्रिया उत्पन्न हुई। राजा राममोहन राय में सर्वप्रथम इन प्रतिक्रियात्मक परिवर्तन के मकेन मिलते हैं। उनके द्वारा स्थापित 'ब्रह्म-समाज' इसी प्रतिक्रिया का परिणाम था। अंग्रेजों नामन के प्रति राजा राममोहन राय का भाव तो श्रद्धापूर्ण था किन्तु बाद के वर्षों में भारतीय जनमानस में इस विदेशी सत्ता के प्रति घृणा की भावना बनवती हो गयी थी।¹³ यह घृणा कई प्रकार से व्यक्त हुई थी। कई स्थानों पर जनता के प्रत्येक वर्ग ने मगसत्र विद्रोह किया था ताकि विदेशी शासक उसके धर्म, संस्कृति एवं राजनीतिक स्वतंत्रता पर और अधिक आघात न कर सके। इन कार्य में हिन्दू, मुसलमान, आदिवासी तथा देगी रियासत के राजा सभी एकजुट हुए थे।¹⁴ यहाँ तक कि मुस्लिम फरोरो तथा हिंदू मन्थानिया ने भी बंगाल में विद्रोह का झंडा फहरा दिया था।¹⁵ दक्षिण भारत में भी विजयनगरम्, तिन्नवली तथा वाईनाड में मगसत्र विद्रोह हुए। सैयद अहमद बरेलवा का बहादुरी आंदोलन मुस्लिम-सुधार-आंदोलन होने के साथ-साथ स्पष्टतः अंग्रेजों के विरुद्ध भी था। विद्रोह को यह जवाब भी नहीं दे सका, यद्यपि अंग्रेजों ने इस पूर्ण क्रूरता से कुचका फिर भी यह जवाब 1857 में अपने प्रचंड रूप में धधक उठी। आधुनिक भारतीय सामाजिक एवं राजनीतिक चिन्तन पर इस महान् घटना का प्रभाव पड़ना स्वाभाविक था। क्योंकि भारतीय जनमानस को झरझर कर विदेशी शासन के विरुद्ध बरन वाली यह आधुनिक युग की सर्वाधिक महत्वपूर्ण घटना थी। अंग्रेजों ने किस निरंकुश क्रूरता में इस स्वतंत्र सभ्यता को कुचका था, उसका इतिहास साक्षी है। इस घटना के पश्चात् रानी विक्टोरिया का घोषणा-पत्र (1858) मात्र राजनीतिक दिखावा प्रतीत होता है। लार्ड मेलिसबरो ने 1883 में स्वयं अपनी सत्ता को इस साम्राज्यवादी नीति के लिए धिक्कारा था।¹⁶ इतना होने पर भी भारतीयों को पूर्णतया शक्ति के अधीन रखने के लिए, शक्ति एवं व्यवस्था के नाम पर नेता का आभोकरणा, प्रशासनिक तंत्र का पुनर्गठन तथा भारतीय व्यापार का पूर्णतया अंग्रेजों के हित में संचालन किया गया फलतः भारत की आर्थिक दुर्दशा बढ़ी। कुटीर उद्योग एवं कृषि दोनों का ही हास हुआ। विलियम डिकी, दादाभाई नौरोजी तथा रमेशचन्द्र दत्त के आर्थिक विचार इन तथ्यों से प्रभावित हुए। भारत की आर्थिक दुर्दशा का जीवित चित्र प्रस्तुत कर इन लेखकों ने आर्थिक चिन्तन को एक नयी दिशा दी। दुर्भिक्ष की हृदय-विदारक स्थिति से द्रवित स्वयं डिकी ने अंग्रेजों के इस कथन के लिए कि भारत का शासन उन्हें 'ईश्वरीय वरदान' के रूप में प्राप्त हुआ है धिक्कारा और उनके मिथ्या दम का विखण्डन किया।

भारत का शासन हथियाने के बाद अंग्रेजों की समृद्धि निरन्तर बढ़ती गयी। सन् 1852 में उनकी विदेशी विनियोग पूंजी 2180000000 थी, वह सन् 1892 में 20000000000 हो गयी,¹⁷ जबकि भारतीय जनता गरीबी के समस्त बोझ में दबती जा रही थी। भारत की आबादी का 90 प्रतिशत ग्रामीण जन-समुदाय भूकर्मारी, बेकारों तथा दुर्भिक्ष से जूझ रहा था। अंग्रेजों ने भारत से कमाई पूंजी का भारत में ही निवेश किया। रेल, टाकपर तथा बागानों का विकास अंग्रेजों ने नूनतः स्वहित-साधन की दृष्टि से ही किया था। दादाभाई नौरोजी ने अपने सुप्रसिद्ध ग्रंथ 'पावर्टी एन्ड प्रग्रेसिविज्म इन इंडिया' में इसका उल्लेख किया है और पावर्टी महित ऐम पावर्टी सोपण को गुण्टि की है। भारतीय मूनी बस्न-उद्योग पर दाबकर लगा कर अंग्रेजी राज ने फनपने हुए एकमात्र मूनी बस्न-उद्योग को भी दबा दिया। भारतीय साम्प्रदायिक में नमक-कर तथा

समान की मनमानी बमूली न ग्रामीण जनता की प्राथिक दृष्टि में विपन्न बना दिया। इन कारणों से भारतीय प्राथिक चिंतन के क्षेत्र में नवीन दृष्टि उत्पन्न हुई। महादेव गोविंद रानडे ने अपने प्राथिक निबंधों में इसीलिए भुक्त-व्यापार की भर्त्सना की थी।

इतना ही नहीं, भारत में अंग्रेजों सत्ता ने भारतीयों के धर्म सृष्टि एवं सामाजिक व्यवहार को भी नकारा। अंग्रेजी शासन में विदेशी ईसाई मिशनरियों की दम घापी। वे धुले रूप में हिंदू-मुस्लिम धर्मों की भर्त्सना करने लगे। उन्होंने दलित एवं शोषित वर्ग को ईसाई धर्म में परिवर्तित करने का कार्यक्रम बनाया। ईसाई धर्म की छाड़ में मिशनरियों ने लेखन तथा मिशनर सस्थानों के माध्यम से भारत में अंग्रेजी राज की ईश्वरीय वरदान एवं विद्या के रूप में मिट्ट कराने का प्रयास किया। उनके डम व्यवहार से भारतीयों के मन में अंग्रेजी शासकों के प्रति घृणा प्रौर बढ़ी।⁸ ऐसे समय में स्वामी दयानंद सरस्वती ने धर्म समाज सम्यक् कार्य एवं विचारों द्वारा मिशनरियों के कृटिन कार्य का सामना किया। जाला लाजपतराय ने भी धर्म समाज के माध्यम से भारत की परिभा को अधूण्य रखने के लिए प्रभावोत्पादक विचार प्रस्तुत किया। उदारवादियों में सुरेन्द्रनाथ बनर्जी तथा गोपाल कृष्ण गोखले ने राजनीतिक कार्यक्रमों द्वारा भारतीय प्रशासनिक सेवा एवं अन्य प्रसन्निक एवं सैनिक उच्च पदों से भारतीयों को हलक रखने की नीति का घोर विरोध किया।

पत्रकारिता के विकास से भी आधुनिक भारतीय सामाजिक एवं राजनीतिक चिंतन को पर्याप्त सबल मिला। सन् 1875 में भारत में 374 देशी पत्रकार निकलते थे, जबकि अंग्रेजी भाषा में केवल 147 ही थे।⁹ देशी पत्रकारों का विरोध अंग्रेजी शासन के प्रति अधिक तीव्र था, जबकि अंग्रेजी पत्रकार अधिकतर सौम्य थे। लांडे लिटन के विरोधी रवैयें के वाक्य यह श्रम लांडे लिटन के समय पुनः प्रारंभ हो गया। बंगाल, बर्बई, मद्रास, पंजाब एवं उत्तर प्रदेश पत्रकारिता के क्षेत्र में प्रगणी थे। प्रेम की स्वतंत्रता ने भारत में राष्ट्रवादी प्रकाशनों का प्रसारण लगा दिया। नील की नैती में लगे धर्मिकों की दुर्दशा अतः अंग्रेजी सरकार विरोधी राष्ट्रीय-संस्थाग्रह में परिणत हुई। राष्ट्रीय जी ने यह संस्थाग्रह चकारन में सन् 1917 में प्रारंभ किया।

भारतीयों के राजनीतिक संगठनों जैसे पूना-सर्वजनिक सभा (1870), इंडियन नॅमोसियोगन (1876), मद्रास-महाजन-सभा (1884) तथा सुरेन्द्रनाथ बनर्जी द्वारा संगठित नेशनल कांग्रेस (1883) ने ही अतः भारतीय राष्ट्रीय कांग्रेस (1885) का नाम प्रशस्त किया था। राष्ट्रीय कांग्रेस की स्थापना से आधुनिक भारतीय विचारकों को एक संघ-संघल प्राप्त हुआ। कांग्रेस के विचारवादी में भारतीय सामाजिक एवं राजनीतिक चिंतन का प्रतिबिम्ब दिखाई देता है। इसलिए यह कहना घतिशयोक्तिपूर्ण नहीं होगा कि भारतीय राष्ट्रीय कांग्रेस सन् 1885 से सन् 1947 तक आधुनिक भारतीय चिंतन की दर्शा रही है।

भारतीय राष्ट्रीय कांग्रेस ने प्रारंभ में अंग्रेजी शासन के प्रति भारतीयों की प्रतिक्रिया-संभक्तता का सहानुभूति में परिवर्तित करने का प्रयास किया था। इसीलिए कांग्रेस के प्रारंभिक सदस्यों ने उदारवादी दृष्टिकोण अपनाया। इन्होंने अंग्रेजी शासन का अस्तित्व स्वीकार कर लिया। फलतः सरकारी नौकरियों में अंग्रेजों के विस्तार तथा अन्य प्रशासनिक एवं न्यायिक सुधारों की मांगना का सुग प्रारंभ हुआ। भारतीय राष्ट्रवाद जिसने आधुनिक भारतीय चिंतन को वास्तविक आधार प्रस्तुत किया था, इस बात में

नपेक्षित होता दिखाई देता है। किन्तु यह स्थिति अधिक दिन नहीं रही। सन् 1888 में कांग्रेस के कलकत्ता-सम्मेलन से ही भारतीय राष्ट्रवाद तथा अंग्रेजी साम्राज्यवाद का संघर्ष प्रारम्भ हो गया। लार्ड कर्जन द्वारा किये गये बंगाल के विभाजन (1905) ने राष्ट्रवादी चिन्तन को उत्प्रेरित किया। लाल, बाल तथा पाल द्वारा स्वतंत्रता, राज्य एवं राष्ट्र संबंधी धारणाएँ प्रचारित की गयीं। उग्रवादियों ने पुनरभ्युदयवाद एवं सुधारवाद का समन्वय प्रस्तुत किया। इनके ठीक विपरीत सन् 1909 में मिटो-मोर्ले-सुधारों ने मुसलमानों को मृत्युवृत्ता का उपदेश देकर राष्ट्रवादी विचारधारा के मार्ग में द्वाकवटें पैदा करने की चेष्टा की।

सन् 1919 में जालियावाला बाग-हत्याकांड ने भारतीय राष्ट्रवादी चिन्तन को स्वतंत्रता-प्राप्ति के लिए पूर्णतः प्रतिबद्ध कर दिया। एक घोर सर्वसामाजिक तंत्र तथा समसोय लोकतंत्र तो हमारी और गांधी जी के असहयोग-प्रार्थना एवं आतिशारी प्रार्थना की गतिविधियाँ दिखाई देती थीं। गांधी जी की राजनीति न असहयोग एवं सत्याग्रह संबंधी अपरंपरावादी नवीन विचार प्रस्तुत कर भारतीय चिन्तन नीमा का विकास किया। इसी प्रकार वैदिक विद्रोह द्वारा भारत की सत्ता हस्तगत करने का सुभाष बोस का विचार और प्रयत्न सन् 1857 की याद ताजा करने वाला था। साति तथा शक्ति दोनों माध्यमों से स्वतंत्रता-प्राप्ति का यह प्रयत्न यदि एक घोर भारतीय चिन्तन की प्राचीन घरोहर गीता के 'कर्मवाद' को प्रारम्भसात् किये हुये है तो हमारी और भारतीय विचारकों की विश्व के साथ निरंतर प्रगति करने की सार्वभौमिक सालसा का भी प्रतीक है।

राजदर्शन की दृष्टि से प्राधुनिक भारतीय सामाजिक एवं राजनीतिक चिन्तन को एक व्यवस्थित राजनीतिक चिन्तन या दर्शन नहीं स्वीकार किया गया है जैसा कि पाश्चात्य दर्शन को माना जाता है। इसमें ऐसे सांख्यिक विवेचन की निम्न कमी मानी गयी है जिसके द्वारा राजनीतिक दर्शन के रूप में राजनीतिक सम्भावनाओं, मिथ्याओं एवं विवादों को व्यवस्थित रूप से प्रस्तुत किया जाता है। राजनीतिक दर्शन के समान इसमें राजनीतिक विचारों एवं विचार-धाराओं का व्यवस्थित इतिहास उपलब्ध नहीं होता। यह तर्क भी इसके विरुद्ध प्रस्तुत किया जाता है कि इसमें राजनीतिक मूल्यों, मर्मदाओं एवं प्रादुर्भावों का समन्वय नहीं हुआ है और न इसके राजनीतिक चिन्तन का कोई आधार ही दिखाई देता है। इसलिए इसे राजनीतिक विज्ञान की मना नहीं दी जा सकती। इसमें राजनीतिक मूल्यों की विवेचना भी उपलब्ध नहीं है। इसका कोई व्यवस्थित एवं क्रमबद्ध सिद्धांत नहीं है जिसके आधार पर इसे व्यवहारवादी, उत्तरव्यवहारवादी प्रथम अथवा वैज्ञानिक पद्धति का बाना पहना कर मण्डित एवं साक्षिकों के बंधन में रखा जा सके। एक लेखक ने तो यहाँ तक कह दिया है कि राजनीतिक विज्ञान जैसी कोई वस्तु प्राधुनिक भारतीय चिन्तन में ही नहीं है। वे यह मानते हैं कि राजनीति ने प्राधुनिक भारतीय चिन्तन में कोई भी भूमिका नहीं निभायी है। वे राजनीतिक विकास तथा राजनीतिक विचारों के प्रादोहन को भिन्न भिन्न मानते हैं।¹⁰

उपरोक्त तर्क दोषपूर्ण नहीं तो समन्वय ध्वंसक है। प्राधुनिक भारतीय सामाजिक एवं राजनीतिक चिन्तन के प्रवर्तकों का मूल उद्देश्य राज्य, सरकार, मन्त्रिमंडल आदि की नीतिक धारणाएँ तथा नवीन सामाजिक एवं धार्मिक विचार प्रस्तुत करना नहीं था। उनका उद्देश्य भारत को आनीद, सामाजिक व धार्मिक शोषण एवं अज्ञानता के चतुस से निजातकर राजनीतिक दृष्टि से प्रबुद्ध करना था, ताकि भारतीय जनजीवन

स्वतंत्रता, ममानता एवं सौकराधिक विचारों से परिचित होकर स्वतंत्रता प्राप्त कर सके। उनका चिंतन राष्ट्रवादों या। वे कल्पना में विचरण न कर जीवन की वास्तविक कठिनाइयों से जुक्त रहें थे। भ्रत भाग्यीय चिंतन को निरपेक्ष राजनीतिक दर्शन एवं विद्वानों के शास्त्रीय दृष्टिकोण से परखना नूटिपूर्ण होगा। आधुनिक भारतीय सामाजिक एवं राजनीतिक चिंतन में राष्ट्रवाद सत्रयी अनेक मौलिक धारणाएँ प्रस्तुत हुई हैं। राष्ट्रवाद की व्याख्या करते समय विषय का कोई भी चिंतक प्रथम भारत इतिहास में राष्ट्रवादों विचारधारा का उल्लेख एवं मन्द किये बिना नहीं रह सकता। राष्ट्रवाद के विचार का अध्ययमीकरण आधुनिक भारतीय विचारकों की अनुपम देन है। नव-मानववाद, सावंमोमवाद तथा स्रियावह आदि के विचार आधुनिक भारतीय चिंतकों की प्रमुख विशेषताएँ हैं।

विययवन्तु की दृष्टि से आधुनिक भारतीय सामाजिक एवं राजनीतिक चिंतन को वर्गीकृत करना सरल नहीं है, क्योंकि प्रत्येक विचारक ने राजनीतिक, सामाजिक एवं धार्मिक समस्याओं पर अपने व्यक्तिगत विचार प्रस्तुत किये हैं। उनके द्वारा प्रतिपादित विचारों में कहीं परंपरा एवं आधुनिकता का समिश्रण है, तो कहीं उनका परस्पर समर्थ भी। किन्हीं दो विचारकों में साम्य टूटना सरल नहीं है। इसी प्रकार यदि इन विचारकों के व्यक्तिगत जीवन तथा क्रिया-कलाप को अलग रखकर केवल उनके विचारों का अध्ययन किया जाये, यह भी उचित नहीं होगा। आधुनिक भारतीय चिंतकों ने विचारों को अपने पुस्तक-लेख में धाराम बुर्गी पर बंटर नहीं बनाया है। जीवन की प्रारंभिक घटनाएँ, परिवार का वातावरण, शिक्षा-दीक्षा, समाज की मान्यताएँ, बौद्धिक प्रवृद्धता, शासन एवं राज्य व्यवस्था के प्रति दृष्टिकोण, धार्मिक मान्यताएँ, पढने वाले बाह्य प्रभाव आदि अनेक तथ्य मिल कर एक चिंतक का निर्माण करते हैं। ऐसी स्थिति में चिंतक को अपने संपूर्ण जीवन के सदर्भ में हमें देखना होगा। तदनन्तर ही वर्गीकरण की स्थिति आनी चाहिए।¹¹

अध्ययन-मुविषा की दृष्टि से आधुनिक भारतीय सामाजिक एवं राजनीतिक विचारकों पर इतिहास-क्रम की दृष्टि से विचार करना अधिक उचित लगता है। स्थूलत विचारकों को विभिन्न विचारधाराओं के अंतर्गत विभाजित किया जा सकता है ताकि उनके विचारों में जो मूक्ष साम्य है उसे ढीक से परिलक्षित किया जा सके। उदाहरणार्थ 'उदारवाद' तथा 'उग्रवाद' का वर्गीकरण न तो वैज्ञानिक ही है और न तर्कों पर आधारित है। इसे बेचल सुविधामान मानना चाहिए। चूंकि विचारकों ने परस्पर व्यर्थ कसने की दृष्टि से इन शब्दों का प्रयोग किया था, कालान्तर में यही शब्द बोसवाल में आ गये और टोकाकारों ने इन्हें यथावत् प्रह्ला कर लिया। मूलतः उदारवाद तथा उग्रवाद का अंतर केवल ममयोचित एवं क्षणपुर था। समय के साथ उदारवादी उग्रवादी, -तथा उग्रवादी उदारवादी बनते दिखायी देने हैं। फिर भी प्रचलित मान्यताओं का आधार ग्रहण करते हुए आधुनिक भारतीय सामाजिक एवं राजनीतिक चिंतन का अध्ययन-क्षेत्र निम्नांकित रूप में निर्धारित किया जाता है।

सर्वप्रथम, सामाजिक एवं धर्म-सुधार-प्रार्थनों के प्रयोजनों का अध्ययन किया जाता है। राजा राममोहन राय, स्वामी दयानंद सरस्वती स्वामी विवेकानन्द तथा शोमती पन्ती बंसेन्ट ने आधुनिक भारतीय सामाजिक एवं राजनीतिक चिंतन को सजीवित कर धर्म एवं समाज के सुधार का अथक प्रयास भी किया। इनका यह कार्य सस्थापक था। विभिन्न सस्थाओं के माध्यम से अपना कार्यक्रम प्रस्तुत कर उन्होंने अपने विचारों को स्थायी

सम्पादित साक्षर प्रदान किया ताकि भविष्य की पीढ़ियां उनसे मार्गदर्शन प्राप्त कर सकें। यह दूरदर्शितापूर्ण कार्य था। आज भी ब्रह्ममार्श धर्म समाज, रामकृष्ण मिशन तथा पियोरसोफिकल सोसायटी का कार्य अपने नव्यापकों की नीति के अनुसार धृक्चिन्चित परिवर्तन के साथ चल रहा है।

राजा राममोहनराय द्वारा स्थापित ब्रह्म नम ज ने जाति-पाति के भेद को दूर करने के कार्य के साथ एकेश्वरवाद का समर्थन एवं मूर्तिपूजा का खण्डन भी किया। ब्रह्मनाम ने व्याप्त धार्मिक अंधविश्वासों एवं कुरीतियों के विरुद्ध विद्रोह का ढंडा फहराया। राय के प्रयत्नों से सती-श्रया समाप्त हुई। व मात्र धर्म-सुधारक भयवा सामाजोद्धारक ही नहीं थे वरन् पत्रकारिता एवं प्रवचन द्वारा 'राजनीतिक कार्यक्रम का शोभनेश करने वाले भी थे। ससदीय लोकतंत्र, अग्निव्यक्ति की स्वतंत्रता, पारश्चात्य शिक्षा का वरण एवं न्यायिक तथा प्रशासनिक सुधारों के समर्थन में उन्होंने अपने मौलिक विचार प्रस्तुत किये। उनका राजनीतिक तथा सामाजिक लक्ष्य भारतीयों में आत्मनिर्भरता एवं जाति का मन्थन करना था। इसी कारण से उन्हें प्राधुनिक भारत का 'जनक' भी कहा जाता है।

धर्म एवं समाज-सुधार आंदोलन के अध्ययन में हमारा प्रमुख नाम स्वामी दयानन्द सरस्वती का है। अपने गहन संस्कृत-ज्ञान द्वारा उन्होंने वेदों की पुनः प्रतिष्ठा की तथा जनमानस में भारतीय संस्कृति, धर्म तथा प्राचीन नाट्य के महत्त्व की संस्थापित किया। व्याप्त हीनता की भावना को दूर कर स्वामीजी ने भारतीयों में पीत्य का संचार किया। धर्मसमाज-आन्दोलन केवल धार्मिक प्रयत्न नानाजिक आंदोलन ही नहीं था बल्कि यह एक राजनीतिक आंदोलन भी था जिसे अंग्रेजों मानन का आतंकित कर दिया था। भारतीय सामाजिक एवं राजनीतिक चिन्तन को प्राधुनिकता एवं भारतीयता का बाना पहनाने का कार्य स्वामी दयानन्द सरस्वती के विचारों से ही संभव हुआ था। वे स्वतंत्रता, स्वदेशी, स्वभाषा, स्वधर्म तथा शिक्षा के भारतीय चरण के प्रणेता थे। वे राष्ट्रभाषा हिन्दी के उन्नायक थे और विदेशी धर्म तथा विदेशी राज्य की शक्त के प्रति घोर विद्रोही थे। सत्याग्रहप्रकाश में स्वामीजी ने राजनीति की विस्तृत व्याख्या¹² प्रस्तुत कर प्राधुनिक भारतीय सामाजिक एवं राजनीतिक चिन्तन को अपने प्रभावशाली विचारों से समृद्ध किया है। राजनीतिक चेतना के अग्रदूत होने के साथ ही साथ वे सामाजिक जाति के भी सूत्रधार थे। समाज सुधार की दृष्टि से उन्होंने जातिश्रया-विरोध, विधवा-विवाह समर्थन तथा हरिजनोद्धार का प्रगतिशील कार्य किया। धार्मिक क्षेत्र में स्वामी दयानन्द ने हिंदू धर्म एवं संस्कृति को ईसाइयत तथा इस्लामो जूनियों का आम्ना करने की सामर्थ्य दी। उनके 'शुद्धि' कार्यक्रम से ईसाई मिशनरियों तथा कठमुन्नायो के होमने परत हो गये।

स्वामी रामकृष्ण परमहंस के सिध्य स्वामी विवेकानन्द ने भारतीय सामाजिक तथा राजनीतिक चिन्तन में उच्च राष्ट्रवाद का समावेश किया। उनका ध्येय भारतीयों के मानस में आत्मविश्वास उत्पन्न करना था ताकि वे स्वतंत्रता का वरण कर सकें। वे हिन्दुवाद के प्रेरणा स्रोत थे। भारत के सहस्रों आतिथारियों ने उनके भारतीय तथा मेधों की धरना प्रकाश स्तंभ बना रखा था। उन्होंने वेदान्त तथा उदयिपद के दार्शनिक तत्वों को साधारण जनता तक पहुंचाना तथा भारतीय संस्कृति के अन्त स्तंभों का नवीनीकरण किया। उनका राजनीतिक चक्र का सिद्धांत¹³ भारत की प्राचीन समाजवादी व्यवस्था एवं दलित-वर्ग के शासन का पूर्वाभास था। वे दक्षिणराष्ट्र के उन्नायक थे। उनके प्रयत्नों से प्रथम बार भारतीय श्रेष्ठ तथा प्राधिपत्य वर्ग की दक्षिणभारत की सेवा का प्राधुनिक

गये कार्यों ने महात्मा गांधी को भी प्रेरित किया था।

आधुनिक भारतीय सामाजिक एवं राजनीतिक चिन्तन की चौथी विचारधारा-धर्म तथा राजनीति के गठबंधन की ओर इंगित करती है। अंग्रेजी कूटनीति ने जिस साम्रदायिक त्रिकोण की स्थापना कर हिंदुओं तथा मुसलमानों में फूट डालने में सफलता प्राप्त की, वही नीति धर्म तथा राजनीति को संयुक्त करने वाले चिन्तन के लिए उत्तरदायी बनी। मुस्लिम लीग की स्थापना ने तथा मिटो-मोर्ले सुधारों ने मुसलमानों को संगठित हो साम्राज्यिक रवैया अपनाने के लिए प्रेरित किया। इसकी प्रतिक्रिया में हिन्दु-मानस में भी जोश आया। हिन्दू-विचारधारा के समर्थकों ने प्राचीन सांस्कृतिक गौरव, भारत के विविष्ट दर्शन तथा मानवीय प्रबुद्धता का संदेश अपने सहधर्मियों को देकर भावी संकट तथा विघटनकारी साम्रदायिक तत्वों के प्रति उन्हें जगाने का प्रयत्न किया। अहा हिन्दू-विचारधारा विगुह रूप से भारतीय थी, क्योंकि भारत के बाहर न तो कोई उनका प्रेरणा-मूल या न विद्याम-स्थल ही, वही मुस्लिम विचारधारा ने बाह्य स्थलों एवं तत्वों से प्रेरणा प्राप्त की और संदेह भारत से अपने आपकी पृथक् माना। यह पृथक्तावादी नीति अंत में भारत-विभाजन का कारण बनी। चिन्तन की इस धारा के प्रमुख हिन्दू विचारक विनायक दामोदर सावरकर हैं, जिन्होंने हिन्दुत्व¹⁵ के सिद्धान्त का प्रतिपादन किया था। वे उन विचारकों में से थे, जिन्होंने मन् 1857 के सपना को भारत के प्रथम स्वातन्त्र्य-संग्राम की सजा दी थी। अन्य अनेक विचारकों ने भी हिन्दू-धर्म तथा सस्कृति के आधारभूत तत्वों पर आश्रित हिन्दू-राष्ट्र की भावना को प्रचारित किया। मुस्लिम विचारकों में सैयद अहमद खा, इकबाल तथा मोहम्मद अली जिन्ना ने पृथक् राष्ट्र तथा पृथक् राज्य के उद्देश्यों की पूर्ति हेतु समस्त आधुनिक भारतीय सामाजिक एवं राजनीतिक चिन्तन को प्रवृद्ध करने का प्रयास किया।

आधुनिक भारतीय सामाजिक एवं राजनीतिक चिन्तन की पाचवी विचारधारा मनुष्यवाद है। इस धारा के प्रमुख विचारक अरविंद घोष, रवीन्द्र नाथ ठाकुर, महात्मा गांधी तथा जवाहरलाल नेहरू हैं। इनके विचारों में उदारवाद तथा उन्नतवाद का सम्मिश्रण हुआ है। वे पूर्व तथा पश्चिम की वैचारिक संधि के परिष्कारक हैं। मानव गरिमा, व्यक्तिगत स्वतंत्रता, शोषण का विरोध, विश्वबधुत्व, धार्मिक सहिष्णुता आदि विचारों से इन चिंतकों ने भारत को नवीन दिशा दी। अरविंद घोष ने अपने पूर्ण आध्यात्मिक जीवन में, जो कि उन्होंने पांडिचेरी में मन् 1910 में प्रारंभ किया, मानव-कल्याण के अमूर्तपूर्व विचार प्रकट किये। भारतीय दर्शन को पारम्परिक वैज्ञानिक चिन्तन से जोड़ने का उनका प्रयास अतुलनीय था। वे विश्वराज्य की स्थापना के पूर्वस्थापक¹⁶ इसी प्रकार रवीन्द्र नाथ ठाकुर ने आध्यात्मिक स्वतंत्रता को सामाजिक तथा राजनीतिक स्वतंत्रता का पूर्वगामी माना।¹⁷ वे राष्ट्रवाद के प्रचल विरोधी थे, क्योंकि उनके मतानुसार विश्वबधुत्व तथा विश्व-मानव का विचार पश्चिमी राष्ट्रवाद के रहने काकार नहीं हो सकता।¹⁸ उन्होंने अराष्ट्रवाद के माध्यम से विश्व-मानव की प्रतिष्ठा स्थापित करने का निरंतर प्रयास किया। महात्मा गांधी ने आधुनिक भारतीय चिन्तन को अहिंसा, सत्याग्रह तथा अहंयोग का कार्यक्रम देकर न केवल भारत अस्तित्व विश्वचिन्तन में अपना अमूर्त स्थान बना लिया है। धर्म तथा राजनीति का समुचित संनिधरण, साधन तथा साध्य का मन्मन्-सुबध, पूंजीवाद का न्यायकारिता के सिद्धान्त द्वारा अमन, सत्ता का विकेंद्रीकरण, साम-स्वराज आदि महात्मा गांधी के ऐसे विचार थे, जिन्होंने आधुनिक भारतीय सामाजिक एवं

राजनीतिक चिंतन को परिभाषा एवं विश्वप्रियता प्रदान की। सामाजिक दृष्टि से हरिजनोद्धार का कार्य निष्पन्न सामाजिक न्याय का प्रतीक था। धार्मिक क्षेत्र में पूजोपासना के दुर्गुणों का शक्तिपूर्ण ढंग में दूर करने का उनका उपचार साम्यवादी बर्ण-समर्थन से बचने का एकमात्र उपाय है। गांधीजी के राजनीतिक उत्तराधिकारी जवाहरलाल नेहरू के विचारों पर पाश्चात्य प्रभाव प्रथित था। वे प्रत्यक्ष आदर्शवादी थे। उन्होंने समाजवादी व्यवस्था के अनन्य उपासक के रूप में लोकतांत्रिक समाजवाद का आचार प्रस्तुत किया। वे अतरोपद्रवाद, मानववाद, धर्मनिरपेक्ष राज्य तथा सशुद्ध लोकतंत्र के समर्थ विचारक हैं।

चित्त की छठी विचारधारा मानववाद, समाजवाद तथा सर्वोदयवाद से संबंधित है। इसके मानवेन्द्र नाथ राय का नव-मानववाद प्रथम वैज्ञानिक मानववाद की विचारधारा, आचार्य नरेन्द्र देव, डा राममनोहर लोहिया, मनोक मेहता, जयप्रकाश नारायण आदि समाजवादी नेताओं के विचार एवं विनोबा भावे का धूदान कार्यक्रम सम्मिलित हैं। सर्वोदय से संबंधित विचारकों में भी भारतीय चिंतन में 'दलद्विहीन लोकतंत्र', जैसे विचारों का आवेग किया। उपर्युक्त विचारकों में मानवेन्द्र नाथ राय, आचार्य नरेन्द्रदेव तथा विनोबा भावे का विशेष स्थान है। मानवेन्द्र नाथ राय की भौतिकता नव-मानववाद की स्थापना में तथा साम्यवाद की बहु धारोपना में परिलक्षित होती है। राय पहले लेखक हैं जिन्होंने प्राधुनिक भारतीय चिंतन को मानववादी व्याख्या प्रस्तुत की है।¹⁹ आचार्य नरेन्द्र देव ने समाजवाद को भारतीय परिवेश में अंगीकृत करने के लिए वैचारिक एवं व्यावहारिक साधन जुटाये।²⁰ विनोबा भावे ने गांधीजी के विचारों को मूर्तरूप देने का सफल प्रयोग किया है। उनका धूदान-कार्यक्रम इसी उद्देश्य से परिचालित है।

प्राधुनिक भारतीय सामाजिक एवं राजनीतिक चिंतन के वैचारिक प्रवाह में धनेक अवधारणाओं का जन्म दिया है। इन अवधारणाओं के अध्ययन के बिना भारतीय चिंतन के सम्यक्त्व तथा पहचाना संभव नहीं है। स्वराज्य, राष्ट्रवाद, न्यायन्यायिता, विप्लवकारण, सत्याग्रह, संप्रदायवाद आदि ऐसी अवधारणाएँ हैं, जिनके माध्यम से प्राधुनिक भारतीय चिंतन को विशेष प्रयत्न प्राप्त हुए हैं।

प्राधुनिक भारतीय चिंतन पर पाश्चात्य प्रभाव का सकारात्मक पक्ष

प्राधुनिक भारतीय सामाजिक एवं राजनीतिक चिंतन के विकास एवं वनीकरण में पाश्चात्य शिक्षा एक दर्जन का भी योगदान रहा है। पाश्चात्य प्रभाव का मूल कारण भारत में अंग्रेजी राज की स्थापना है। अंग्रेजों ने कूटनीति, सफल रणनीति एवं भारतीयों को दुर्बलता का लाभ उठाकर प्रयत्न शासन यहाँ स्थापित किया था। उनके शासन में चाहे वह ईस्ट इंडिया कंपनी के अंतर्गत रहा हो प्रथम अंग्रेजी सम्राट् के अंतर्गत, भारतीयों का मनोबल गिराने के समस्त साधन काम में लाये गये। अंग्रेजों की दुरंगी नीति एवं उनके द्वारा किये गये प्रत्यापारों ने भारतीयों के मन में घृणा का भाव उत्पन्न किया, किन्तु साथ ही साथ उनके प्रति श्वेत इस घृणा ने प्राधुनिक भारतीय सामाजिक एवं राजनीतिक चिंतन को प्रेरणा भी दी। प्राधुनिक भारतीय सामाजिक एवं राजनीतिक चिंतन के प्रणायमी प्रणेता अधिकतर अंग्रेजी शिक्षा, साहित्य एवं इतिहास से प्रभावित थे। अंग्रेजी शिक्षा के साथ साथ उन्हें अन्य पाश्चात्य देशों की भाषा, साहित्य, इतिहास एवं संस्कृति को

जानने का अवसर भी प्राप्त हुआ। पाश्चात्य शिक्षा ने उनके मानसिक स्तर को विस्तृत एवं उदार बनाया। उन्होंने अंग्रेजों की सत्सदात्मक व्यवस्था, विधि के शासन एवं नोक्सानिक अधिकारों की स्थिति को आत्मनाम् किया। वे मान की राज्यशाक्ति से भी प्रेरित हुए। अमेरिका की स्वतन्त्रता ने उन्हें नवीन दृष्टि प्रदान की। वे हन की साम्यवादी शक्ति से लाभान्वित हुए। मायरलेड के गृहयुद्ध ने उन्हें अपने स्वराज की प्राप्ति के लिए उत्तमाया। उन्होंने मिल, हर्वट स्पेंसर, बर्क, गैरोवाल्डो, केंबूर, मैजिनी, रूसो, वाल्टेयर, मोन्टे, कार्ल मार्क्स, लेनिन, टालस्टाय, मोरो आदि को पढ़ा और उनसे प्रभावित हुए। फलतः उनके द्वारा राजनीतिक सुधारों की मांग प्रस्तुत की गई। शर्म शर्म, यह मांग स्वराज एवं पूर्ण स्वतन्त्रता में परिणत हो गई।

अंग्रेजों ने भारत को एकता के सूत्र में बांधकर भावी राष्ट्रीय जागृति का मार्ग प्रशस्त किया। समस्त भारत को एक ही प्रशासनिक एवं न्यायिक सूत्र में बांधा गया। प्रशासनिक दक्षता एवं न्यायिक सुधारों के द्वारा शांति एवं व्यवस्था स्थापित की गई। सेना को संगठित कर भारत की रक्षा-व्यवस्था को एक घोर मजबूत किया गया तो दूसरी ओर भारतीय सैनिकों को आधुनिकतम हथियारों तथा सैन्यनीति में परिचित कराया गया। भूमि सुधारों तथा राजस्व की पुनर्गठित व्यवस्था स्थापित की गई। किन्तु भारतीयों का शोषण निरन्तर होता रहा। भारत को आर्थिक दुर्दशा, जो वृषि, कुटीर-उद्योगों एवं व्यवसायों की गिरावट स्थितियों में उत्पन्न हुई, अंग्रेजों के व्यापार नीति का ही कारण था। भारत को आर्थिक दृष्टि से खोखला कर अंग्रेजों ने अपने व्यवसाय, विदेशी व्यापार तथा साम्राज्यवाद का विस्तार किया। इंग्लैंड की औद्योगिक शक्ति भारतीयों के घृत और पत्तों की गाड़ी कमाई हथिया कर, अंग्रेजों ने, की थी। भारत को सम्यता एवं संस्कृति की हमेशा के लिए धुन लगा कर उन्होंने भारत का बहूत अहित किया।

दूसरी ओर पाश्चात्य विद्वानों ने जिनमें अंग्रेज, फ्रांसीसी तथा जर्मन आदि विद्वान सम्मिलित थे, भारतीय साहित्य एवं सांस्कृतिक गौरव को हमारे सामने प्रस्तुत किया। वेदों की गरिमा, उपनिषदों का महत्त्व, हमारे पौराणिक कथों का योगदान, हमारी प्राचीन विद्याएँ, मोहनजोदड़ो तथा हड़प्पा की मिथु सभ्यता का उत्खनन एवं रहस्योद्घाटन, अज्ञानता आदि गुणधर्मों को खोज आदि कार्य करके उन्होंने हमें स्वयं के बारे में व्याप्त अज्ञानता के तिमिर में से बाहर निकाल कर नवीन प्रकाश दिखाया। अट्टारहवीं तथा अन्तीमवीं शताब्दों में भारत का पुनरुत्थान हमों का परिणाम था। यदि भारतीय साहित्यिक तथा सांस्कृतिक धरोहर के सम्बन्ध में यह जानकारी उम समय प्राप्त नहीं हुई होती, तो हमारे आधुनिक राजनीतिक एवं सामाजिक चिन्तन का राष्ट्रवादी विचारधारा का दृष्ट उद्गम देखने की न मिनता जो अशक्य दृष्टिकोण होता है।

सामाजिक सुधार के क्षेत्र में भी भारत ने पाश्चात्य प्रभाव में अपनी जातिगत एवं धर्मगत दुरावस्था को दूर करने का प्रयत्न किया है। आज के आधुनिक भारतीय सामाजिक चिन्तन में हरिजन, दलित एवं विद्यार्थी जातियों को अन्य भारतीय जन के समान गौरव एवं सम्मान का पद प्राप्त हुआ है। अतजातीय विवाह, धार्मिक सहिष्णुता, अंधविश्वासों को बर्बाद के कारण हमारी सामाजिक धेतना में अभिवृद्धि हुई है। इसी प्रकार धार्मिक चिन्तन के क्षेत्र में भी भारत ने समाजवादी समाज की स्थापना का सपना प्राप्त करने, गरीबों को दूर करने, पूँजीवाद एवं सामंतवाद को समाप्त करने का बोधा उठाया है। हमारा धार्मिक

नियोजन इनका द्योतक है। इस प्रकार पाश्चात्य प्रभाव के दूरगामी परिणाम हुए हैं।

राजनीति आर्थिक एवम् सामाजिक परिवर्तन का प्राथमिक माध्यम रही है। राजनीतिज्ञ जो कि राज्य में नवीन विचारों के सदेशवाहक होते हैं बाह्य प्रभावों को प्राप्ततात् किये बिना नहीं रहते। समानता, स्वतंत्रता, लोकतंत्र तथा समाजवाद ऐसे विचार हैं जिन्होंने भारतीय राष्ट्रीय आन्दोलन को नयी दिशा दी है और इनसे राजकीय सरकार में ध्येयवा उनसे भिन्न सामाजिक ध्येयहार को परिवर्तित करने के सुधारवादी कार्यक्रम को क्रियान्वित करने में सफलता मिली है। राजनीतिज्ञ विचार तथा ध्येयहार में मेल का कार्य करते हैं। उन्हें समाज की नवीन विचारों के अनुरूप कालना होना है और वे स्वयं समाज की मान्यताओं को अपने विचारों के माध्यम से प्रतिबिम्बित करते हैं। इस दृष्टि में प्राथमिक भारतीय राजनीतिक एवम् सामाजिक चिन्तन वस्तुतः उन राजनीतिज्ञ विचारकों का चिन्तन था जो नर्म के धनी थे। राजनीतिक स्वतंत्रता की प्राप्ति के लिए हमारे राष्ट्रीय विचारकों ने नवीन भारतीय समाज के सृजन के लिए आर्थिक एवम् राजनीतिक आधार प्रस्तुत किये। वे पाश्चात्य प्रभाव से प्रेरित नहीं थे और ब्रिटेन के प्रयोग होने के कारण भारतीय चिन्तन पर ब्रिटेन का सर्वाधिक प्रभाव रहा। कानून, शिक्षा तथा प्रयोगिकी के क्षेत्र में यह प्रभाव सर्वाधिक रहा। भारत में विधि के शासन की स्थापना अंग्रेजी राज्य का परिणाम थी। अंग्रेजों ने हमारी विधि संबंधी मान्यताओं को सहितावद्ध किया क्योंकि हिन्दू धर्म में विधि का आधार वर्ण-व्यवस्था थी जो भेदभाव की मूलक थी। न केवल हिन्दू कानून में अपितु मुस्लिम कानून में भी सकीर्णता थी। अतः पाश्चात्य प्रभाव के अन्तर्गत विधि के क्षेत्र में क्रान्तिकारी परिवर्तन आया। कानून के समक्ष सभी की समानता का आदर्श भारत के लिए नवीन था। यद्यपि न्यायिक पद्धति एवम् प्रशासन में अनेक कमियाँ थीं किन्तु न्याय के समक्ष समानता का आदर्श दोष रहित था।

जिन अवधारणाओं पर पाश्चात्य प्रभाव सर्वाधिक मुखर है, वे निम्नलिखित हैं—

राष्ट्र तथा राष्ट्रवाद :

भारतीय चिन्तन पर राष्ट्रवाद का प्रभाव जे एम मिल के विचारों का प्रतिफल था। रेनान ने भारत के उप राष्ट्रवाद को प्रेरित किया जो प्रागे जा कर आध्यात्मिक राष्ट्रवाद के रूप में प्रकट हुआ। श्रीमदरविन्द ने राष्ट्रवाद को आध्यात्मिकता का बाना पहनाया। सावरकर तथा जिन्ना ने उपराष्ट्रवाद का विचार प्रस्तुत किया और जिन्ना ने तो द्विराष्ट्रवाद की स्थापना भी कर दी। राष्ट्रवाद के इन सभी उदाहरणों में पाश्चात्य देशों में कम-अधिक मात्रा में प्रेरणा प्राप्त की गई थी किन्तु पाश्चात्य प्रभाव का एक और भी पक्ष हमारे सामने रवीन्द्रनाथ ठाकुर के विचारों के रूप में सामने आया जिसमें उन्होंने राष्ट्रवाद की कमियों के प्रति हमारा ध्यान आकषिप्त किया। वे एक राष्ट्र एक राज्य के सिद्धान्त को उचित नहीं मानते थे। मिल ने एक राष्ट्र एक राज्य के सिद्धान्त को माना किन्तु लार्ड एबटन ने बहुराष्ट्रीय राज्य की विचारधारा प्रस्तुत की। भारत में मोहम्मद इकबाल ने मुसलमानों के पृथक् राज्य की माग को मिल के विचारों के अनुरूप प्रस्तुत किया तो डाक्टर राजेन्द्र प्रसाद ने लार्ड एबटन के विचारों के अनुरूप बहुराष्ट्रीय राज्य की स्थापना की बात कही। इकबाल ने रेनान की दुहाई देकर मुसलमानों के लिए पृथक् राज्य की माग प्रस्तुत की जबकि राजेन्द्र प्रसाद ने मैकार्टनी, फ्रीडमैन तथा कोबेन के विचारों को

प्रस्तुत कर राष्ट्रीय अन्तर्द्वेषों को बहुराष्ट्रीय राज्य के अर्थात् सुरक्षा का अधिकार देने का विचार प्रस्तुत किया। उपरोक्त उद्धरणों से यह स्पष्ट होता है कि भारतीय चिन्तकों पर पारश्चात्य राजनीतिक प्रभाव पड़ा था। किन्तु इनका यह ठात्वर्थ नहीं है कि भारतीय राजनीतिक चिन्तकों को अपनी मौलिक विचार-धारा नहीं थी। बिलरज्ज दास ने राष्ट्रवाद के प्रवाह में बहने के बजाय मानवता के मध्य को स्थापित करने का विचार प्रस्तुत किया जिसमें राष्ट्र को अधिक महत्व नहीं दिया गया था। महात्मा गांधी ने राष्ट्रवाद को प्राधुनिक राष्ट्रों की स्वायत्तता पर नीति पर आधारित न कर उसे ऐत मानवतावाद पर आधारित किया जो अन्तर्राष्ट्रवाद के विरुद्ध था। नुभापचन्द्र बोस तथा रवीन्द्रनाथ ठाकुर दोनों ही मकीर्ण राष्ट्रवाद के विरोधी थे। श्रीमदरविन्द नानक एकता का सदा देकर राष्ट्रीय राज्यों को प्रेरणा का बोध कराया। वे ऐसे मानव-धर्म को बतल कर रहे थे जो विश्व-मागठन की स्थापना कर सके और जिसमें विभिन्न स्वतंत्र राष्ट्रीयताएँ मिलकर एक महामध्य का निर्माण करें। इन प्रकार से मनुष्य में राज्य की स्थिति को लेकर जो विभिन्न विचार प्रस्तुत किये गये, वे पारश्चात्य प्रभाव से प्रेरित होकर भारतीयता में पूर्णतया आत्मनात् कर लिये गये। भारतीय राजनीतिक विचारकों ने अपने मौलिक विचारों को पारश्चात्य विचारों के मदद में और भी अधिक परिष्कारित किया और अपने मौलिक विचारों में चिन्तन के क्षेत्र को लाभान्वित किया।

राज्य का उद्देश्य

राज्य का उद्देश्य एवम् मनुष्य को सर्वप्रथम प्राधुनिक भारतीय सामाजिक एवं राजनीतिक चिन्तकों ने पारश्चात्य विचारकों के प्रभाव में अपना दृष्टिकोण प्रस्तुत किया। वैषम्य तथा मिलने उपयोजितावाद का पारश्चात्य ज्ञान में मनुष्यिक लोकप्रिय बना दिया था। किन्तु तत्काल तथा गांधी ने उपयोजितावाद का खंडन किया और यह स्पष्ट किया कि सत्तामय आधार पर नैतिकता का नहीं भावना जा सकता। वे अधिक से अधिक व्यक्तियों के अधिकतम सुख के विचार को अवसर नहीं मानते थे। गांधीजी ने भी उपयोजितावाद का राज्य का उद्देश्य नहीं माना। वे मनुष्य के कल्याण की कल्याण करने हुए सर्वोद्देश्य के पक्षधर थे। उनके सर्वोद्देश्य विचार धारा के अन्तर्गत मौलिक सुख को अधिक महत्व नहीं दिया। वे अन्तर्द्वेषों को बहुराष्ट्रवाद के समान स्तर पर रखना चाहते थे। उनका अहिंसा संबंधी विचार भी उपयोजितावाद का अन्तर्गत बना था। मनुष्य तथा गांधी दोनों ही पारश्चात्य एवम् प्राच्य प्रभावों से युक्त थे। तिसर न दिन, दीन तथा काट के विचारों को अपने संघों में उद्धरित किया जबकि गांधीजी ने अहिंसा लोक तथा टालमटाल के विचारों से प्रेरणा ली। फिर भी तिसर तथा गांधी ने अपनी मौलिकता बनाये रखी।

राज्य का कार्यक्षेत्र

राज्य के कार्यक्षेत्र के संबंध में रवीन्द्रनाथ ठाकुर, गांधीजी तथा राजगोपालाचर्य ने इस विचार का समर्थन किया है कि भारत जैसे अविभक्त राज्य के लिए कम से कम शासन करने वाला सरकार ही आवश्यक है। रवीन्द्रनाथ ठाकुर ने राज्य तथा मनुष्य के अन्तर्द्वेषों के संबंध में मनुष्य को राज्य पर कम से कम निर्भरता सिद्ध करने का प्रयास किया। गांधीजी ने स्वशासन को राष्ट्रीय तथा विदेशी दोनों प्रकार की सरकारों से स्पष्ट

राज्य का बढ़ना हुआ प्रभाव व्यक्तित्व के लिए हानिकारक था तथा राज्य हिंसा का गठित रूप बनकर सामने आता था। विनोबा भावे ने राज्यविहीन समाज की कल्पना की जिसमें स्वतंत्र लोकशक्ति का सृजन हो सके। डाक्टर राजेन्द्र प्रसाद ने राज्यविहीन समाज की स्थापना का समर्थन किया। वे समाज को शासन के प्रभाव से स्वतंत्र रखना चाहते थे। चक्रवर्ती राजगोपालाचारी ने भी व्यक्तिगत स्वतंत्रता का पक्ष लेकर राज्य के मध्यकारी प्रभाव तथा नौकरशाही को बढ़ती हुई प्रवृत्ति को मानव स्वतंत्रता का भक्षक तलाया। किन्तु उपरोक्त विचारक अपने विचारों को भारतीय अतीत से संबंधित नहीं कर पाये। बेनीप्रसाद के अनुसार हिन्दू राज्य दर्शन में सीमित सरकार का विचार सर्वथा उपलब्ध रहा। प्राचीन भारतीय राज्य व्यवस्था में राज्य के कल्याणकारी कार्य को महत्त्व दिया जाता था। यद्यपि ग्राम स्वराज्य तथा प्राथमिक विकेन्द्रीकरण की पूर्ण सुविधायें उपलब्ध थी परन्तु फिर भी राज्य द्वारा मनुष्य का समस्त मौलिक जीवन नियंत्रित एवम् नियमित किया जाता था। विधि की सर्वोच्चता सर्वमान्य थी। रवीन्द्रनाथ ठाकुर ने शासन के प्रति व्यक्ति की अविश्वास की भावना को महत्त्व दिया और यह माना कि व्यक्ति शासन के प्रति स्वतंत्रता का समर्पण बिना अपनी स्वतंत्रता की रक्षा नहीं कर सकता।

राज्य का प्रतिरोध

महात्मा गांधी ने अहिंसा तथा सत्य की अवधारणाओं पर अत्याचारी राज्य के विचार करने का मार्ग दर्शाया। वे गीता की शान्ति का संदेश देने तथा हिंसा का प्रतिकार करने की मार्गदर्शिका मानते थे। उनके सत्याग्रह संबंधी प्रयोगों पर धीरे-धीरे पारश्चात्य विचारकों का प्रभाव था किन्तु उन्होंने पारश्चात्य जगत में प्रचलित निष्क्रिय-प्रतिरोध के विपरीत सत्याग्रह की मौलिक धारणा को प्रस्तुत किया। गांधीजी ने सेवा तथा आत्म बलिदान को राजनीतिक पद्धति में प्रवेश देकर अहिंसा की प्राचीन धारणा को विश्व में सर्वत्र लोकप्रिय बना दिया। गांधीजी का राजनीतिक दर्शन पारश्चात्य प्रभाव से अछूता नहीं था किन्तु यह पारश्चात्य प्रभाव सीमित ही कहा जा सकता है। गांधीजी पर भारतीय दर्शन का प्रभाव अत्यन्त व्यापक था। उन्होंने भारतीय राजनीतिक चिन्तन में पारश्चात्य राजनीतिक विचारों तथा भारतीय दार्शनिक मूल्यों को समन्वित कर नवीन दृष्टि प्रस्तुत की। एक प्रथम में महात्मा गांधी, रवीन्द्र नाथ ठाकुर, श्रीधरविन्द आदि मनीषियों ने पूर्व तथा पश्चिम के राजनीतिक चिन्तन को सखिलष्ट विचारधारा के रूप में प्रसारित किया। यह उनका समन्वयवादी दृष्टिकोण था। पारश्चात्य प्रभाव का यह प्रथम मही है कि हम भारतीय सामाजिक एवम् राजनीतिक चिन्तकों की मौलिकता तथा भारतीयता के उन पर उठनेवाले प्रभाव को दृष्टि से भ्रूल कर दें। कोई भी विचारक अपने इर्द-गिर्द के परिवरण से प्रभाव से विमुक्त नहीं हो सकता। भारतीय चिन्तन केवल कल की खोज नहीं है। सदियों से चले आ रहे अतन्वरीत विचार प्रवाह का भारतीयों के मानस पर इतना प्रभाव अंकित रहा है कि वे मौलिक चिन्तन की क्षमता में किसी भी पारश्चात्य चिन्तक से पीछे नहीं हैं।

समाजवाद, लोकतंत्र एवम् सर्वोदय

भारतीय राजनीतिक एवम् सामाजिक चिन्तन में समाजवाद, लोकतंत्र तथा सर्वोदय की विचारधारा के उपग्रहों पर पारश्चात्य प्रभाव देखा जा सकता है। भारत में समाजवादी

चिन्तन यूरोपीय समाजवाद के कारण विकसित हुआ। भारतीय समाजवाद अपनी बौद्धिक एवं व्यवहारिक विशेषताओं में पूर्णतया पश्चात्य समाजवाद की प्रतिकृति था। भारत में समाजवाद के प्रवर्तक आचार्य नरेन्द्रदेव, जवाहरलाल नेहरू, जयप्रकाश नारायण तथा राम मनोहर लोहिया ने अपनी समाजवादी विचारधारा पश्चात्य चिन्तन के अनुस्यू विकसित की थी। साम्यवादी तथा फेडियनवादी दोनों ही प्रकार की समाजवादी विचारधारा ने भारतीय चिन्तन को प्रभावित किया। मार्क्स, एजित्ज, वेबम तथा बनाई जा सभी ने भारतीय चिन्तकों को प्रभावित किया और भारत में मार्वी वर्ग-सघर्ष, श्रम के विद्रोह, सामाजिक स्वामित्व तथा समतावादी समाज का वातावरण तैयार हुआ। पश्चात्य प्रभाव के अन्तर्गत भारत में समाजवादी चिन्तन पर विचार विकसित हो हुआ किन्तु कुछ विविष्टताएं इन चिन्तन में अवश्य रही। राम मनोहर लोहिया तथा जवाहरलाल नेहरू ने समाजवाद सम्बन्धी सभी पश्चात्य विचारों को स्वीकार नहीं किया। उन्होंने मानवीयतात्मक दृष्टिकोण से केवल उन्हीं समाजवादी पश्चात्य विचारों को ग्रहण किया जिनसे भारतीय परिदृश्य में समाजवाद स्थापित किया जा सके और परिवर्तन का अनुस्यूकरण न किया जाये। उन्होंने भारतीय मदर्श में समाजवाद को लोकप्रिय बनाया। किन्तु कुछ ऐसे भी विचारक थे जिन्होंने समाजवाद को आलोचना की। राजगोपालाचार्य ने मानवीय प्रकृति तथा राजनीतिक व्यवस्था के आधार पर समाजवाद की आलोचना की। महात्मा गांधी, विनोबा भावे तथा जयप्रकाश नारायण ने पश्चात्य समाजवाद का विचार प्रस्तुत करते हुए सर्वोदय की विचार-धारा का प्रचार किया। सर्वोदय समाजवादी दृष्टि से राज्य के सामुदायिक अधिकार एवं राजनीतिक जीवन में प्रभावशाली दत्त विभा प्राप्त करने का माध्यम था। सर्वोदयवादी राज्य के प्रभाव को नीचिन करने तथा समतावादी समाज की स्थापना करने के विचार को आगे बढ़ाने रहे हैं। समाजवादी चिन्तन में मानववैयर्थता का या घटना विविष्ट महत्त्व है क्योंकि उन्होंने भारत में समाजवाद को प्रारम्भिक स्तर पर स्थापित होने देना या और स्वयं साम्यवादी विचारों में धीन-प्रति होने हुए भी भारत में समाजवादी-मानवीयवादी चिन्तन के प्रचारक रहे।

आधुनिक भारतीय सामाजिक एवं राजनीतिक चिन्तन में लोकतंत्र का महत्त्व पश्चात्य प्रभाव में दिगुणित हो गया है। प्रतिनिधित्वात्मक लोकतंत्र की स्थापना, सदनतन्त्र तथा समानता सम्बन्धी अधिकारों को मांग, बर्तक सत्ताधिकार और पश्चात्य लोकतान्त्रिक प्रयोगों ने भारतीय चिन्तकों को अधिक प्रभावित किया। जीवन सुदृष्टि मिल तथा अन्तर्गत चिन्तन द्वारा लोकतंत्र की विशेषताओं का प्रतिपादन भारतीयों के लिए प्रेरणा का स्रोत रहा है। गांधीजी, जवाहरलाल नेहरू डॉ॰ अम्बेडकर तथा राधाकृष्णन् ने लोकतंत्र को समाज के एक प्रकार के रूप में स्वीकार किया है न कि शासन के प्रकार के रूप में। वे समानता तथा अन्तर्गत पर अन्तर्गत समाज की स्थापना का विचार रखते हैं। डॉ॰ राधाकृष्णन् के अनुसार लोकतंत्र एक राजनीतिक सुविधा (व्यक्त सत्ताधिकार), एक आर्थिक पद्धति (सभी के लिए समानता) तथा जीवन का नैतिकमार्ग (विवेक संगतता) है। नेहरू ने लोकतंत्र का अर्थ समानता में लिया है—समानता पर आधारित समाज। भारत में लोकतंत्र को शासन के प्रकार के रूप में स्वीकारने से स्वीकार किया गया है। अन्तर्गत राज्य के पक्षगत भारत के आन्तरीय प्रतिष्ठानों ने पश्चात्य लोकतान्त्रिक

सत्ताओं का भारत में प्रचलित प्रयोग किया है। जायसवाल तथा जयप्रकाश नारायण ने लोकतंत्र को भारत के लिए नया नहीं माना। उनकी मान्यता है कि ग्राम पंचायतों द्वारा भारत में प्राचीन समय में लोकतंत्र का प्रयोग होता रहा है। भारत में संवैधानिक लोकतंत्र की स्थापना मोन्टेग की 1917 में की गई घोषणा से प्रारम्भ होकर ईश शासन, प्रान्तीय प्रशासन, अधिशासी स्वशासन तथा पूर्ण स्वतंत्रता के रूप में प्रस्तुत हुई है। स्वतंत्रता के पश्चात् 1950 में भारत को पूर्ण संप्रभुता सम्पन्न लोकतान्त्रिक गणराज्य के रूप में घोषित करने का कार्य भारत को पूर्णतया लोकतान्त्रिक बनाने का सफल प्रयास है। सत्तीय लोकतंत्र की स्वीकृति ने प्राधुनिक भारत में पाश्चात्य लोकतंत्र की सार्वभौमिक मान्यताओं को पूर्णतया स्थापित किया है।

प्रो० अण्णादोराय ने प्राधुनिक भारतीय राजनीतिक चिन्तन को पाश्चात्य राजनीति विचारों, भारतीय परम्परा, भारतीय पर्यावरण तथा विश्व की घटनाओं का समिश्रण बताया है। उनके अनुसार राजनीतिक तथा वैश्विक समानता, समाजवाद तथा लोकतंत्र सम्बन्धी विचार मूलतः पाश्चात्य समाज की देन हैं। हमारे चिन्तकों ने जो कि भारत की प्राध्यात्मिक परम्पराओं में पले हुए हैं, वर्तमान भारत की प्राथमिक प्रतिक्रिया के प्रति जागृत रहते हुए उन पाश्चात्य विचारों को भारत की आवश्यकता-नुसार सन्तुलित किया है। उनके अनुसार मूल प्रश्न यह है कि क्या भारतीय आवश्यकताओं तथा पाश्चात्य सम्पत्ता के प्रभाव का समिश्रण राजनीतिक सिद्धान्तों के महत्वपूर्ण प्रश्नों का सन्तोषजनक उत्तर दे सकता है। एक प्रश्न जो कि भारतीय चिन्तकों के समक्ष उपस्थित होता है यह है कि राजनीतिक सगठनों के उद्देश्य क्या हैं और उनकी प्राप्ति कैसे हो सकती है? व्यक्ति अपने श्रेष्ठत्व को प्राप्त करना चाहता है किन्तु राज्य उनकी इस स्वाभाविक चेष्टा में कहां तक सहयोगी बन सकता है? राज्य की सत्ता की प्रकृति क्या है? क्या राज्य व्यक्तियों के विचारों तथा कामों को नियमित करने की शक्ति से सम्पन्न है? क्या व्यक्ति को राज्य के विरुद्ध अधिकार प्राप्त है? राज्य की सत्ता के साथ व्यक्ति की स्वतंत्रता का सम्बन्ध जो कि सामाजिक हित की दृष्टि से हो राजनीतिक सिद्धान्त की एक महत्वपूर्ण समस्या है। अण्णादोराय के अनुसार हमारे देश में अभिजनो की यह एक सामान्य सर्वसम्मत धारणा है कि व्यक्ति का अधिकार स्वयं स्वयं है। राज्य व्यक्ति के व्यक्तित्व के विकास का साधन है, स्वयं साध्य नहीं है। इसका उद्देश्य व्यक्ति को अपनी इच्छानुसार सोचने तथा अपने विचारों की अभिव्यक्ति करने के समर्थ बनाना है ताकि वह बिना किसी बाह्य नियंत्रण के अपने जीवन की नैसर्गिक अँचाईयों तक स्वयं पहुँच सके बशर्ते कि वह अपने समान अन्यो की समान स्वतंत्रता में हस्तक्षेप न करे और अपने निजी स्वार्थों के लिए दूसरों की दुर्बलता का शोषण न करे। उन्होंने तीन प्रश्न अध्ययन की दृष्टि से प्रस्तुत किये हैं—(1) वृहत समाज में राज्य का स्थान (2) समाजवाद का अभिप्राय तथा (3) सहभागी लोकतंत्र की व्यवस्था। सर्वप्रथम समाज में राज्य के स्थान को लेकर गांधीजी के विचारों को महत्ता दी जा सकती है। उन्होंने राज्य को सभी के कल्याण का प्रवर्तक माना है न कि अधिक से अधिक व्यक्तियों के अधिकतम सुख का। गांधीजी ने सीमित सरकार का जो विचार प्रस्तुत किया है वह एक संपूर्ण समाज की दृष्टि से ही व्यक्त किया गया है। मूलतः गांधीजी का सामाजिक आदर्श प्रबुद्ध अराजकतावाद का प्रतीक है। इस

सन्दर्भ में जयप्रकाश नारायण, राजेन्द्रप्रसाद तथा विनोबा भावे के विचार गांधीजी के समान ही हैं। किन्तु अण्णादोराय ने सैद्धान्तिक दृष्टि में इन विचार को चुनौती दी है। उनके अनुसार सामाजिक संगठन के अण्णकनावादी विचार को कैसे भी प्रस्तुत क्यों न किया जाये, व्यक्ति जन्म से ही सामाजिकतायुक्त होने के कारण अपने हितों का सामंजस्य करते हुए सधर्म को टालने का प्रयत्न करेगा। व्यक्ति स्वभाव से बिना किसी बाहरी दबाव के कानून का पालन करता है। एक बार व्यक्ति को आवश्यकता, उसकी आर्थिक असमानताएँ एवम् बाध्यकारी राज्य दूर कर दिये जाये तो सभी व्यक्ति अपनी सामाजिक प्रकृति के अनुरूप व्यवहार करने लगेंगे जैसे कि अधिकतर व्यक्ति आज व्यवहार करते हैं। भय इस बात का है कि अराजकता अराजक समाज में तभी उत्पन्न होगी जब व्यक्ति राज्य की अवस्थिति को ही व्यवस्था के कारण मानने लग जाये। वास्तव में व्यवस्था व्यक्ति स्वयं बनाये रखते हैं। व्यक्तियों के निजी स्वार्थों के कारण ही सधर्म की स्थिति उत्पन्न नहीं होती अपितु समाज की भलाई के लिए कौन से विचार श्रेष्ठ है इसको लेकर भी सधर्म की स्थिति उत्पन्न होती है। नागरिक नियमों का उल्लंघन तथा अपराध केवल निर्धन व्यक्तियों के द्वारा ही नहीं किये जाते अपितु धनी व्यक्तियों द्वारा भी किये जाते हैं। कोई मद्यनिषेध का नैतिकता के आधार पर विरोध करना है तो कोई मद्यनिषेध को अपने हितों पर कुठाराघात करने वाला मानता है। जो गोवध-निषेध के आन्दोलन का समर्थन करत है और उसके लिए पातनाएँ महन करने हैं वे समाज के लिए कौन से विचार अच्छे हैं इस दृष्टि में कुछ भिन्न विचार रखते हैं। प्रत्येक व्यक्ति अपनी आत्मा तथा अपने विवेक के अनुसार अन्य व्यक्तियों से भिन्न विचार रख सकता है। धन, मत्स्य निरपेक्ष न रहकर सापेक्षता का बोध कराना है। मत्स्य के परस्पर विरोधी विचार ठीक उन्ही प्रकार से अपरिहार्य है जिस प्रकार से सामाजिक सधर्मों की स्थिति। धन यह कहना कि राज्य तिरोहित हो जायेगा अत्यधिक आनावादी विचार है। राज्य में अनेकों कमियाँ ही सकती हैं, राज्य शक्ति का अनिश्चित महत्त्व कर सकता है और सर्वाधिकारवादी बन सकता है किन्तु निम्नार्थों द्वारा निषेधित भी हो सकता है। इसके निवारण का उपाय है इसको परिष्कृत करना। जनता तथा शासन दोनों को विकसित करने की आवश्यकता है न कि राज्य की कमियों के कारण राज्य का समापन। परन्तु का यह विचार कि राज्य केवल जीवन के लिए उत्पन्न हुआ है लेकिन वह जीवन को विकसित करने के लिए आज भी बना हुआ है उचित ही प्रतीत होता है। मानवीय प्रकृति सर्वोत्तम तथा विवेक की मिश्रण है। जीवन में महत्कारिणा की आवश्यकता है और उसके लिए शासन राज्य का अत्यावश्यक रूप होने के कारण सामान्य हित में राज्य की बाध्यकारी शक्ति का प्रयोग करता है ताकि समाज में व्यवस्था बनी रहे। शक्ति राज्य का आधार नहीं है। इच्छा, न कि शक्ति राज्य का आधार है। राज्य के कार्य परिस्थितियों की सापेक्षता की दृष्टि में देखे जाने चाहिए। सीमित सरकार का विचार भाग्य जैसे विक्रमशील देश में स्वीकार नहीं किया जा सकता। यदि राज्य के द्वारा मूलभूत आवश्यकताएँ कार्य किये जाने अत्यन्त प्रतीत हों तो उनका स्वागत ही किया जाना चाहिए।

दूसरी समस्या है समाजवाद के अभिप्राय की। भारतीय चिन्तकों ने समाजवाद को पाश्चात्य मान्यता से भिन्न रूप में देखा है। गांधी तथा नेहरू दोनों ही राष्ट्रीयकरण की

नीति को समाजवाद का मूल तत्त्व नहीं मानते। अत्रन्तों राजगोपालाचार्य ने राष्ट्रीयकरण की नीति को दखना तथा स्वतंत्रता का विरोधी माना है। इससे यह समस्या उत्पन्न होती है कि समाजवाद के दो लक्ष्य - समुचित उत्पादन तथा व्यक्तिगत स्वतंत्रता प्राप्त नहीं किये जा सकते। मार्क्सजिनिक उपयोग तथा निजी व्यवसायिकों के मध्य उचित सामंजस्य के बिना समाजवाद का लक्ष्य प्राप्त नहीं हो सकता। एक घोर सारी उद्योगों को राष्ट्रीयकृत करने की आवश्यकता है तो दूसरी घोर अन्य उपयोगी वस्तुओं का उत्पादन निजी क्षेत्र में करने की उपयुक्तता है।

सोसरी समस्या सहभागी लोकात्मक से सद्व्यक्त है। जयप्रकाश नारायण ने नागरिकों को शासन कार्य में सहभागी बनने के लिए प्रेरित किया है। किन्तु निहित स्वार्थों के कारण दलीय व्यवस्था ने लोकात्मक को पक्षघ्न कर दिया है। यह अर्थ है कि व्यक्ति शासन कार्य में रुचि ले किन्तु मूल समस्या यह है कि क्या व्यक्ति आधुनिक समय की उन्नतियों में ऐसा बनने में समर्थ है। यद्यपि नैतिक चर्चितयां लोकतांत्रिक व्यवस्था तथा प्रकृति को व्यवस्थित करती है किन्तु व्यक्ति जब तक अपने जीवन में नैतिक मूल्यों को उतार नहीं लेता तब तक नैतिक मूल्य स्वयं जीवन नहीं हो सकते। अतः व्यक्ति पर लोकात्मक आधारित है। व्यक्ति ही लोकतंत्र की कार्य क्षमता को निर्धारित कर सकता है और लोकात्मक को बनाये रखने में सहयोग दे सकता है।

आधुनिक भारतीय सामाजिक एक राजनीतिक चिन्तन के क्षेत्र का अध्ययन करने के पश्चात् यह प्रश्न गन्तव्यक म उठना स्वामाविक है कि चिन्तन के क्षेत्र में इसका क्या योगदान एक महत्त्व है। इस प्रश्न का उत्तर हम तथ्य पर निर्भर करता है कि हमारे चिन्तन में नितियों मौलिकता है। विगुद्ध भारतीय मूल्यों एवं अनुभवों के आधार पर जो अनुपम विचार आधुनिक भारतीय चिन्तक ने प्रस्तुत किये हैं उनकी गणना डा अण्णादोराय ने इस प्रकार की है :

- (1) पराधीन शक्तियों की सरकारों को भी सहमति, न कि शक्ति, को अपनी सत्ता का आधार बनाना चाहिए।
- (2) स्व-शासन सुशासन से न केवल अंशस्कर ही है, अपितु सुशासन के लिये अत्यावश्यक भी है।
- (3) वाञ्छित माध्य के लिए उचित साधनों को प्राप्त तथा ग्रहण करना चाहिए।
- (4) समाज का उद्देश्य मात्र अधिकतम व्यक्तियों का अधिकतम सुख न होकर प्रत्येक व्यक्ति का कल्याण होना चाहिए।
- (5) उपयुक्त उद्देश्य की प्राप्ति के लिए इच्छाशीलता का परिशीलन, न कि उनकी प्रतिनिधित्व एवं प्रसोमित बुद्धि, आवश्यक है। इसी प्रकार ग्यामकारिता के सिद्धांत के अनुसार धनाढ्य वर्ग को अपने प्रतिरिक्त धन का उपयोग दरिद्रहित में करना चाहिए।
- (6) जहाँ साधारण राजनीतिक तर्क तथा आग्रह-बद्धतियां विफल हो जाती हैं, वहाँ व्यक्तिगत यातना द्वारा इच्छित शुभ-व्यवस्थाएं एवं अन्य व्यक्तियों का सहयोग प्राप्त हो सकता है।
- (7) समाजवादी सिद्धांत को पूंजीवाद तथा साम्यवाद से अपने मूलमूल उद्देश्यों

को उधार लेने के स्थान पर एक स्वशासित दिशा में राजनीतिक एवं प्राथमिक विकेन्द्रीकरण प्राप्त करना चाहिए।²¹

उपरोक्त विचारों से यह स्पष्ट है कि प्रत्येक देश अपनी भावश्यकताओं एवं परिस्थितियों के अनुसार एक निर्धारित मार्ग पर चलना चाहता है। इन कार्य में उस देश के विचारक एवं दार्शनिक अपने चिन्तन द्वारा उसका मार्ग प्रगस्त करते हैं। भारत भी चिन्तन के क्षेत्र में किसी से पीछे नहीं है। हमारे पूर्वज विचारकों के चिन्तन पर ही स्वतंत्र भारत का निर्माण हुआ है। यद्यपि वर्तमान संक्रमणकाल में राजनीतिक एवं सामाजिक जीवन में कई ऐसे तथ्य उभर कर सामने आये हैं, जिनका भावी चिन्तन को समाधान दूँटना है। उदाहरण के लिए भारत में संसदीय लोकतंत्र को मजबूत, चुनावों में भ्रष्टाचार, भ्रष्ट एवं प्रकर्मण्य नौकरशाही, नेतृत्व का धर्मनिरपेक्ष आधार तथा मत्ता-लोपता, पूँजीवादियों द्वारा शोषण, दलीय अधिनायकतंत्र, विदेशी प्रभाव में मौलिकता का ह्रास आदि ऐसी समस्याएँ हैं, जिन्होंने भारत को जर्जरित करना प्रारंभ कर दिया है। गहन अध्ययन, मनन एवं चिन्तन में जन साधारण की रुचि कम होती जा रही है। जीवन का मूल लक्ष्य धन एवं पद हासिल करने की प्रवृत्ति होता जा रहा है। हमें इन समस्याओं का समुचित समाधान आधुनिक भारतीय सामाजिक एवं राजनीतिक चिन्तन ही प्रदान कर सकेगा। इसके लिए हमें चिन्तन के उन पूर्वजों को आत्मसात् करना होगा। हमारे पूर्वज विचारकों से ही हमें नई ज्योति प्राप्त हो सकती है। एक विदेशी लेखक के अनुसार भारतीय चिन्तन में मनु से गांधी तक एक ही विचार सर्वव्याप्त है कि शासक की व्यक्तिगत ईमानदारी तथा नैतिक उत्तरदायित्व ही एक स्थायी शासन स्थापित कर सकते हैं। यदि राज्य में ये गुरा उपलब्ध न हो तो कोई भी प्रशासनिक तकनीक भ्रष्टाचार संगठन की चालबाजी, सर्वधार्मिक उपकरण भ्रष्टाचार संगठन शासन को (नष्ट होने से) नहीं बचा सकते। जहाँ ये गुरा विद्यमान हैं वहाँ ही राजनीति में राज्य का महत्त्व द्वितीय श्रेणी का है।²² निराश होने के स्थान पर आज सबसे अधिक आवश्यकता इस बात की है कि हम पुनः दयानन्द भ्रष्टाचार विवेकानन्द की भाँति उठ कर एक जीवन-मार्ग प्रस्तुत करें और भारतीय चिन्तन को पुनः नैतिकता एवं न्याय के पवित्र आधार पर प्रतिस्थापित करें। □ □

टिप्पणियाँ

1. देखिये पी एन नरवाने, भारत ईश्वर्यन बाट, (एशिया एन्सिलोपिडिया हाउस, बम्बई, 1970) पृष्ठ 8
2. देखिये बाबू बाटू देवनेन (हरारत), बी सोसिटियल इन्वेस्टिग इन इण्डिया, (किंग्स हाव, न्यूजर्सी, 1970), पृ 1
3. देखिये के सन्यायन, इंडिया इन्फोर्मेशन एंड इण्डियन नेशनलिज्म, (भारतीय विद्या भवन, बम्बई, 1972), पृ 20
4. देखिये ताराचन्द्र, हिस्ट्री ऑफ़ बी इंडियन मूवमेंट इन इण्डिया, इण्डियन राइट, (एन्सिलोपिडिया विदीयन, नई दिल्ली, 1977), पृ. 96-97
5. बनिचन्द्र बटवॉ (1838-1894) ने अपने कुप्रसिद्ध उपन्यास अन्तरगत से इसी विचार को आधार बनाया है।
6. देखिये एन एचोपोजी आठ भारत ईश्वर्यन एनोलेज्म (भारतीय विद्या भवन, बम्बई, 1960), पृ 5 पर शारा आई मोरोको द्वारा मन्दन में आई. 1905 में दिने एके काव्य का सम्बन्धित बात।
7. देखिये इंडिया इन्फोर्मेशन एंड इण्डियन नेशनलिज्म, पृ 28

- 8 बी शिवाराव ने इण्डियन बीडम मूवमेन्ट, (ओरिएंट सोसैनी, नई दिल्ली, 1972) में यह व्यक्त किया है कि भारतीय स्वातन्त्र्यसंग्राम में अंग्रेजी भाषियों के प्रति भारतीयों में नाम मात्र की घृणा की परिस्थिति यह रूपन रूप पर आधारित नहीं है। देखिए पृ. 1
- 9 देखिये के सन्धान पृ 39
- 10 बी एम नरवाने, पृ 17
- 11 ए अण्णादोराय ने इण्डियन पोलिटिकल थिंकिंग, (आनसपब्लिशिंग सोसायटी प्रेस, मद्रास, 1971), पृ VII-IX में इस घातका का प्रतिपादन किया है कि चिन्तकों के स्थान पर चिन्तन का अध्ययन ही सांगोपांग है। उनका दृष्टिकोण सन्तुलित है। भारतीय सामाजिक एवं राजनीतिक चिन्तन का गहन अध्ययन इस रूप के आधार पर नहीं किया जा सकता।
- 12 देखिये सत्यानंदप्रकाश, (वैदिक ग्रन्थालय, अजमेर, 1966, संस्करण 34), पृ 128-164
- 13 देखिये स्वामी विवेकानन्द, मार्कम इण्डिया, (मार्कम आधन, बलमोहा, 1956, पाँचवाँ संस्करण), पृ 21-75
- 14 देखिये साजयनराय, बी पोलिटिकल थिंकिंग अफ इण्डिया, (बी डब्ल्यू एडवंस, न्यूयार्क, 1919), पृ 206-207
- 15 बी डी सावरकर, टिबुल्य, (सामाजिक वेद, पूना, 1942) पृ 72-117
- 16 देखिये श्रीअरविन्द, बी आइडियल अफ इंडियन इन्टीटी, (डी अरविन्द सायबेरी, न्यूयार्क, 1950), पृ 399-400
- 17 देखिये रवीन्द्रनाथ टागोर, बी रिसोजन अफ मेल (जाज एलन एण्ड अनविन, सन्दन, 1931), पृ 188
- 18 देखिये रवीन्द्रनाथ टागोर, मेसजनिंग, (मेसजनिंग, सन्दन, 1920), पृ 56
- 19 देखिये एम एन राय, इण्डिया इन ट्रांजिशन, (जे बी टारनेट, ब्रिसेला, 1922),
- 20 नरेन्द्रदेव, सोशियलिज्म एण्ड मेसजल रेवोल्यूशन, (पद्मा पब्लिशिंग, बम्बई, 1946) पृ 77
- 21 अण्णादोराय, इण्डियन पोलिटिकल थिंकिंग, पृ 151-152
- 22 देखिये बी मेकजी ब्राउन, बी ह्याडट अफ इण्डियन पोलिटिकल थिंकिंग, क्रोन अफ दू वर्ल्ड, (बिबी पब्लिशिंग हाउस बम्बई, 1964 भारतीय संस्करण), पृ 161

राजा राममोहन राय (1772-1833)

राजा राममोहन राय का जन्म 1772¹ में बंगाल के राधा नगर में हुआ था। उनकी मृत्यु सितम्बर 27, 1833 के दिन ट्रिम्बल (इंग्लैण्ड) में हुई। राममोहन राय सदैव ईश्वरीय तत्त्व की एकता में विश्वास रखते थे। वे कई भाषाओं के ज्ञाता थे। धर्म एवं दर्शन के क्षेत्र में विशेष ज्ञान प्राप्त कर उन्होंने सर्वप्रथम विदेशी धर्मों का भारतीय धर्मों के साथ तुलनात्मक अध्ययन प्रारम्भ किया। वे इस्लाम, बौद्ध धर्म, हिन्दू धर्म तथा ईसाई धर्म के मध्ये मध्येता थे। किन्तु इन सब धर्मों में वे ईसाई धर्म के प्रति उनका विशेष लगाव रहा। इसी कारण उन्होंने पीछे और हिन्दू भाषाएँ सीखीं। हिन्दू-शास्त्रों का उनका ज्ञान बहुत अनर्गल था। उन्होंने वेदों के स्थान पर उपनिषदों को ही अपने अध्ययन का आधार बनाया था। उनका एकेश्वरवाद एवं सृष्टिसूत्रा-विरोधी रचना चाहे प्रारम्भिक स्तर पर ईसाई एवं इस्लाम धर्म से प्रभावित मान लिया जाय, किन्तु अन्ततोगत्वा यह उपनिषदों का ही प्रभाव था। उन्होंने "ब्रह्म" की महिमा पहचान कर एक भद्रती के रूप में 'ब्रह्मसमाज' की स्थापना की थी।

सोलह वर्ष की किशोर अवस्था में उन्होंने फारसी-भाषा में सृष्टि-सूत्रा के विरोध में एक पुस्तिका प्रकाशित की। अपने पिता के साथ तनावपूर्ण सम्बन्धों के कारण वे घर छोड़ कर देग-घनरा के लिए निकल पड़े। इसी दौरान वे त्रिम्बल भी गये और वहाँ बौद्ध तानाओं के सम्पर्क में आये और बौद्ध धर्म का ज्ञान प्राप्त किया। पिता की मृत्यु के बाद 1830 में नुर्गोदाबाद नौटे और वहाँ कई वर्षों तक इन्ट द्रष्टिया कम्पनी में दीवान के पद पर काम करते रहे। उस समय दीवान का पद कम्पनी-शासन की दृष्टि से बिल्को मानवीय की मिलने वाला सर्वोच्च पद माना जाता था क्योंकि दीवान का पद इम्पनायक, जिनाधीन एवं न्यायाधीन तीनों पदों का एकीकृत रूप था। दीवान के पद पर रहते हुए वे जॉन रिग्वी के सम्पर्क में आये (जो उनका वरिष्ठ अधिकारी था) और इस सम्पर्क के कारण वे फ़ारसी भाषा में लिखने एवं बोलने में पारंगत हो गये। इस बीच उन्हें दस हजार रुपये वार्षिक आय का बोर्डि गुप्त स्रोत प्राप्त हुआ जिससे वे 1814 में कम्पनी की सेवा छोड़कर स्वतन्त्र जीवन व्यतीत करने के लिए बलबस्ता में दस गये।

राजा राममोहन राय ने धर्म-सुधार, सामाजिक पुनर्निर्माण एवं शिक्षा के क्षेत्र में उत्तम कार्य किया। बी. मन्मोहन के अनुसार प्राथमिक भाग्य में साम्प्रतिक चिन्तन का ग्रन्थ राजा राममोहन राय से ठीक उन्नी वर्ष प्रारम्भ होता है जिन पाश्चात्य साहित्यिक चिन्तन का प्रतिहास प्रस्तुत है।² उन्होंने राजा राममोहन राय को प्राथमिक साहित्यिक आन्दोलन का जनक माना है। वे सर्वसाधारण आन्दोलन के सूत्रगतकर्ता माने जाते हैं।

मिम मोफिया होवमन कोलेट ने राजा राममोहन राय को नव भारत का पैगम्बर कहा है।¹³ राजा राममोहन राय ने देश में नये राजनीतिक जीवन का प्राग्भ्य किया। जनता के अधिकारों तथा उनकी कठिनाइयों को सामान के समक्ष प्रस्तुत करने के साथ-साथ उसमें जनता के प्रति उत्तरदायित्व को भी जागृत करने में सहायता दी। सर्व प्रथम उन्होंने ही नागरिक अधिकारों के पक्ष में तत्कालीन गवर्नर जनरल एडम को प्रेम-विरोधी नीति को सर्वोच्च न्यायालय में 31 मार्च 1823 के दिन चुनौती दी थी।

राजा राममोहन राय ने धर्मों का तुलनात्मक अध्ययन प्राग्भ्य किया तथा एक ग्रीक सच्चे वेदान्ती के रूप में ईसाई मिशनरिया का प्रभाव बढ़ने में रोकता हुआ दूसरी ओर प्रकृतवादी भारतीय दर्शन की परम्परा को पुनर्जीवित किया। उनका दार्शनिक दृष्टिकोण केवल पारलौकिक चिन्तन में निर्यात नहीं रहा। वे उच्च कोटि के राजनीतिक विचारक एवं ह्मिटा थे। 1821 में संवाद कौमुदी पत्रिका के प्रारम्भ द्वारा उन्होंने वर्षों से सुप्त राजनीतिक चिन्तन को एक नयी दिशा प्रदान की तथा इसके माध्यम में भारतीयों के प्रारम्भिक राजनीतिक अधिकारों की मांग प्रस्तुत की। भारत की न्यायिक एवं राजस्व सम्बन्धी पद्धतियाँ में सुधार के लिए उन्होंने जो जापन इंग्लैण्ड प्रेषित किया वह एक ह्मिटा बन गया। इस जापन के न्यायिक व्यवस्था में ज्यूरी द्वारा सुनवाई, भारतीय न्यायिक पदाधिकारियों तथा सम्मिलित न्यायाधीशों की नियुक्ति और शैवानी एवं फौजदारी दंड-संहिता आदि की मांग प्रस्तुत की गई थी। 1833 के भारतीय सुधार-अधिनियम ने राजा राममोहन राय के सुझावों एवं मांगों की कुछ सीमा तक पूर्ति की।

उन्होंने हिन्दू धर्म में व्याप्त कुरीतियों एवं छद्म आचरण को लनकारा और भारत में समाज-सुधार-साम्प्रदाय का सूत्रपात किया। किन्तु समाज-सुधार के काम से राजा राममोहन राय मुन्मुष्ट नहीं हुए। उन्होंने समाज-सुधार के कामों को राजनीतिक जागृति में भी जोड़ा। धरने एक पत्र में उन्होंने यह मत व्यक्त किया कि हिन्दू-धर्मावलम्बियों का धार्मिक व्यवहार उन्मत्त रूप में राजनीतिक हितों की दृष्टि में विमुक्त कर रहा है। जाति-व्यवस्था ने हिन्दू समाज को घायल बना दिया है। धरनेक धार्मिक विधियों एवं धार्मिक संस्कारों की सकीर्णता ने उनकी ऐतना का भंग कर दिया है। आवश्यकतत इस बात की है कि हिन्दू-समाज में सुधार इस प्रकार से किया जाय कि वे अपने राजनीतिक महत्त्व को समझ सकें।¹⁴ इस प्रकार राजा राममोहन राय ने एक युगदृष्टा के रूप में राष्ट्रीयता एवं लोक-न्याय के विचारों को धर्म, समाज-सुधार एवं राजनीतिक विकास से सम्बन्धित कर दिखाया। किन्तु इनका यह तात्पर्य नहीं है कि राजा राममोहन राय केवल हिन्दू पुनरुत्थान के प्रतीक थे। वे अर्न्त में धर्म-निरपेक्षतावादी थे। प्रमाण के रूप में एक ओपडी पत्र का वह हास्य-रूपक उद्धृत किया जा सकता है जिसमें राजा राममोहन राय को भारत का गवर्नर जनरल बनाने का सुझाव दिया गया था और यह लिखा गया था कि 'राजा राममोहन राय न हिन्दू हैं न मुसलमान हैं, न ईसाई हैं और ऐसी स्थिति में वे निष्पक्षता से गवर्नर जनरल का कार्यभार सम्भाल सकते हैं'।¹⁵ इससे यह स्पष्ट है कि स्वयं अंग्रेज उन्हें एक निष्पक्ष भारतीय के रूप में मानते थे।

राजा राममोहन राय न राजनीतिक समस्याओं के व्यवहारिक समाधान के लिए ऐतिहासिक पद्धति का प्रयोग किया। भारतीय इतिहास के कुशाग्र विद्वान के रूप में

उन्होंने यह मठ व्यक्त किया कि भारत में ईसा के लगभग दो हजार वर्ष पूर्व से ही सवैधानिक शासन-व्यवस्था प्रचलित थी, जिसने ब्राह्मणों का कार्य विधि-निर्माण करने का था तथा क्षत्रिय प्रशासक के रूप में था। ब्राह्मणों ने विधि-निर्माण का कार्य स्वेच्छाचारिता से न करके लोकमत के आधार पर किया था। ब्राह्मणों ने क्षत्रियों की निरकुशता पर भी नियंत्रण बनाये रखा। किन्तु जैसे ही ब्राह्मणों ने पद-तोनुपेता के कारण सत्ता क्षत्रियों को समर्पित कर दी वैसे ही क्षत्रियों ने कार्यपालिका तथा व्यवस्थापिका-सम्बन्धी कार्य अपने हाथ में केन्द्रित कर निरकुशता का प्रारम्भ किया। गजनी तथा गौरी ने राजपूतों के सामरिक बलह का लाभ उठा कर भारतीयों की पराधीन बना दिया। राजा राममोहन राय के अनुसार निरकुशता के अनावा भारतीय राजाओं की प्रायमी फूट तथा बाधरता, युद्ध-बीशल की कमी तथा जनता में देशभक्ति के अभाव ने भारत को अहिंसा के मार्ग की ओर प्रवृत्त कर गुलामी की बेड़ियों में जकड़ दिया। राजा राममोहन राय न केवल भारतीय इतिहास के ज्ञाता थे अपितु यूरोप तथा अमेरिका के इतिहास का भी उन्हें अच्छा ज्ञान था। उनकी सनन्द रचनाओं में यह ऐतिहासिक अनुभव परिलक्षित होता है। निम्नलिखित कृतियों से उनके राजनीतिक विचारों का पता चलता है

1. हिन्दू-उत्तराधिकार-ज्ञान के अनुसार मित्रों के प्राचीन अधिकारों पर कृत्रिम श्राधुनिक प्रतिभ्रम सम्बन्धी सक्षिप्त टिप्पणिया (1822);
2. प्रेस-निर्भर के विरुद्ध सर्वोच्च न्यायालय एवं मन्त्राट् को याचिका (1823);
3. अफेजी शिक्षा पर सार्ड एन्टर्स्ट के नाम एक पत्र (1823);
4. ईसाई जनता के नाम सन्तिन घोष (1823);
5. प्राचीन एवं श्राधुनिक सीमाओं का सक्षिप्त विवरण तथा भारत का इतिहास (1832);
6. भारत की न्यायिक एवं राजस्व-व्यवस्था आदि पर प्रश्नोत्तर (1832);
7. यूरोपवासियों को भारत में बसाने सम्बन्धी विचार (1831);
8. पत्र एवं भाषण आदि।⁶

राजा राममोहन राय की उपर्युक्त रचनाओं में उनका यथार्थवादी व्यक्तित्व मनकता है। वे अंग्रेजी राज्य से उत्पन्न लाभों के प्रदानक थे फिर भी वे भारत में विधि के शासन की स्थापना के लिए तथा प्रजा को राजनीतिक अधिकार दिलाने के लिए निरन्तर प्रयत्नशील रहे। उन्हें सामीर्य भारत की अज्ञानता तथा जनता की शासन के प्रति अन्धनस्वता पर शोक होता था। वे इस मौक पर हठ रहे कि योग्य एक अनुभव-प्राप्त भारतीयों को होने चाहिए उत्तरदायित्वपूर्ण पदों पर नियुक्त किया जाये ताकि उनमें शासन से सम्बन्धित होने की भावना का उदय हो। इन सन्दर्भ में विमान बिहारी मजूमदार ने लिखा है कि राजा राममोहन राय के लेखों में 'स्वतन्त्रता का जन्म सिद्ध अधिकार' या 'प्राकृतिक अधिकारों' का उन्मुख न मिलना विस्मयकारी है, क्योंकि जो व्यक्ति धर्म की द्वितीय प्राप्ति, अमेरिका तथा फ्रांस के अधिकारों के घोषणापत्रों में पूर्ण भवि रचता हो वह अपने ही देश में स्वतन्त्रता का नारा बुन्द न करे, यह विचित्र बात है। किन्तु राजा राममोहन राय का इस प्रकार का व्यवहार किसी ओर लक्ष्य को प्रभावित करता है और वह यह है कि वे अपनी सामाजिक कृति के कारण अन्तिमकारियों को भारेबायी से दूर रख रहे

स्थापित करना चाहते थे कि कर्तव्यों से ही अधिकार प्राप्त होने है और अधिकार राज्य से प्राप्त-पलंग होकर प्राप्त नहीं हो सकते। इस सदर्भ में बंगाल हुकाए के सपाइज जेम्स मदर्लैंड की यह मान्यता थी कि राजा राममोहन राम मछवि राजनीति में गणतन्त्रवादी नहीं थे, फिर भी वे गिद्धांत रूप में गणतन्त्रवाद की स्वीकार करते हुए अमेरिका में गणतन्त्र की मकलता से प्रत्यधिक प्रभावित थे।⁷

राजा राममोहन राम के विचारों पर मोन्टेको, ब्रेक्स्टन तथा बेंचम की छाप स्पष्टतः दिखाई देती है। मोन्टेको के प्रभाव में उन्होंने शक्ति-पृषककरण तथा विधि के शासन को स्वीकार किया और अपने लेखों में इनका बारम्बार उल्लेख किया। इसी प्रकार बेंचम के शासन, नैतिकता एवं व्यवस्थापन सम्बन्धी विचारों का इन पर प्रभाव पड़ा। बेंचम के ममान राजा राममोहन राम ने भी प्राकृतिक अधिकारों के सिद्धान्त का तिरस्कार किया। बेंचम के प्रभाव में राजा राममोहन राम ने भारत में दीवानी तथा फौजदारी दंड-महिला निर्मित करने की जोरदार मांग प्रस्तुत की। बानून तथा नैतिकता के अन्तर्गत एक उपयोगितावाद में सम्बद्ध सिद्धान्त भी राजा ने बेंचम के प्रभाव में स्वीकार किये।⁸ इन्हीं प्राधारों पर उन्होंने सती-प्रथा की समाप्ति का प्रान्दोलन भारत में चलाया था। किन्तु कुछ वर्षों में वे बेंचम से भिन्न विचार भी रखते थे। वे बेंचम से इन विचार से सहमत नहीं थे कि मानव मान की समान आवश्यकताएँ होती हैं तथा इन अर्थ में सभी मानव समान हैं। राजा का यह अभिमत था कि भारत की जनता के लिए वे ही नियम तथा बानून उपयुक्त हैं जो कि यहाँ की मान्यताओं, रीतिरिवाजों तथा परिस्थितियों से मेल खाते हैं।⁹ बेंचम के बाद ब्रेक्स्टन का राजा राममोहनराम पर प्रभाव पड़ा। अंग्रेजी सविधान की गूढ़ त्रिशिष्टताओं का ज्ञान प्राप्त कर राजा राममोहन राम ने भारत में नागरिक स्वतंत्रता की मांग प्रस्तुत की। सत्वादीन भारत की स्थिति को देखते हुए राजा राममोहन राम ने भारत की राजनीतिक स्वतंत्रता की मांग प्रस्तुत न करके ग्याय, जीवन की सुरक्षा तथा सम्पत्ति सम्बन्धी व्यक्तिगत स्वतंत्रता की बात कही।¹⁰ राजा राममोहनराम से बेंचम की व्यक्तिगत सेंट लन्दन में हुई थी। बेंचम ने राजा राममोहन राम को "प्रत्यक्ष प्रशमित तथा मानवता की सेवा में रत प्रिय स्नेही सहयोगी" वाक्य से सम्बोधित किया।¹¹ त्रिटिषा समाजवाद के पिता रोबर्ट ओवेन के राजा को सभाजवादी मनाने के समस्त तर्क विफल रहे। ओवेन प्रोधित मुद्रा लिये लौट पड़े।¹²

राजा राममोहन राम प्रारम्भ से ही भारत में अंग्रेजी शासन के प्रशासन नहीं थे। उन्हें प्रारम्भ में अंग्रेजी शासन के प्रति घोर घृणा थी, किन्तु शनैः शनैः जब उन्हें यह अनुभूति हुई कि अंग्रेजी शासन चाहे विदेशी शासन क्यों न हो भारतीयों की शीघ्र उन्नति का कारक बनेगा, तब से वे 'अंग्रेजी शासन के प्रशासक बन गये'।¹³ इस पर भी उनके उत्कट देश-प्रेम ने भारत में अंग्रेजी शासन को केवल चांसीत वर्षों अर्थात् उन्नीसवीं शताब्दी के तृतीय चरण तक के लिए ही स्वीकार किया ताकि बाद में स्वयं भारतीय अपने भाग्य का निर्माण कर सकें।¹⁴ विपिन चन्द्र पाल ने राजा को इसी सन्दर्भ में राजनीति में स्वतंत्रता-प्रान्दोलन का प्रारम्भ कहा है।¹⁵

राजा राममोहन राम ने 1823 में अंग्रेजी सरकार द्वारा एक संहत-बालेज खोलने का प्रस्ताव का पुरजोर विरोध किया। वे संहत-बालेज के स्थान पर अंग्रेजी भाषा के

माध्यम से गणित, दर्शन शास्त्र, रसायन शास्त्र, जीव शास्त्र आदि विज्ञानों के अध्ययन के लिए एक उदार एवं जागृत शिक्षा-पद्धति युक्त महाविद्यालय की मांग कर रहे थे। उनके अनुसार संस्कृत-शिक्षा पद्धति ने देश को अघकार के गर्त में डुबो दिया था, अतः संस्कृत के स्थान पर पाश्चात्य शिक्षा-व्यवस्था का उन्होंने समर्थन किया और इसके लिए विदेशों में शिक्षा-प्राप्त शिक्षकों तथा पुस्तकों आदि की मांग की।¹⁶ किन्तु इसका यह तात्पर्य नहीं है कि राजा राममोहन राय पाश्चात्य रंग में रंगे भारतीय थे, जिन्हें हर वस्तु पाश्चात्य रंग के अनुरूप ही स्वीकार्य थी। राजा राममोहन राय ने भारतीयता का त्याग नहीं किया था। उनका विरोध भारतीयकरण की विवृत्तियों में ही था। इसी कारण उन्होंने मूर्ति पूजा का भी विरोध किया था। वे पुनरभ्युदयवादी नहीं थे। प्राधुनिकता के प्रभाव में उन्होंने धार्मिक सहिष्णुता का मार्ग चुना। वे ईसाइयों के विरुद्ध नहीं थे, बल्कि उन्हें सहयोग देने की मांग करते थे ताकि दोनों धर्मों में सौहार्द स्थापित हो सके। यदि मिशनरियों द्वारा धर्म-परिवर्तन का कृत्य हो रहा हो तब भी हिन्दुओं को उनकी भ्रजानता पर सहानुभूति ही प्रदर्शित करनी चाहिए।¹⁷ ऐसी उनकी मान्यता थी।

राजा राममोहन राय के राजनीतिक विचार

राजा राममोहन राय का स्वातन्त्र्य-प्रेम उनके राजनीतिक विचारों का स्रोत था। एक सच्चे भारतीय के रूप में राजा राममोहन राय ने विचार-स्वातन्त्र्य की मानव का परमाधिकार माना। पाश्चात्य विचारदर्शन के अध्ययन ने उनके इस विश्वास को और भी प्रमाणित कर दिया। वे विश्वमानवता के हितचिन्तक थे और उदारवाद से प्रभावित थे। राष्ट्रवाद के सर्वांगीण विचार से प्रसन्न न होकर उन्होंने अपना अन्तर्राष्ट्रीय दृष्टिकोण सर्वत्र बनाये रखा। स्पेन में सर्वधार्मिक सरकार की स्थापना का समाचार प्राप्त होते ही राजा राममोहन राय ने कलकत्ता के ठाठन हाल में एक सार्वजनिक भोज आयोजित किया। फ्रान्स की द्वितीय शान्ति का उन्होंने अभिवादन किया। नेपल्स की सर्वधार्मिक सरकार के पतन पर वे अत्यन्त विभ्र हो उठे थे। यह सब उनके लोकतान्त्रिक विश्वास का प्रतीक था। 1832 के भारत-मुधार-प्रधिनियम को उन्होंने विश्व की स्वतन्त्रता-प्रेमी जनता की विजय माना था।¹⁸

राजा का विधिशास्त्र सम्बन्धी ज्ञान गहन था। उन्होंने विधि की रीति-रिवाजों एवं सामाजिक मान्यताओं से सम्बन्धित माना था। उनके अनुसार विधि का प्राणार बालान्तर से बसी या रही सामाजिक मान्यताएं होती हैं, जो समय या वर सम्प्रदाय द्वारा विधि में परिवर्तित कर दी जाती हैं। इसके परवान् सम्प्रदाय द्वारा विधि में प्रावश्यक हेर-फेर किया जा सकता है और वह मान्य भी है। किन्तु वे मान्य विधियों में श्रेष्ठ्याचारिता अन्य परिवर्तन के अक्षयानी नहीं थे। यदि प्रचलित विधि तर्क सम्मत है तथा जनहितकारी है तो कोई कारण नहीं कि उसकी मान्यता सामन द्वारा समाप्त कर दी जाये। यदि वह अन्यायपूर्ण है तो चाहे किन्ती भी पुरानी मान्यता क्यों न हो वह निरस्त की जा सकती है। राजा का यह मत न्याय शास्त्र की विनियमान्मक एवं ऐतिहासिक पद्धतियों का समीचीन सामञ्जस्य था। फ्रास्टिन ने भी इसी प्रकार का विचार न्यायशास्त्र के सन्दर्भ में प्रकट किया था। फ्रास्टिन से पूर्व राजा राममोहन राय ने कानून तथा नैतिकता का अन्तर प्रस्तुत किया।¹⁹ राजा राममोहन राय ने हिन्दू-उत्तराधिकार-कानून के सन्दर्भ में जोमुतबाहन द्वारा निश्चित शायभाग का सन्दर्भ देते हुए यह स्थापित

किया कि बिना कंपनी सम्पत्ति को धपने पुत्रों से मनाह लिये बिना बच सकता है धपवा रहन रख सकता है। राजा राममोहन राय का यह मन था कि कानून की दृष्टि से यह उचित है, किन्तु नैतिकता की दृष्टि से परिवार के अन्य सदस्यों को सम्पत्ति से वंचित करना उचित नहीं है। किन्तु कानून और नैतिकता अलग-अलग हैं; कुछ नैतिक नियम कानून से भी अधिक बाध्यकारी होते हैं तो कुछ कानून भी नैतिक नियमों से अधिक प्रभावशील होत हैं। अन्न में उन्होंने यह माना कि कानून चाहे नैतिक हो धपवा न हो फिर भी हमें उनका पालन करना चाहिए। राजा राममोहन राय कानून के सम्दर्भ में उपयोगितावादी नहीं थे। उनकी विधिशास्त्र में दक्षता ने उन्हें अन्याय का विरोध करने में सहायता दी। उन्होंने विधि के क्षेत्र में गवर्नर-जनरल द्वारा बनाये गये कानूनों को उचित नहीं माना। उनका यह तर्क था कि भारत पर शासन करने की अन्तिम सम्प्रभु शक्ति-स-समद-सम्राट् में निहित है। हमनि ए वे चाहते थे कि स-समद-सम्राट् ही भारत के लिए कानून पारित करे न कि गवर्नर-जनरल।²⁰ वे विवेकयुक्त कानून के समर्थक थे और इस कारण उन्होंने ईस्टइण्डिया-कम्पनी के मनमाने शासन को अमान्यता की। राजा राममोहन-राय शक्ति पृथक्करण के सिद्धान्त के अनुयायी थे। उन्होंने कम्पनी-शासन में कार्यपालिका तथा विधायी शक्तियों का एकीकृत रूप स्वीकार नहीं किया। किन्तु राजा राममोहन राय भारत में कम्पनी-शासन के स्थान पर ब्रिटिश शासन को स्थापित करने के पक्षपाती नहीं थे। उनके अनुसार कम्पनी-शासन जहाँ भीमित सरकार का प्रतीक था, वहाँ ब्रिटिश शासन पूर्ण निरकुशता का परिचायक था। वे इस बात में अक्षय सहमत थे कि दोहरी शासन-व्यवस्था स्थापित हो तो ज्यादा अच्छा है ताकि अवरोध एवं अन्तुलन बना रह सके। उनका सुझाव इंग्लैण्ड द्वारा व्यवस्थापन करने तथा कम्पनी-शासन द्वारा उन्हें क्रिष्णित करने का था। राजा राममोहन राय ने प्रेस की स्वतन्त्रता का समर्थन किया। प्रेस की स्वतन्त्रता का समर्थन अक्टो कानूनों के निर्माण की दृष्टि से किया गया था। उन्होंने यह सुझाव रखा कि भारतीय जनता को कंपनी समस्याएँ शासन तक प्रस्तुत करने का अधिकार होना चाहिए। प्रेस के द्वारा यह काम सरसता से हो सकता है और सरकार जनता की इच्छा सुगमता से जान कर सकती है।²¹ इसी तरह से प्रेस के माध्यम से जनता की शिकायतें सरकार तक पहुँच सकती हैं और सरकार उनका हल ढूँढ कर जन-विद्रोह की बढिन स्थिति को टाल सकती है। प्रेस की स्वतन्त्रता से जनता भारत-सरकार की कुटिल नीतियों के विरोध में ब्रिटिश जनता से न्याय की मांग कर सकती हैं। इतना ही नहीं प्रेस-स्वतन्त्रता कम्पनी-शासन की सफलताओं का मापदण्ड भी होगी। राजा राममोहन राय ने प्रेस की स्वतन्त्रता के साथ-साथ जनहित में यह मांग भी की, कि भारत को वास्तविक स्थिति का ज्ञान करने के लिए समय-समय पर जांच-आयोगों की नियुक्ति की जाये ताकि अच्छे कानूनों की सहाय में अभिवृद्धि हो। राजा दत्तने से ही सन्तुष्ट न हुए, उन्होंने यह भी सुझाव दिया कि बुद्धिजीवियों तथा सम्प्रान्त वर्ग के भारतीयों के सुझाव भी कानून बनाते समय कम्पनी-शासन द्वारा प्राप्त किये जाये। जो कानून कम्पनी शासन निर्मित करे उसे इंग्लैण्ड की ससद तथा कम्पनी के निदेशकों के सामने प्रस्तुत किया जाये। ससद की स्थायी समिति द्वारा इस कार्य को अन्तिम रूप दिया जाये।²² राजा राममोहन राय ने भारत में विधायी परिषद् की स्थापना का सुझाव ठीक नहीं माना, क्योंकि उनके विचारों

से भारत में विद्यापीठ परिषद् की स्थापना से कार्यपालिका एवं न्यायपालिका से सम्बन्धित अधिकारी वगैरह अपना अधिकार-क्षेत्र भी विस्तृत कर लेगा तथा नाम मात्र के लिए कतिपय भारतीयों का मनोवशत उन्हें कोई विशेष जक्ति प्रदान नहीं करेगा। अतः वे विद्यापीठ परिषद् के स्थान पर उच्चवर्ग के भारतीयों द्वारा शासन को मलाह दी जाने की मांग प्रस्तुत कर रहे थे।²¹

प्रेस की स्वतन्त्रता के सम्बन्ध में राजा राममोहन राय की मांग मूलतः पात्रिक पत्रिकाओं पर कम्पनीशासन द्वारा लगायी गयी रक्षावट को दूर करने के सम्बन्ध में थी, किन्तु शर्तः शर्तः उनको यह मांग सर्वव्यापी हो गयी। उन्होंने यह विचार प्रस्तुत किया कि चूंकि भारत की शासन-व्यवस्था प्रतिनिधि शासन के सिद्धान्त पर आधारित नहीं थी, ऐसी स्थिति में प्रेस भी स्वतन्त्रता प्राप्त कर लेनी चाहिए ताकि इस माध्यम सेवाद-विवाद की स्वतन्त्रता प्राप्त हो सके। उनके अनुसार प्रेस की स्वतन्त्रता ने विश्व के किसी भी भाग में ज्ञान को कभी जन्म नहीं दिया। ज्ञानिया वही हुई हैं, जहाँ निरंकुश शासन ने जनता को अज्ञान के अंधकार में रखा है। उनके अनुसार भारत में प्रेस की स्वतन्त्रता से, शासन की आलोचना में पत्रिक शासन के पक्ष का समर्थन हुआ है और निश्चितवर्ग अरबों को सामाजिक सम्भले के स्थान पर मुक्तिदाता के रूप में मानने लगा है। इस पर भी यदि शासन धारदस्त न हो तो वह प्रेस की स्वतन्त्रता पर उचित बाधनी प्रतिबन्ध लगा सकता है ताकि शासन को किसी प्रकार का भय न रहे। यद्यपि राजा की प्रेस की स्वतन्त्रता सम्बन्धी मांगें दलील समकल ही रहीं, फिर भी उनके द्वारा उठाई गयी यह आवाज इन नरक का प्रतीक थी कि वे पत्रिकारहित की स्वतन्त्रता को रूढ़ करना उचित नहीं मानते थे।²²

राजा राममोहन राय व्यक्तिवाद समवा राज्य द्वारा वम से कम हस्तक्षेप के अनुगामी नहीं थे। उन्होंने शासन के कार्यक्षेत्र को पत्रिक से पत्रिक व्यापक बनाने के विचार को समर्थन दिया। वे कम्पनीशासन को भारत की सामाजिक, नैतिक, सांस्कृतिक, राजनीतिक, आर्थिक तथा शैक्षिक उन्नति के लिए प्रोत्साहित करना चाहते थे। उन्होंने शासन द्वारा धर्म-सुधार के कार्य को करने की भी अनुमति दे दी थी, ताकि धर्म एवं प्रामाणिक कृत्यों पर शासन द्वारा निबन्धन स्थापित कर सके। उनके अनुसार भारत में प्रचलित अत्याधुनिक सामाजिक व्यवहार को शासन को आका से ही नियन्त्रित एवं नियमित किया जा सकता था। शासन के प्रकार के सम्बन्ध में राजा राममोहन राय का विचार सीमित या सर्वोपनिवेश राजतन्त्र के पक्ष में था। वे न तो कुलीनतन्त्र के पक्षपाती थे और न पूर्ण प्रजातन्त्र के। प्रजातन्त्र के सम्बन्ध में उनका यह विचार था कि समस्त जनता को शासन-कार्य से सम्बन्धित करना उचित नहीं है। प्रायः सामान्य जनता शासन के नियमों तथा कार्यप्रणाली में हस्तक्षेप नहीं करती। ऐसी स्थिति में प्रजातन्त्र निजो स्वार्थों की पूर्ति का माध्यम बन जाता है। पूर्ण राजतन्त्र का भी उन्होंने प्रतिहार किया। उन्हें किसी एक शासन में सम्पूर्ण शक्ति केन्द्रित करना उचित नहीं प्रतीत होता था। ऐसा शासन जनता के साथ घिसवाह कर सकता है तथा निरंकुशता का प्रतीक बन सकता है। उन्होंने कुलीनतन्त्र को भी इसलिए अनुचित बताया कि इसमें जहाँ शक्ति व्यक्तियों को शासन का साम प्रदान हो सकता था, वहाँ अन्य व्यक्तियों में ईर्ष्या-द्वेष की भावना उत्पन्न सकती थी। इन तरह कुलीनतन्त्र में निरंकुश राजतन्त्र तथा अनियन्त्रित

प्रजातन्त्र दोनों की ही बुराईया प्रगट होती थी।²⁵

राजा राममोहन राय के सामाजिक विचार

राजा राममोहन राय आधुनिक भारत के स्त्री-स्वातन्त्र्य के अध्वरू माने जा सकते हैं। उन्होंने स्त्रियों को पुरुषों के समान अधिकार दिलाने का पुरजोर प्रयत्न किया। वे स्त्रियों को हीन दृष्टि से देखने वालों के हम तक से सहमत नहीं थे कि स्त्रियों का ज्ञान सीमित होता है। उनका यह विश्वास था कि जब स्त्रियों को शिक्षा से वंचित रखा जाता है तो फिर उनके ज्ञान को सङ्कुचित बताने का प्रयत्न अनुचित ही नहीं बरन् प्रत्यापपूर्ण भी है। वे भारतीय स्त्रियों को लीलावती, गार्गी, मैत्रेयी आदि के समान विदुषी बनने की प्रेरणा देते थे। राजा स्त्रियों के आर्थिक अधिकारों के भी सहाय समर्थक थे। उन्होंने हिन्दू उत्तराधिकार कानून के मन्वर्ग में पुरुषों को पिता की सम्पत्ति का एक चौथाई भाग देने का समर्थन किया। उन्हीं के सङ्ग्रहणों से भारत में सती-प्रथा पर कानूनी प्रतिबन्ध लगाने का मार्ग प्रशस्त हुआ। उन्होंने सती-प्रथा को अत्यन्त क्रूर कृत्य बनाते हुए यह दावा किया कि भारत के जिनो भी धर्मशास्त्र के अनुसार सती-प्रथा स्वीकार्य नहीं है। उन्होंने सामाजिक न्याय के मन्वर्ग में स्त्रियों पर पुरुषों के प्रत्याचार का घोर विरोध किया। वे चाहते थे कि सरकार ऐसा कानून पारित करे जिससे कोई भी पुरुष एक पत्नी के रहने हुए दूसरा विवाह न कर सके। उन्होंने जाति-भेदवस्था का भी घोर विरोध किया और इसे हिन्दू-जाति का लव बनाया। वे स्वयं अन्तर्जातीय विवाह के पक्ष में थे। शास्त्र का आधार प्रस्तुत करते हुए उन्होंने शैव विवाह-पद्धति का समर्थन किया, जिसमें उच्च, बर्ग एक जाति का कोई बन्धन नहीं होता। इसके अन्तर्गत किसी भी परिस्थिति में प्रथा विधवा, जो कि सापण्ड (स्वगोत्र) न हो, विवाह करने योग्य है।²⁶

धार्मिक विचार

राजा राममोहन राय के धार्मिक विचारों की आधारशिला उनके द्वारा इस्लाम धर्म, हिन्दूधर्म तथा ईसाई धर्म में सम्बन्धित ग्रन्थों का अनुशीलन है। उन्होंने कुरान का अरबी भाषा से बंगाली में अनुवाद किया। सस्कृत का अध्ययन कर उपातपद, गीता तथा अथ शास्त्राय ग्रन्थों का महान् अध्ययन किया और विशेषतः वेदान्त में अपनी रुचि दिखाई। 1802 में एक्वेस्वरवाद के समर्थन में आपने फारसी में तुहफात-उल-मुवाहिदीन नामक ग्रन्थ लिखा। ईसाई धर्म के अध्ययन के लिए आपने लैटिन, ग्रीक तथा हिब्रू भाषाएँ सीधी धर्म एवं दर्शनशास्त्र सम्बन्धी सतसय के निमित्त 'आत्मीय सभा' की स्थापना की। वेदान्त के सूक्ष्म अध्ययन से प्रभावित हो आपने एक्वेस्वरवाद का प्रचार किया और वेदान्तसार नामक ग्रन्थ 1816 में प्रकाशित किया। अपने इस धार्मिक क्रियाकलाप के कारण जिसमें हिन्दू धर्मावलम्बियों में सम्बन्धित कुरीतियों का उन्मूलन करने का विशेष प्रयास किया गया था-आप ईसाई मिशनरियों की आलोचना का विषय बने। ईसाइयों के आक्षेपों का उत्तर देने के लिए उन्होंने कई संक्षिप्त पुस्तिकाएँ प्रकाशित कीं, जिनमें संवाद कोमुदी विशेष लोकप्रिय हुई।²⁷

वेदान्त, इस्लाम तथा ईसाई-धर्म के अलावा राजा राममोहन राय ने तान्त्रिक, बौद्ध, जैन तथा वैष्णव मार्ग का भी अच्छा ज्ञान प्राप्त किया था। उनके द्वारा 1828 में ब्रह्म-समाज की स्थापना की गई। ब्रह्म-समाज ने आधुनिकता, उदारवाद एवं विवेक-

वाद की नवीन धारा भारत में प्रवाहित की। ब्रह्म समाज की स्थापना द्वारा भारतीय पुनर्जागरण-आन्दोलन को नया सम्बल मिला।²⁸ ब्रह्म-समाज ने रचनात्मक कार्य प्रारम्भ किया और किसी प्रकार के धार्मिक भास्त्रार्थ में न पड़ते हुए एक तटस्थ निरपेक्ष मार्ग का अनुसरण किया। राजा राममोहन राय ने ब्रह्म-समाज के उद्देश्यों को स्पष्ट करते हुए यह व्यक्त किया कि ब्रह्म-समाज में न तो किसी मूर्ति की पूजा की जायेगी और न ही कोई प्रार्थना या उपदेश एसा दिया जायेगा जिससे नैतिकता के उच्च आदर्शों एवं एकेश्वर-वाद को घक्का पहुँचे। उन्होंने ब्रह्म-समाज का सर्वोच्च लक्ष्य सभी धर्मों में विरवाह रखने वाले व्यक्तियों के मध्य एकता का संचार करना स्वीकार किया। साथ ही साथ उन्होंने यह भी स्पष्ट किया कि ब्रह्म-समाज किसी भी जड़-चेतन वस्तु को जो कि किसी धार्मिक पूजा का माध्यम हो, भालोचना, शूणा प्रपञ्च प्रतिकार का विषय नहीं बनायेगा। यह 'समाज' की धर्म-सहिष्णु नीति का अतिरिचयक था। 'समाज' की प्रारम्भिक गतिविधियों से यह स्पष्ट होता है कि इसकी स्थापना का उद्देश्य सामाजिक सुधार से अधिक धार्मिक साधना का सम्पादन था। राजा राममोहन राय ने प्रत्येक मानव में ईश्वर की अनुभूति जागृत करने का प्रयास किया था।²⁹

राजा के धार्मिक विचारों पर इस्लाम का प्रभाव सर्वप्रथम स्पष्ट हुआ। उन्होंने एकेश्वरवाद को इस्लाम के प्रभाव में ही धरनाया। ईसाई धर्म से उनका सम्पर्क बाद में हुआ। मत्र उन पर ईसाई धर्म का प्रभाव अधिक दृष्टिगोचर नहीं होता। ब्रह्म-समाज पर ईसाई मत का प्रभाव राजा के परवानू केशवचन्द्र सेन के समय में अधिक देखा गया, जबकि ब्रह्म-समाज के त्रिगुणाप विलकुल ईसाई धर्मव्यभिचरों के समान होने लगे थे। राजा राममोहन राय वेदान्त के महान्व में परिचित हुए उसमें पहले ही उन पर इस्लाम का प्रभाव पड़ चुका था। फिर भी वेदान्त में नय का साक्षरकार कर उन्होंने ब्रह्मवाद तथा एकेश्वरवाद को मिलाना ही श्रेयस्कर समझा। इस प्रकार हिन्दू धर्म तथा इस्लाम का समन्वय राजा राममोहन राय के धार्मिक विचारों का मूल बना।³⁰ हिन्दू धर्म के अन्तर्गत शंकराचार्य के अद्वैत वेदान्त को राजा राममोहन राय ने अपने विचारों का साधारण न बना कर उपनिषदों में व्यक्त प्राचीन वेदान्त को ही धरनाया। आत्मा को अमरता तथा एक निराकार, परब्रह्म, सर्वशक्तिमान्, दयानु ईश्वर के अस्तित्व को उन्होंने स्वीकार किया। वे ब्रह्म को विश्व तथा व्यक्तियों के निर्माता के रूप में मानने लगे। प्रकृति को वे एक सहायक तत्त्व मानते हुए ब्रह्म को ही समार का नियामक तत्त्व मानने रहे। इस धार्मिक साधारण को प्रहृत कर राजा राममोहन राय ने अपने धार्मिक विचारों का प्रचार प्रारम्भ किया। उनका यह दृढ़ विश्वास था कि इन प्रकार के साधारण धार्मिक विद्वान् द्वारा समाज में अभाव आह्वार तथा धार्मिक चिन्तना से मुक्ति प्राप्त की जा सकती है। उन्होंने वेदान्त का इसी कारण धरण किया तथा उपनिषदों को साक्ष्य बना कर धार्मिक कर्मकांड तथा अंधविश्वास से संधर्ष करने का मार्ग प्रशस्त किया। उन्होंने मूर्तिपूजा, जाग-पाठ, आन-पान की रुढ़िवादिता तथा अन्य अंधविश्वासों का इसी साधारण पर सहन भी किया। वे आत्मा को विश्वास तथा निष्ठा का प्रमुख तत्त्व मानने थे। धारमसाधना तथा धार्मिक जागृति पर उनका ध्यान विशेष रूप से केन्द्रित रहा। पारबान्य दर्शन एवं साहित्य के प्रभाव में राजा राममोहन राय ने जनता को पाषणों से मुक्ति देने का प्रयास किया

घोर दुःखप्रवास में हिन्दू-धर्म में सम्बन्धित उन दृष्टान्तों का समर्थन भी किया, जो उनके इन उद्देश्यों की प्राप्ति में महात्मक सिद्ध हो सकते थे। अपने धार्मिक क्रिया-कलापों में राजा राममोहन राय ने एक मार्गभौतिक धर्म का स्वप्न भी देखा था।³¹ यद्यपि राजा राममोहन राय का यह स्वप्न पूरा नहीं हुआ, किन्तु उनके इस प्रयास ने धर्मों के तुलनात्मक अध्ययन का महीन मार्ग अवश्य प्रस्तुत किया। वे परम गत्य की एकता तथा मानवीय मूर्खों की स्वीकृति को सब धर्मों का साधारण मानने से। धर्मों की इस मौलिक एकता का सादर्भ भारतीय चिन्तन का जागृत्यमान रत्न है। राजा राममोहन राय मानव की सेवा को ही सच्ची ईश्वर-उपासना मानने से। धार्मिक उदारवाद में प्रेरित हो राजा राममोहन राय ने स्वीकार किया कि वे समस्त धर्मों की सुदृढतम समानता को स्वीकार करने हुए धर्मों के पारम्परिक विभाजनकारी सिद्धान्तों को अमान्य समझते हैं।³²

राजा राममोहन राय के जीवन के एक प्रेरक प्रसंग की प्रायः विस्मृत कर दिया जाता है जो कि स्वप्न उनका धार्मिक इतना का परिचायक है। कलकत्ता के प्रथम विद्यालया, मिडलटन ने राजा राममोहन राय को ईसाइयत में परिवर्तित करने को अपना परम कर्मण्य समझ कर इस दिशा में प्रयत्न प्रारम्भ किया। उन्हें न केवल अपने ईसाई धर्म की श्रेष्ठता का ही दम था अपितु उन्हें भारत में ईसा के प्रथम पट्टसिन्धु (अपोमल) बनने का लोभ भी था। किन्तु राजा राममोहन राय ने विचार को स्पष्ट कर दिया कि वे सत्य एक धर्मवादी के रूप में किन्हीं धर्मों से माहित नहीं हो सकते। उन्होंने स्वेच्छा से श्री ईसाई मिशनरियों विनियम मैट्रग तथा विनियम एडम के साथ मिलकर कुछ मनीही साहित्य का संकला-भाषा में अनुवाद किया था। विनियम एडम राजा राममोहन राय से इनके प्रभावित हुए कि वे एक प्रोटेस्टेंट मिशनरी से एकेश्वरवादी (यूनीटेरियन) ईसाई बन गये।³³

राजा राममोहन राय को अपने धार्मिक विचारों के लिए न केवल अपने परिवार का ही कायभाजन बनना पड़ा, अपितु मित्रों की उपेक्षा का शिकार भी होना पड़ा। यदि राजा राममोहन राय चाहते तो अपने पिता के धार्मिक विचारों का अनुगमन कर धर्म से जीवन बिना सकते थे, किन्तु उन्होंने जो मार्ग चुना वह दृढ़, पितृप्रेम विहीनता और सामाजिक बहिष्कार का मार्ग था। उन्हें दो बार पिता ने घट से निकाल दिया। मित्रा ने उन्हें अगमनित किया। महर्षि तब कि वे कलकत्ता शहर की गड़कों पर भी नशास्त्र हुए बिना नहीं निकलते थे। जीवन के बाद के दिनों में उनकी माता ने उन्हें अपनी सम्पत्ति से बचल करने का प्रयत्न किया। फिर भी वे अपने धार्मिक विचारों से विचलित नहीं हुए। यदि वे धर्म-परिवर्तन करना चाहते तो कोई भी अन्य धर्म उन्हें बौद्ध, कौदा कर प्रतिगमन करने को प्राण द्युता। वे अपने जीवन के अन्तिम क्षण तक वेदों में विश्वास रखते वाले ब्राह्मण ही बने रहे। वे अपने धर्म को स्वामने के स्थान पर उसको सुधारना चाहते थे।³⁴

राजा राममोहन राय के धार्मिक विचार

राजा राममोहन राय के धार्मिक विचार सैद्धांतिक अथवा दार्शनिक दृष्टिकोण से युक्त न होकर भारत की धार्मिक स्थिति के वास्तविक घराबज पर निर्मित हुए हैं। उनके धार्मिक विचार न तो स्वप्नदर्शी समाजवादी चिन्तन से प्रभावित हैं, न अर्थशास्त्रियों के रूप से

कम हस्तक्षेप वाले मिद्धान्त (लेजे फेर थियरी) से। राज्य की आर्थिक कार्यविधि के क्षेत्र को निर्धारित करने का उनका उद्देश्य उनके आर्थिक विचारों में दृष्टिगोचर नहीं होता। वे मन्चे प्रयोगों में एक व्यावहारिक आर्थिक प्रक्रिया के पक्षपाती थे जिसमें पूंजीपति एवं निर्धन दोनों का निर्वाह हो सके। व्यक्तिगत सम्पत्ति के समर्थक होते हुए भी निर्धनता के गत में फँसी हुई मानवता को शासन द्वारा उबारने का उन्होंने मुझाव प्रस्तुत किया था।³⁵

बिमानविहारो भजूमदार ने राजा राममोहन राय के आर्थिक विचारों का विवेचन करते हुए लिखा है कि राजा राममोहन राय ने 'पैतृक सम्पत्ति पर हिन्दुओं का अधिकार' नामक लेख में सम्पत्ति तथा वैधानिक मान्यता प्राप्त सविद्धा को सरकार द्वारा न तोड़ने का आग्रह किया था। राजा ने प्रचलित आन्ध्रभारतीय मान्यता के विपरीत यह स्थापित किया कि भारत में भूमि का सर्व्व व्यक्तिगत स्वामित्व ही बना रहा है। भूमि को राज्य को असौम सम्पत्ति के रूप में कभी स्वीकार नहीं किया गया। मुगल-काल में भी सरकार द्वारा सुरक्षा प्रदान करने के एवज में भूमि की उपज पर भूमि के स्यायी बन्दोबस्त का लाभ कृषकों तथा खेतीहर भजूमदारों को देशव्यापी स्तर पर प्राप्त था। राम मोहनराय मध्यम वर्ग के और भी अधिक सम्पन्न बनाने का विचार रखते थे और इस कारण उन्होंने जमींदारी व्यवस्था का अधिक पक्ष लिया। किन्तु वे निर्धन कृषकों का जमींदारों द्वारा शोषण स्वीकार नहीं करते थे। उन्हें खेत में हल जोतने वाले निर्धन तथा अभावग्रस्त कृषकों की आर्थिक दीनता से इतनी अधिक महानुभूति थी कि वे जमींदार तथा रैयतवादी दोनों ही प्रथाओं के शोषणपाश से उसे बचाने को तत्पर थे। इसके लिए उन्होंने यह मुझाव प्रस्तुत किया कि जमींदार को लगान का माश्रा भ्रयवा राशि में कोई परिवर्तन न करने दिया जाये। यदि शासन ऐसा करने से इसलिए किम्कतला हो कि ऐसे नियमों से दीर्घ काल से चली आ रही व्यवस्था को हानि पहुँचेगी तो शासन को जनहित में ऐसी किम्कत छोड़ देनी चाहिए। अन्धी व्यवस्था के लिए प्राचीन मान्यताओं को जो हितकारी न हों, छोड़ने में मन्कोच नहीं होना चाहिए।

राजा राममोहन राय ने जहाँ निर्धन कृषकों की स्थिति सुधारने के लिए जमींदारों तथा सरकार को लगान की राशि कम करने का मुझाव दिया वहाँ दूसरी ओर सरकार द्वारा राजस्व की हानि की पूर्ति के लिए तीन मुझाव भी प्रस्तुत किये। उनका पहला मुझाव यह था कि राजस्व को घाय बढ़ाने के लिए विलासिता की मामलों तथा अन्य वस्तुओं पर जो कि दैनिक जीवन की आवश्यकताओं में सम्मिलित नहीं होती, पर्याधिक कर लगाये जायें। उनका दूसरा मुझाव था कि राजस्व-विभाग पर किये जाने वाले खर्चों के व्यय में कटौती की जाये। इसी प्रकार राजस्व मन्बन्धी कामकाज के लिए उन्होंने यह मुझाव दिया कि जिन्नाधीन (कलेक्टर) के पद पर सम्प्रान्त भारतीय नियुक्त किये जायें तथा उन्हें तीन मी अथवा चार मी रुपये वेतन दिया जाये। इस प्रकार उच्चवर्गीय भारतीयों में आत्मविश्वास एवं भासन के प्रति मन्कोप का भाव उत्पन्न होगा तथा इन पदों पर नियुक्त ब्रिटिश अधिकारियों को रिये गये अन्धधिक वेतन की तुलना में भारतीय अधिकारियों को कम वेतन देने से राजस्व-ध्वंस में भी बचत होगी। राजस्व की बचन से किसानों पर पढ़ने वाले कर का भार भी कम होगा।³⁶

राजा राममोहन राय ने राजस्व की बचत के लिए यह भी सुझाव प्रस्तुत किया कि एक स्थायी सेना के स्थान पर अस्थायी नागरिक सैनिक दस्ते बनाये जायें। इस कार्य के लिए किसानों की सहायता ली जाये। उनसे राजस्व की उचित बमूली ली जाये, किन्तु उनका भूमि पर स्वामित्व माना जाये ताकि वे ब्रिटिश शासन की हर प्रकार से समर्थित करें तथा पावश्यकता होने पर सैन्यदल के रूप में भी गठित हो सकें। इस प्रकार स्थायी सेना पर खर्च में कटौती होगी और आन्तरिक सुरक्षा की समस्या भी हल हो सकेगी।³⁷

उन्होंने भारत में पूँजी के निर्माण तथा सरक्षण के लिए यह विचार व्यक्त किया कि देश से प्रतिवर्ष करोड़ों की धनराशि के निर्यात को रोका जाना चाहिए। इसके लिए सम्पन्न विदेशी व्यापारियों को, जो कि भारत में सम्पत्ति का धर्मन करने हैं, भारत में ही बसाया जाये ताकि वे अपना धन बाहर भेजने के स्थान पर भारत की उद्योग-व्यवस्था में ही लगायें। ब्रिटिश नागरिकों का भारत में उपनिवेशन किया जाये। इस तरह के उपनिवेशन से भारत की साहित्यिक, सामाजिक एवं राजनीतिक प्रगति में सहायता प्राप्त होगी। किन्तु राजा राममोहन राय के इन आशय की बगल में तीव्र घालीचना हुई। उनके विरोधियों ने यह धरत किया कि राजा राममोहन राय अंग्रेजों को भारत में आमन्त्रित कर उन्हें यहाँ की भूमि का स्वामित्व देना चाहते हैं ताकि वे अपनी जमींदारी यहाँ बायम कर सकें। वास्तविकता यह थी कि राजा राममोहन राय अंग्रेज श्रमिकों घबरा किसानों को भारत में आमन्त्रित करने का सुझाव नहीं दे रहे थे। वे अंग्रेजों के स्थान पर उनकी कुशलता तथा पूँजी को भारत में लगाना चाहते थे। वे केवल ऐसे यूरोपवासियों को भारत में बसाने के पक्ष में थे जो अपने उच्च ज्ञान एवं लोकनिष्ठा से भारतीयों के परित्र को उत्पन्न कर भारत में औद्योगिक चेतना का विकास कर सकें। उनका यह दृढ़ विश्वास था कि ब्रिटिश तथा अन्य यूरोपवासियों भारत की कृषि-व्यवस्था में नवीन उपकरणों का प्रयोग कर उत्पादन वृद्धि में सहायक सिद्ध हो सकेंगे। तकनीकी ज्ञान का भी भारत में प्रसार उनकी महारत्ना से सम्पन्न हो सकेगा।³⁸ उनकी उपस्थिति से भारत में राजनीतिक अधिकारों की प्राप्ति का ज्ञान भी जनता को प्राप्त हो सकेगा और वे भारत में कुशल प्रशासन की स्थापना में सहयोगी सिद्ध होंगे। उनके माध्यम से आम जनता की शिकायतें इंग्लैंड की सरकार तक पहुँचती रहनी। जिन्हें राजा के इन सुझावों में अमेरिकी विद्रोह की झूठक दिखाई देती थी, उनके लिए राजा राममोहन राय का यह उत्तर था कि अमेरिका ने इंग्लैंड के विरुद्ध विद्रोह कुशासन के कारण ही किया था। वे क्रांति का उदाहरण देकर यह सिद्ध करना चाहते थे कि यदि शासन जनहित में ही और जनता समृद्ध हो तो कोई कारण नहीं कि भारत की मिलीजुली संस्कृति वाली जनता एक उदार एवं जागृत इंग्लैंड की सरकार से अपने सम्बन्ध-विच्छेद करने का प्रयास करेगी। इसी तरह उन्होंने यह भी स्पष्ट किया कि यूरोप से आकर भारत में बसने वाले व्यक्तियों द्वारा भारत के भीतरी भागों में न तो किसी प्रकार का दम्भ प्रदर्शित किया जायगा और न मनमाना व्यवहार होगा।³⁹ उनके सम्पर्क में आने से भारत में एक नवीन जागृति आयेशी जिससे अंधविश्वास एवं अशिक्षा दूर हो सकेगी। यदि कहीं इंग्लैंड से प्रयत्न की मांग भी भारत में चलवनी हुई तो भी दो समान धर्म स्वतन्त्र देशों के रूप में वे सम्बन्ध विकसित होंगे, जिनमें आपा, धर्म तथा रीति-रिवाजों का साध्य

होना। राजा राममोहन राय के ये विचार उनके सम्बन्ध में कई भ्रान्तिपूर्णों को जन्म देने वाले हैं। इनके कई प्रश्न हमारे सामने उभरते हैं। पहला प्रश्न यह उत्पन्न होता है कि क्या भारत में यूरोपनिवासियों द्वारा उपनिवेशन भारत में ईसाई धर्म तथा अंग्रेजी भाषा का एकाधिपत्य स्थापित करने की दृष्टि से राजा राममोहन राय द्वारा सुझाया गया है। दूसरा प्रश्न यह है कि क्या राजा राममोहन राय का उद्देश्य भारत को कनाडा, न्यूजीलैंड भन्वया आस्ट्रेलिया जैसा उपनिवेश बनाने का है जो वास्तान्तर में स्वतन्त्रता प्राप्त करके भी अंग्रेजी सस्कृति के ही दास बने रहे। यदि इन्हीं दो प्रश्नों पर गहनता से विचार किया जाये तो राजा राममोहन राय से अधिक देगदोही तथा भारतीय सस्कृति का गन्धु और कोई नहीं हो सकता। परन्तु राजा राममोहन राय के प्रारम्भिक जीवन तथा उनके बाद के जीवन एवं लेखों से यह स्पष्ट हो जाता है कि वे न तो भारतीय सस्कृति के गन्धु दे गौर न अंग्रेजी शासन को सदा के लिए भारत में स्थापित करना चाहते थे। उनके उपयुक्त विचार और ईसाई-धर्म तथा अंग्रेजी भाषा के समर्थन में ध्यक्त किये गये हैं उनकी प्रामाणिकता सन्देहास्पद प्रतीत होती है। अतः उनके बाद के बहू-समाजियों में, विशेषतः केशवचन्द्र सेन में, ईसाइयत का प्रभाव प्रकट देखने को मिलता है किन्तु राजा राममोहन राय के स्वयं के विचारों से यह पृष्ट नहीं होता कि उन्होंने कभी ऐसा आत्मघाती दक्तम्ब दिया हो। उनका उपनिवेशीकरण सम्बन्धी विचार केवल प्राथिक प्रगति तक ही सीमित मानना चाहिए।¹⁰ □ □

टिप्पणियाँ

- 1 प्रभावित मान्यता के अनुसार उनके जन्म का वर्ष 1772 माना गया है किन्तु उनके मरणस्थल रिटल (इण्डिया) में बनायी गयी उनकी समाधि पर उनका जन्म समय 1774 अंकित है। प्रो० मैकमूर ने जो इसी को साम्य स्वीकार किया है। देखिये मैकमूर, बायोऐथिकल एसेज, (सीडेन्स, चीन एंड को, लन्दन, 1884)
- 2 विमान बिहायी मजूमदार, हिन्दु आंक इतिहास सोशल एंड पोलिटिकल आइडियायू : क्रोम राममोहन टू इममन, (बुकलैंड, कलकत्ता, 1967) पृ 22
- 3 मित्र सोपिशा बोबसन कोलेट, लाइव एंड लेगेंड आंक राजा राममोहन राय, (एक सी. सरकार एंड को. कलकत्ता, 1913) पृ 15
- 4 वही
- 5 वही, पृ 180
- 6 विमान बिहायी मजूमदार, पृ 25 तथा राजा राममोहन राय : रिज लाइव, राइटिंग एंड स्पेकिंग, पृ 1-261
- 7 वही, पृ 45 तथा राममोहन राय एंड बी प्रोसेस आंक कोरनॉइडेन्स इन इंडिया, (विशास, दिल्ली, 1975) पृ 102
- 8 वही, पृ 37
- 9 वही, पृ 45 तथा सीडर्स आंक बी इण्डो लयाज, (कनेज, पटना, 1926) पृ 48
- 10 वही, पृ 28
- 11 देखिये एम सी. चक्रवर्ती (कम्पा), सी कारर आंक कोरनॉ इंडिया : कोरेमोशन कोसुव लाइ बी राय मोहन राय सेन्टेमती सेन्सेबल, 1933, (कलकत्ता, 1935) पृ 56-57
- 12 देखिये कोरनॉ इंडिया कोलेट, पृ 200

13. श्री काबर आन्ड मोडर्न इंडिया, पृ 88 तथा 120
14. वही, पृ. 205
15. वही, पृ 201
16. वही, पृ. 23
17. वही, पृ 91--92
18. विमान बिहारी मजूमदार, पृ 28
19. वही, पृ 29
20. वही, पृ 33
21. वही, 39
22. वही, पृ 40-41
23. वही, पृ 36
24. वही, पृ 24
25. वही, पृ 39
26. वही, पृ 47 तथा श्री इंगलिस बरतं आन्ड राजा राममोहन राय, पृ 373-384
27. देखिये के. आर. श्री निवास आर्यगर, इंडियन राइटिंग इन इंगलिस, (एशिया, बम्बई, 1973) पृ. 31
28. पकारिमास, रिनाल्ड इंडिया (एवन एंड मन्विन, लन्दन, 1933) पृ. 15
29. विमानबिहारी मजूमदार, पृ. 24
30. श्री काबर आन्ड मोडर्न इंडिया, पृ 71
31. विमानबिहारी मजूमदार, पृ. 24
32. जिवनाथ जास्वी, हिन्दू आन्ड श्री ब्रह्मसमाज, पृ 16-30 तथा मणीलाल पारेख, श्री बन्धु सन्तान ए शोटं हिन्दू, (प्रोरियेंटल काइस्ट हाइस, राबकोट, 1929) पृ. 15-18
33. मैक्समूलर, पृ. 23-24
34. वही,
35. विमान बिहारी मजूमदार, पृ 42
36. वही, पृ. 43
37. वही,
38. वही, पृ. 44
39. वही, पृ 46
40. वही,

स्वामी दयानन्द का जन्म 1824 में गुजरात के टकारा नामक स्थान में हुआ था। उनका जन्म-नाम मूलशकर था। उनका परिवार शैवसम्प्रदाय का अनुयायी था तथा कट्टर सनातन-धर्मो मान्यताओं में विश्वास रखता था। किन्तु बाल्यकाल की 'शिवरात्रि-पटना' ने स्वामी दयानन्द को मूर्तिपूजा का प्रबल विरोधी बना दिया और वे ज्ञान की खोज में परिवार छोड़ कर यात्रा पर निकल पड़े। उन्होंने सन्यासी का वेस धारण कर उत्तर भारत के समस्त यात्रास्थलों, मठों तथा आश्रमों में भ्रमण किया। चौबीस वर्ष की आयु में स्वामी पूर्णानन्द सरस्वती से उन्होंने सन्यास की सीखा ली और तब से मूलशकर दयानन्द सरस्वती कहलाने लगे। उनकी इस ज्ञान-यात्रा में उनका कई माधु-मन्यासियों में मातात्कार हुआ किन्तु कोई भी उन्हें पूर्णतया प्रभावित नहीं कर सका और उनकी जिज्ञासा अनृप्त ही रही। धारोमोर व्याप्त भ्रमण, ग्रन्थविश्वास, जाति-भ्रवस्या से उत्पन्न क्लृप्तता तथा नैतिक पतन का अनुभव उनको समय-समय पर होता रहा। हिन्दू-समाज की ऐसी विपन्न स्थिति देखकर स्वामी दयानन्द सरस्वती का हृदय द्रवित हुए बिना नहीं रहा। मन ही मन उन्होंने समाज को परिष्कृत करने का सकल्प किया। इस सकल्प की पूर्ति लिए हिन्दू-धर्म के मूल-आधार वेद एवं शास्त्रों का अग्रार्थ अध्ययन आवश्यक था। साथ ही इस बात की भी आवश्यकता थी कि वेदों की परम्परावादी एवं संकीर्ण व्यवस्था के स्थान पर अर्वाचीन परिस्थितियों के सन्दर्भ में उनकी विवेकयुक्त व्याख्या की जाये। उन्हें इस प्रयोजन की सिद्धि के लिए मसुरा की यात्रा करनी पड़ी जहाँ स्वामी विरजातन्द जैसे वेदों के गूढ़ विद्वाद् के शिष्यत्व में स्वामी दयानन्द को अपने जीवन का सच्चागुरु प्राप्त हो गया। अल्पकाल में ही गुरुकृपा में स्वामी दयानन्द ने नवीन ज्ञान ज्योति प्राप्त की। शिक्षा की समाप्ति पर उनके अगुरु ने उनसे गुरु-दक्षिणा में यह मांग कि वे वेदों के सही ज्ञान, एकेचरवाद और वेदात्मक धर्म के प्रचार तथा अग्रविश्वास और कुरीतियों को अन्त करने के लिए अपने जीवन को समर्पित करने का वचन दें। स्वामी दयानन्द ने जीवन-पर्यन्त इस वचन का पालन किया और अपना सर्वस्व देश की सेवा में अर्पित कर दिया।

उन्होंने मूर्तिपूजा को वेद विरुद्ध बताया और विधवा-विवाह, बालविवाह, विदेश-यात्रा सम्बन्धी कुरीतियों एवं अग्रविश्वासों को दूर करने के लिए हिन्दुओं का आह्वान किया। जाति-प्रथा, पुमाछूत, आदि का भी विरोध कर (शास्त्रार्थ के माध्यम से) अपने एक निर्भीक एवं निष्पक्ष मार्ग प्रस्तुत किया जिसके द्वारा अन्ततः धीरे-धीरे भारत में नवीन चेतना का अन्वेषण होने लगा। उन्होंने अपने इस सत्य की प्राप्ति के लिए 10 अग्रेस्त 1875 को बम्बई में आर्य-समाज की स्थापना की। इसके बाद भारत में आर्य समाज की आस्थाए

पंजबी बली गयी। पंजाब, राजपूताना, उत्तरप्रदेश तथा गुजरात में धर्मसमान का विशेष प्रभाव रहा। राजपूताना के राजा-महाराजाओं ने स्वामी दयानन्द का सम्मान किया और कई शायक उनके शिष्य बन गये। उदयपुर के महाराजा सज्जनसिंह, शाहपुरा के राव नाहरसिंह तथा जोधपुर के राजा प्रजीतसिंह उनके विशेष प्रिय शिष्य रहे। स्वामी दयानन्द का दक्षिण-भारत से सम्पर्क नहीं रहा मग्यथा दक्षिण में भी उनका प्रभाव फैले बिना नहीं रहता। उनका कार्यक्षेत्र मुख्यतः उत्तर-भारत तक ही सीमित रहा। उन्होंने सत्यार्थ प्रकाश का द्वितीय संस्करण स्वयं सशोधित किया तथा प्रथम संस्करण जो कि 1875 में उनके द्वारा दिये गये भाषणों एवं वक्तव्यों के आधार पर पश्तियों द्वारा लिखा गया था उसे स्वयं रूढ़ धोविन कर दिया। द्वितीय संस्करण का कार्य स्वामी दयानन्द ने सितम्बर 1882 में उदयपुर (मेवाड़) में पूरा किया था।

स्वामी दयानन्द तथा उनकी रचनाओं का संक्षिप्त विवरण

स्वामी दयानन्द द्वारा रचित श्रुतवेदादिभाष्य-भूमिका वैदिक साहित्य में प्रथम घनूटा स्थान रखती है। परंपारिक विद्वानों ने एक स्वर से इस तथ्य को स्वीकार किया है कि वेद विश्व की सर्वाधिक प्राचीन धरोहर है। प्रायों ने वेदों को समस्त मानवीय ज्ञान का भंडार माना है। वेदों के प्रमुख ईश्वर ही मृष्टि का निर्माण और कालान्तर में उसका विनाश करता है। यह निया प्रतादि एवं प्रकृत है। मृष्टि के प्रारम्भ से प्रकृत तक के समय का एक कल्प माना गया है। ईश्वर द्वारा मनुष्य की रचना की गयी है और उसके मार्ग-दर्शन के लिए समस्त ज्ञान का मूल भी दर्शाया गया है। वर्तमान कल्प के प्रारम्भ से यह ज्ञान चार ऋषियों को मिला जिनके नाम थे—मणि, वायु, आदित्य एवं अगिरस और इन्हीं के माध्यम से चार वेद ऋग्वेद, यजुर्वेद, साम तथा अथर्व वेद उद्घाटित हुए। यही विश्वास आज तक ऋषियों तथा मुनियों का रहा है और यही स्वामी दयानन्द की भी मान्यता थी।¹ आदि शंकराचार्य ने वेदों की प्रतीयता माना है। स्वामी दयानन्द ने भी इसका समर्थन करते हुए अपने ममहत विचार एवं उपदेश वेदों पर आधारित किये हैं। स्वामी दयानन्द ने अपने गुरु विद्वानन्द से यह शिक्षा प्राप्त की कि वेदों तथा समस्त धर्म-साहित्य (ऋषियों एवं मुनियों की कृति) की व्याख्या निरुक्त एवं प्रष्टाध्यायी द्वारा स्थापित सिद्धान्तों के आधार पर की जानी चाहिए। यही कारण था कि उन्होंने सायण द्वारा रचित वेद-भाष्य को स्वीकार नहीं किया। उनका यह मत था कि सायण द्वारा रचित वेद भाष्य पास्क मुनि के निरुक्त-नियमों से भिन्न रूप हो गया है। इसी प्रकार वेदके, मंत्रसमूलर तथा ग्यौर की वैदिक टीकाएँ भी उन्हें समीचीन प्रतीत नहीं हुईं। इन टीकाओं ने धर्म का अर्थ करने में ही सहायता दी है, क्योंकि ये भी सायण की परिपाटी पर ही रची गई थी। इन पाश्चात्य टीकाकारों ने अपने पूर्वाग्रहों से प्रकृत हो पश्चिमी जगत को पिछड़ो हुई मान्यताओं पर अपने तर्क आधारित किये जबकि वास्तविकता यह थी कि वैदिक कालीन भारत पाश्चात्य सभ्यता एवं सस्कृति से कई गुना विकसित एवं सभ्य था। उन्होंने वैदिक शब्दों का अक्षरशः अनुवाद करने में प्रथम समय लगाया और वे भाषार्थ एवं मर्म को नहीं छु सके। इस दृष्टि को स्वयं मंत्रसमूलर ने भी स्वीकार किया है।² इस दृष्टि से स्वामी दयानन्द की वैदिक टीकाएँ सत्य के सर्वाधिक निकट मानी जा सकती हैं।³

स्वामी दयानन्द की दूसरी महत्त्वपूर्ण रचना सत्यार्थ प्रकाश है। इसमें चौदह

प्रध्याय है। इस ग्रन्थ में स्वामी दयानन्द ने भारत में प्रचलित सभी धार्मिक एवं दार्शनिक मतमतान्तरों का विवेचन किया है। प्रथम अध्याय में षोडश शब्द की व्याख्या की है। द्वितीय में ब्रह्मों के जन्म, उनकी प्रारम्भिक शिक्षा, मातृत्व की देखभाल, प्रादि का विवेचन किया गया है। तृतीय अध्याय में ब्रह्मचर्य, शिक्षा, प्राणायाम तथा स्त्रियों एवं शूद्रों को वेदाध्ययन की पूर्ण स्वतन्त्रता का समर्पण हुआ है। चतुर्थ अध्याय में विवाह, वर्णाश्रम-भ्यवस्था एवं ग्रहस्थाश्रमधर्म का विवेचन है। पंचम अध्याय में वानप्रस्थ एवं सन्यासधर्म के निर्धारक तत्व, ईश्वर तथा आत्मा का अन्तर स्पष्ट किया गया है। छठे अध्याय में शासन, शासक के कर्तव्य, राज्य-नरिषदों, मन्त्रियों की योग्यता एवं अनुभव, बहुमत एवं अल्पमत, कराधान, शौर्य के नियम, मैनिक विद्या, सैन्य स्नातको एवं व्यूह रचना, युद्ध, युद्धबन्दियों के प्रति व्यवहार, तटस्थता, न्याय एवं न्यायिक पद्धतियाँ, दण्ड, राजनीति प्रादि का सुन्दर विवेचन किया गया है। राजनीति-विज्ञान के विद्यार्थियों के लिये इस अध्याय की विशेष उपादेयता है क्योंकि यह स्वामी दयानन्द के राजनीतिक विचारों का मूल स्रोत है। सप्तम अध्याय में ईश्वर तथा वेद, एकेश्वरवाद, ईश्वर-पाराधना, आत्मा की स्वतन्त्रता, अस्तित्ववाद, नव-वेदान्तवाद प्रादि का विवेचन है। अष्टम अध्याय में सृष्टि की रचना, पावन एवं सहार, त्रिमूर्ति, बहुदेववाद एवं नास्तिकतावाद का विवेचन है। नवम ही सप्त दसमें भौतिकवाद, बौद्धदर्शन, वेदान्त तथा भाग्यवादिता एवं षट् दर्शन, धार्मिकता में धर्मों का आगमन प्रादि का भी तर्कपूर्ण पर्यवेक्षण किया गया है। नवम् अध्याय में ज्ञान, अज्ञान मुक्ति प्रादि का वर्णन है। दशम अध्याय में नैतिक-धर्मनैतिक की परिचर्चा, धर्म एवं अधर्माद्य वस्तुओं का वर्णन तथा विदेश-यात्रा, अन्तर्जातीय भोजन प्रादि पर प्रकाश डाला गया है। ग्यारहवें अध्याय में भारत में प्रचलित विभिन्न सम्प्रदायों का वर्णन एवं खण्डन किया गया है। बारहवें अध्याय में नास्तिकतावाद, बौद्ध एवं जैन दर्शन, चाबाक, पशुबली प्रादि की आलोचना प्रस्तुत हुई है। तेरहवें अध्याय में ईसाई धर्म की परिचर्चा एवं उसका खण्डन किया गया है। चौदहवें अध्याय में इस्लाम एवं कुरान की आलोचना प्रस्तुत की गयी है। इन अन्तिम दो अध्यायों में जिनमें ईसाई धर्म तथा इस्लाम की आलोचना समाहित है स्वामी दयानन्द ने सत्यार्थ-प्रकाश के द्वितीय संस्करण में सलग्न किया है। इन अध्यायों को स्वामी दयानन्द ने ईसाई मिशनरियों तथा मुस्लिम भौतिकियों द्वारा हिन्दू धर्म की निरन्तर भर्त्सना करने वाली पुस्तकों के प्रतिहार स्वरूप लिखा था।⁴

स्वामी दयानन्द द्वारा विरचित अन्य ग्रन्थ ये—संस्कार-विधि, धार्मिकविनियम, धार्मिक-रत्नमाला, व्यवहार-मानु, अष्टाध्यायी भाष्य, संहृत-वाक्य-प्रबोध, वेदान्त धर्माति निवारण, गोकुलानिधि, पंचमहायज्ञ-विधि, अति-निवारण, ब्रह्मोन्मेषन, वेद-विरुद्ध-मतखण्डन, शिक्षापत्रो-धर्माति-निवारण, काशी-शास्त्रार्थ, सत्यधर्म-विचार, वेदांग-प्रकाश प्रादि। उन्होंने अपनी स्वयं की मान्यताओं को सत्यार्थ प्रकाश के अन्त में 'स्वामन्त-अध्याय-मन्तव्य' नामक शीर्षक से प्रस्तुत की है। इस प्रकार स्वामी दयानन्द का वाङ्मय प्रमुखतः धार्मिक एवं साध्यात्मिक चिन्तन में पूर्ण है। किन्तु उनके द्वारा समय समय पर दिये गये अनेक एवं सत्यार्थ-प्रकाश का अष्टम अध्याय उनके स्पष्ट राजनीतिक चिन्तन को प्रस्तुत करते हैं। उनकी रचनाओं का मूल आदर्श देशभक्ति एवं राष्ट्र-प्रेम से ओत-प्रोत है।

स्वामी दयानन्द के राजनीतिक विचार

स्वामी दयानन्द सरस्वती के राजनीतिक विचार सर्वथा भारतीय ग्रन्थयन-परम्परा का निर्वाह करते हैं। उन्होंने राजनीतिक ग्रन्थेषु की पाश्चात्य परम्परा के असररूप अपने विचारों को कतिपय पूर्वग्रहों पर आधारित किया। वे वेदों को मानवीय सभ्यता का मूल आधार मानते थे। उनका यह दृढ़ विश्वास था कि वेद अपौरुषेय धर्मात् ईश्वरकृत है। ईश्वर ही शासन व्यवस्था का दाता है अतः ईश्वर-प्रदत्त शासन व्यवस्था ही जो कि वेदों से निसृत हुई है, वही मान्य है। वे राजनीति को वेद-प्रदत्त शासन के रूप में मानते थे। अपने ग्रन्थ विचारों के समान राजनीतिक विचारों का भी वेद-सम्मत दृष्टिकोण प्रस्तुत करने के लिए स्वामी दयानन्द ने सायण तथा महिषर के वेदभाष्यों को प्रामाण्य प्रेषित किया। सायण तथा महिषर के भाष्यों के परम्परागत, रुढ़िवादी दृष्टिकोण को स्वामी दयानन्द ने नकारा, क्योंकि वे वेदों की प्रगतिशील एवं वैज्ञानिक व्याख्या के लिए हितसंकल्प थे। उनकी सर्वथा नवीन एवं वैज्ञानिक वैदिकव्याख्या ने उनके राजनीतिक विचारों को नवीन परिप्रेक्ष्य में प्रस्तुत करने में सहायता दी।⁵ उन्होंने ऋग्वेद-आथर्व-सूक्तिका तथा ऋग्वेद-आथर्व में वेदकालीन राजनीतिक व्यवस्था एवं चिन्तन को प्रस्तुत करते हुए यह मत व्यक्त किया है कि परम्परागत वेदभाष्यों में वर्णित वैदिक देवी-देवताओं जैसे इन्द्र, वरुण, अग्नि, मरुत, सूर्य आदि को देवता मानना प्रमाण है एवं वेदों की प्रतीकिक व्याख्या करना है। स्वामी दयानन्द के अनुसार ये देवी-देवता न होकर शासन के प्रकार हैं तथा इनके तात्त्विक गुणधर्म से इनकी व्याख्या होनी चाहिए, न कि देवताओं के रूप में इनकी पूजा-अर्चना आदि से।⁶ इन मन्दर्म में विमानविहारी मजुमदार ने यह मत व्यक्त किया है कि स्वामी दयानन्द वास्तव में राजनीतिक विचारों के व्यक्ति थे। प्राधुनिक समय में उन्होंने ही सर्वप्रथम भाष्यों की राजनीति का विगद चित्रण प्रस्तुत किया है। वेदों, ब्राह्मण-ग्रन्थों, उपनिषदों एवं धर्मशास्त्रों से घुने हुए उद्धरणों के आधार पर उन्होंने भारत की प्राचीन राजनीतिक विचारधारा को पुनर्प्रकाशित कर दिया। प्राचीन भारतीय राजनीति के ग्रन्थेयकों में स्वामी दयानन्द का नाम अग्रणी रहेगा।⁷

स्वामी दयानन्द के राजनीतिक विचारों में राज्य को एक विकसित एवं लोकहितकारी सत्ता के रूप में देखा गया है। उन्होंने राज्य की उत्पत्ति, उसका विकास तथा राज्य की स्थापना सम्बन्धी विचारों में अपना समय नहीं लगाया। वे राज्य को सकारात्मक धर्मों में स्वीकार करते हुए उसे मानव-जीवन के पुरुषार्थ चतुष्टय धर्मात् धर्म, धर्म, काम तथा मोक्ष की प्राप्ति का साधन मानते हैं। राज्य इहलोक एवं परलोक दोनों की साधना का माध्यम है। विमानविहारी मजुमदार के अनुसार स्वामी दयानन्द ने राज्य के उद्देश्यों को जितना व्यापक स्वरूप दिया है वंसा प्राचीन, मध्यकालीन एवं प्राधुनिक समय के किसी भी ग्रन्थ राजनीतिक विचारक ने नहीं किया।⁸

स्वामी दयानन्द ने राज्य को समुदायों का समुदाय कहा है। उनके विचार प्राधुनिक समय के बहुलवादियों के पूर्वगामी दिशाई देते हैं। वे राज्य को एक महत्वपूर्ण समुदाय मानते हुए भी उसे एकमात्र महत्त्वपूर्ण सामाजिक सत्ता नहीं मानते थे। वे राज्य के साथ ही साथ तीन अन्य समुदायों का भी उल्लेख करते हैं। पहला राजनीतिक समुदाय, दूसरा कला एवं विज्ञान सम्बन्धी समुदाय तथा तीसरा धर्म एवं नैतिकता सम्बन्धी

समुदाय । अपने इन विचारों को स्वामी दयानन्द ने सारार्थ-प्रकार में श्रुवेद के तृतीय मंडल में सूक्त 38 की व्याख्या करते हुए इस प्रकार व्यक्त किया है :

“ईश्वर उपदेश करता है कि राजा और प्रजा के पुरुष मिल कर सुख-प्राप्त और विज्ञान वृद्धि कारक राजा-प्रजा के सम्बन्ध रूप व्यवहार में तीन सभा प्रयात् विद्याभ्यं सभा, धर्माभ्यंसभा, राजाभ्यंसभा नियत करके बहुत प्रकार के समग्र प्रजा सम्बन्धी मनुष्यादि प्राणियों को सब और से विद्या स्वातन्त्र्य, धर्म, सुशिक्षा और धनादि से प्रलभ्यत करें।”¹⁰

उनके अनुसार विद्वान् एवं प्रतिभाशाली व्यक्तियों को कला एवं विज्ञान प्रकाशमियों के लिए निर्वाचित किया जाये । विद्वान् तथा पवित्र व्यक्तियों को धर्म-प्रकाशमियों के लिये चुना जाये तथा प्रसिद्ध एवं पवित्र व्यक्तियों को राज्य सभा के लिये चुना जाये । इस प्रकार वे सच्चरित्र एवं विद्वान् व्यक्तियों को ही राज्य, धर्म, कला, आदि का कार्य सौंपना चाहते थे । महत्त्वपूर्ण तथ्य यह है कि स्वामी दयानन्द ने उन्हें 'निर्मुक्त' करने के स्थान पर 'निर्वाचित' करने का आग्रह किया है । यह अपने भाष में उनके लोकतान्त्रिक विचारों एवं स्वातन्त्र्य प्रेम का उच्चतम उदाहरण है । साथ ही साथ स्वामी दयानन्द ने राज्य के समस्त क्रियाकलापों के लिए इन-तीनों सभाओं या प्रकाशमियों का समर्थन आवश्यक माना है । तीनों सभाएं पारस्परिक रूप से सम्बन्धित होतीं हुए भी अपने व्यष्टिगत कार्यों के लिए आत्म-निर्भर एवं स्वतन्त्र रखी गयी हैं । राज्य तथा धन्य समुदायों में पारस्परिक सहयोग को मान्यता प्रदान कर उनके विरोध को यथासम्भव दूर रखने का प्रयास किया गया है । राज्य के स्वरूप को प्राणिक एकता को स्वामी दयानन्द ने स्वीकार किया है । यजुर्वेद के उक्त श्लोक¹⁰ को जो कि प्रायः धन्य विद्वानों द्वारा वर्ण-व्यवस्था के धर्म में प्रस्तुत किया जाता है, स्वामी दयानन्द ने राज्य को प्राणिक मन्वदता के सन्दर्भ में देखा है । वे निश्चते हैं कि ईश्वर द्वारा रचित सृष्टि में जो मुख के सहा उत्तम हो वह दाहाण है, दम-पराक्रम जिसमें अधिक हो वह क्षत्रिय, जो पदार्थों एवं क्रय-विक्रय में चातुर्य रखता हो वह वैश्य तथा जो मूर्खतादि गुणवाला हो वह शूद्र है । निराकार होने से जब परमेश्वर के मुखान्ति अग होते ही नहीं हैं तो मुख-प्रादि से जातियों का उत्पन्न होना असम्भव है ।¹¹

स्वामी दयानन्द के विचारों में शासन के प्रकारों के सन्दर्भ में एक विरोधाभास यह दृष्टिगोचर होता है कि जहाँ धन्य लोगों द्वारा वैदिक काल में राजतन्त्र को एक मान्य शासन-व्यवस्था के रूप में प्रायः स्वीकार किया गया है वहाँ स्वामी दयानन्द राजतन्त्र के स्थान पर गणतन्त्र की उपस्थिति का बोध कराते हैं ।¹² उनके अनुसार प्राचीन समय में भी एक व्यक्ति के शासन को भारत में कभी उचित नहीं स्वीकार किया गया था । इस प्रकार राजतन्त्र के स्थान पर गणतन्त्र की महना की स्थापित करने का प्रयास स्वामी दयानन्द के राजनीतिक विचारों की विशेषता है और उनकी पूर्वाग्रह-दृष्टि भी ।¹³ यह मानने में प्रसवीकृति नहीं हो सकती कि भारत में राजतन्त्र एक पूर्ववैदिक कालीन सत्ता के रूप में मान्य रहा है ।¹⁴ गणतन्त्र तथा गणराज्य की स्थिति जिसको स्वामी दयानन्द का विशेष समर्थन प्राप्त रहा, एक उत्तरवैदिक कालीन सत्ता के रूप में मान्य है । उत्तर वैदिक-कालीन सभा तथा मन्त्रियों का उल्लेख स्वामी दयानन्द के राजनीतिक विचारों में पुनः उद्घोषित हुआ है । वे राजा द्वारा त्रिमणियों से सहयोग से शासन-कार्य संचालित करने

का उल्लेख करते हैं। जनता को राजा तथा समाजों के सम्बन्ध में अन्तिम शक्ति दी गयी है। वे शक्ति-पुन्यकरण, भ्रमरोध एवं सन्तुलन की माध्यता नहीं देते। शक्ति के पारम्परिक शब्द का निराकरण करने का अधिकार राजा या अध्यक्ष को न देकर उन्होंने परिशाजकों या सन्यासियों को दिया है। सन्यासियों को इस प्रकार की शक्ति से युक्त करने का कारण उनकी निष्पक्षता, निष्कण्टकता एवं ज्ञान प्रादि गुण हैं। इतना ही नहीं, स्वामी दयानन्द ने विधि की श्रेष्ठता को स्वीकार करते हुए भी यह माना है कि यदि विधि का निर्माण करने वाले अयोग्य, अज्ञानी तथा वेदों के ज्ञान से रहित हों तो उनकी आज्ञाओं की तथा ऐसे लोगों द्वारा निर्मित विधि की प्रवहेतना घमं सगत है। उनके द्वारा कानूनो के निर्माताओं के वेद-विद्वद् आचरण पर उनकी प्रवशा एक महान् राजनीतिक क्रांति का बोध कराती है।¹⁶ बिमानबिहारी मजूमदार ने स्वामी दयानन्द के इन विचारों को सविनय प्रवशा आन्दोलन एवं असहयोग आन्दोलन का मार्ग-दर्शन माना है। आर्य-समाज के समर्थकों का अनेकों शासन से विरोध स्वामी दयानन्द के इन राष्ट्रीय विचारों का प्रतिफल है।¹⁶

स्वामी दयानन्द ने अपने राजनीतिक विचारों की अधिकतर मनुस्मृति पर अवस्थित किया है किन्तु उनकी व्याख्या अधिक तथ्यपूर्ण एवं प्राथुनिक है। वे राजा के देवी अधिकारों को बदायि स्वीकार नहीं करते। उनके विचारों में राजा की स्थिति चुने हुए अध्यक्ष के समान है। उन्होंने धर्मतन्त्र का वहीं भी अनुसरण नहीं किया।¹⁷

स्वामी दयानन्द ने विधि धर्म दृष्टि को प्रमुखता दी है। मनुस्मृति से उद्धरित श्लोकों के आधार पर उन्होंने लिखा है कि दृष्ट ही राजा तथा शासन कर्ता है और वहीं चार वर्णों और चार आश्रमों के धर्मों को प्रतिभूत करता है। कानून ही धर्म है तथा दृष्ट एक कृष्णवर्ण रक्तनेत्र अयस्क पुरुष के समान पापों का नाश करने वाला है। दृष्ट तेजोमय है और उसको अविद्वान्, अधर्मात्मा धारण नहीं कर सकता। यदि राजा अधर्मात्मा हो तो दृष्ट उस राजा को कुटुम्ब सहित नाश कर देता है।¹⁸ वापयुक्त, मूढ़ एवं विषयी राजा न्याय पूर्वक दृष्ट संचालन में कभी समर्थ नहीं हो सकता। प्रजापालन करना ही राजाओं का परमधर्म है।¹⁹ राजा को पक्षपात रहित होकर न्याय करना चाहिए। पिता, माचार्य, मित्र, स्त्री, पुत्र और पुरोहित ही वषो न हो ये सब स्वधर्म में स्थित न रहने पर राजा द्वारा दण्ड्य हैं। इसी प्रकार राजा भी स्वधर्मभ्युत होने पर दृष्ट का भागी हो जाता है। स्वामी दयानन्द ने राजा के सन्दर्भ में अत्यधिक कठोर दृष्ट की व्यवस्था निर्धारित की है। उनकी व्याख्या के अनुसार जिस अपराध में साधारण मनुष्य पर एक भाग दृष्ट हो तो उसी अपराध में राजा पर सहस्रगुण अर्थात् हजार गुना दृष्ट होना चाहिए।²⁰ मन्त्री को आठ सौ गुना और उसके छोटे राज्याधिकारी को उससे कम। इस प्रकार कम होते होते अपराधी तक दृष्ट का अनुपात आठगुना रखा गया है। कारण यह दिया गया है कि यदि राजपुरुषों को प्रजा-पुरुषों से अधिक दृष्ट न दिया गया तो वे प्रजा के नाश के लिए उद्यत हो जायेंगे। जैसे 'सिंह अधिक और बकरी छोटे दृष्ट से ही वध में आ जाती है' उसी प्रकार राज पुरुषों को अधिक दृष्ट से नियन्त्रित किया जाये।²¹ इसी प्रकार से चोरी जैसे साधारण अपराध में भी शूद्र को चोरी से आठ गुना, वैश्य को सोलह गुना, क्षत्रिय को बत्तीस गुना, ब्राह्मण को चौविंश गुना, सौगुना या एक सौ अठ्ठाईस गुना दृष्ट मिलना चाहिए। स्वामी दयानन्द के अनुसार जिसका जितना ज्ञान और जितनी प्रतिष्ठा अधिक

हो उसको अपराध की स्थिति में उतना ही अधिक दंड दिया जाना चाहिए।²²

शासन के विकेंद्रीकरण के प्राचीन मनुस्मृति-सम्मत मठ का अनुसमर्पण करते हुए स्वामी दयानन्द ने ध्यक्त किया है कि राजा तथा राज्य-सभा अपने राज-कार्य की सिद्धि करने के लिए 'दो, तीन, पाच और सौ ग्रामों के बीच एक राज्य-भ्यान रखें, जिसमें यथायोग्य राजकीय कर्मचारी नियरानी के लिए नियुक्त किये जायें। एक-एक ग्राम में एक-एक प्रधान पुरुष को रखे, उन्हीं दस ग्रामों के ऊपर दूमरा, उन्हीं बीस ग्रामों के ऊपर तीसरा, उन्हीं सौ ग्रामों के ऊपर चौथा और उन्हीं सहस्र ग्रामों के ऊपर पाचवा पुरुष रखे अर्थात् जैसे आजकल एक ग्राम में एक पटवारी, उन्हीं दस ग्रामों में एक दाना भोर दो यानों पर एक बड़ा याना और उन पाच यानों पर एक तहसील और दस तहसीलों पर एक जिला नियत किया है, यह वही अपने मनु आदि धर्मशास्त्र से राजनीति का प्रकार लिया है।"²³

स्वामी दयानन्द ने इस शासन-व्यवस्था की कार्य-प्रणाली का उल्लेख करते हुए आगे यह व्यक्त किया है कि "एक-एक ग्राम का पति ग्रामों में नित्यप्रति जा जो दोष उत्पन्न हो उन-उन को गुप्तता से दस ग्राम के पति को विदित कर दे और वह दस ग्रामाधिपति उनी प्रकार बीस ग्राम के स्वामी को दस ग्रामों का वर्तमान नित्यप्रति बता दे। बीस ग्रामों का अधिपति बीस ग्रामों के वर्तमान को शत ग्रामाधिपति को नित्य प्रति निवेदन करे, वैसे ही सौ-सौ ग्रामों के पति आप सहस्राधिपति अर्थात् हजार ग्रामों के स्वामी को बीस-बीस ग्राम के पाच अधिपति सौ-सौ ग्राम के अध्यक्ष को सहस्र-सहस्र के दस अधिपति दस सहस्र के अधिपति को और दस-दस हजार के दस अधिपति सप्त (एक लाख) की राज्य-सभा को प्रतिदिन का वर्तमान बतावें। ये सब राज्य-सभा, महाराज-सभा अर्थात् सावंमीम चक्रवर्ति महाराज-सभा में सब का वर्तमान बतावें।"²⁴ न्यायाधीशों के कार्य की जाच पड़ताल के लिए स्वामी दयानन्द ने राज्य-सभा के प्रतिरिक्त अध्यक्ष द्वारा भूमिपर कर पता लगाने का कार्य सौंपा है। यह राज्यसभासद "जो कि नित्य भूमने का काम करें उसके अस्तगत सभी गुप्तचर सेवास्यो को रखा जाये तथा ये गुप्तचर राज्यपुरव्यों एवं प्रजापुरव्यों के साथ सम्बन्ध रखते हो और भिन्न-भिन्न जाति के रहे जायें। इनके द्वारा सब गुणदोषों को गुप्त रीति से जाना जाये तथा अपराधों को दंड और गुणी को सम्मानित किया जाये। राजा जिनको प्रजा की रक्षा का अधिचार दे वे धार्मिक, सुपरोक्षित, विद्वान्, कुलीन हों तथा उनके अघोन प्रायः सठ और पर पदायं हटने वाले चोर डाकुसों को भी नौकर रख कर उनको दुष्ट कर्म से बचाने के लिये राज्य के नौकर कर के उनसे प्रजा की रक्षा यथावत् करे। जो राजपुरव अन्वय से बादी प्रतिवादी में गुप्त धन लेकर पक्षपात से अन्याय करे उसका सर्वस्वहरण कर यथायोग्य दंड दे।"²⁵

उपर्युक्त उद्धरणों से स्पष्ट होता है कि स्वामी दयानन्द राजतन्त्रीय शासन के स्थान पर गणतन्त्रीय शासन-व्यवस्था के पक्षक थे। वे शक्ति पृथक्करण के स्थान पर शासन के बांधपातिका तथा न्यायपालिका सम्बन्धी कार्यों में सामंजस्य चाहते थे। वे न्यायपालिका को भी स्वतन्त्र आचरण के लिए न छोड़ कर उस पर भी शासन की दृष्टि रखना चाहते थे, ताकि अष्ट न्यायाधीशों को देश निष्ठासन दिया जा सके। शासन में ध्याय्य ऋष्टाचार को मिटाने के उनके सुभाष आधुनिक समय के अष्टाचार निरोधक विभाग के समान

दिखाई देते हैं ।²⁶

स्वामी दयानन्द ने केवल शासन के प्रकार एवं राज्य व्यवस्था का भेदातिव साधारण ही प्रस्तुत नहीं किया अपितु उन्होंने शासन के प्रान्तरिक एवं बाह्य कार्यों का भी विनाद वर्णन धर्म ग्रन्थों के साधारण पर मर्यादा प्रकाश में प्रस्तुत किया है । वे वर्ण-व्यवस्था के धर्म की रचना से क्रियान्वित करना राज्य का आवश्यक कार्य मानते हैं । यदि उच्च परिवार में उत्पन्न शासन की चेष्टाएँ शूद्रों जैसी हैं तो उसे शूद्र का ही कार्य करना होगा । यदि माता-पिता के एक ही मन्तान हो और वह मन्तान भी प्रयोग निकल जायें तो राज्य द्वारा उन्हें दूसरी योग्य मन्तान दे दी जायेगी । स्वामी दयानन्द के इस मत का यह तात्पर्य है कि वे राज्य-निष्पन्नित व्यवसायारमक बालशिक्षा का समर्थन करते हैं जैसा कि प्राधुनिक समय में मोरियन क्लेम ने किया है । किन्तु भारत जैसे देश में जहाँ जनमध्या का अनुपात बृहत् है स्वामी दयानन्द का यह मत सर्वसंगत प्रतीत नहीं होता । यह इस कारण से भी सम्भव प्रतीत नहीं होता कि भारत में सम्पत्ति का समान वितरण नहीं है । स्वामी दयानन्द ने सम्पत्ति के समान वितरण पर अपना विचार व्यक्त नहीं किया है । वे सम्पत्ति के अधिकार की स्वीकार करते हैं और यह भी व्यक्त करते हैं कि पूजोपतियों को सम्पत्ति का उपयोग सामाजिक शोषण के लिए न करने दिया जायें किन्तु इससे अधिक और अन्य व्यवस्था उन्होंने व्यक्त नहीं की है ।²⁷

उनके राज्य दर्शन विषयक लेखन में देश की सुरक्षा को प्रतीक महत्त्व दिया गया है । वे एक सुनियोजित एवं सुमगठित सेना को राज्य की रक्षा का आवश्यक अंग मानते हैं । सेना के तीनों अंगों अर्थात् पल-सेना, घोड़े-सेना तथा नभ-सेना का उल्लेख उन्होंने मनुस्मृति के साधारण पर किया है । ब्यूहनीति तथा सेना के सभार तन्त्र की चर्चा उनकी व्याख्या की अधिक महत्त्वपूर्ण बना देती है और ऐसा प्रतीत होता है जैसे कि उन्हें प्राधुनिक रणनीति का भी पूर्ण ज्ञान था ।²⁸ वे समस्त नागरिकों को भी आवश्यक सैन्यशिक्षण देने के पक्षपाती हैं । देश की सुरक्षा तथा राष्ट्रीय धन-संपदा की वृद्धि में दोनों ही राज्य के आवश्यक कार्यों की सूची में प्रथम स्थान पर रखे गये हैं ।²⁹ उनका राज्य-सम्बन्धी विचार एवं पुलिस-राज्य को बरपना पर आधारित न होकर पूर्णतया लोक-बन्वाणकारी है । राज्य के कार्यों में धनार्थ, प्रसाहित्य एवं समाज के निम्न वर्ग के व्यक्तियों के संरक्षण का समावेश उनके राज्य सम्बन्धी विचारों को यथार्थ में निकट से साता है ।

स्वामी दयानन्द के राजनीतिक विचारों में बाल्यक की सी शक्ति है । वे शक्ति-राजनीति से भी दूर नहीं । उन्होंने अपने राजनीतिक विचारों में जहाँ नैतिकता एवं सत्य को राजनीति एवं शासन-व्यवस्था का मापदण्ड माना है वहीं कुटनीति के सिद्धांतों का समर्थन करते हुए दुष्टों, घाततायियों तथा विदेशी आक्रामकों को समाप्त करने के लिए असीमित शक्ति के प्रयोग की स्वीकृति भी दी है । युद्ध में हिंसा के महत्त्व को पूर्णतया भास्मसात् करते हुए उन्होंने यह भी मत, मनुस्मृति के साधारण पर, व्यक्त किया है कि आवश्यकता पड़ने पर दुश्मन की खाद्य सामग्रियों तथा उनके जलाशयों को विषाक्त कर नष्ट कर देना चाहिए । यही नहीं, अपितु हर प्रकार की रीति-नीति प्रपना कर दुश्मन को सदा के लिए समाप्त करना उन्होंने उचित माना है । एक सन्ध्यासी होकर भी राष्ट्र की रक्षा का जैसा सच्चा दायित्व यथार्थपूर्ण व्यवहार से स्वामी दयानन्द ने दर्शाया है वह

अपने भाप में उनकी राष्ट्रीय विचारधारा एवं देशभक्ति का ज्वलंत उदाहरण है। एक तत्त्वज्ञानी, दार्शनिक, मानवता के सेवी का यह यथार्थपूर्ण राजनीतिक दायित्व भारतीय इतिहास की महत्त्वपूर्ण घटना है। इसी कारण से स्वामी दयानन्द ने विदेशी सस्कृति एवं विदेशी धर्मों का भारत में प्रतिकार प्रस्तुत किया।

स्वामी दयानन्द के राजनीतिक विचारों का अध्ययन यह स्पष्ट करता है कि वे कोरे सन्यासी ही नहीं थे अपितु एक महान् समाज-सुधारक तथा कट्टर देशभक्त भी थे। उनकी कृतियों एवं भाषणों में उनका देशाभिमान भनकता है। ब्रिटिश शासन की जकड़ में फसे हुए भारत में स्वामी दयानन्द, उनके द्वारा स्थापित आर्यसमाज तथा उनके अनुयायियों ने देशसेवा का जो व्रत निभाया वह विस्मृत नहीं किया जा सकता। इन्होंने अपने समय में देशी रियासतों के राजा-महाराजाओं को जागृत करने का प्रयास भी राष्ट्रीयता से प्रेरित होकर किया। उनकी राष्ट्रीय विचार-धारा का उदाहरण उनका हिन्दी प्रेम भी था। ऐसे समय में जब हिन्दी को अपनी मान्यता स्थापित करने के लिए सघर्ष करना पड़ रहा था, स्वामी दयानन्द ने गुजराती भाषी होते हुए भी अपने भाषण तथा कृतियाँ सस्कृत-हिन्दी में लिखवायीं। वे हिन्दी को ही राष्ट्रभाषा मानते थे। हिन्दी भाषा के अलावा उनका स्वदेशी प्रेम भी असीमित था। उन्हीं के प्रयत्नों से उनके शिष्यों ने जिनमें भारत के कई बड़े राजा-महाराजा आदि थे, विदेशी वस्त्रों को त्याग कर हाथ का बुना हुआ स्वदेशी वस्त्र पहनना प्रारम्भ किया।

स्वामी दयानन्द के राजनीतिक विचारों से निस्सृत राष्ट्रीय विचारधारा ने उनके कार्यक्रम के प्रति ब्रिटिश शासन को असमंजस में डाल दिया। वेलेन्टोन शिरोल ने स्वामी दयानन्द को 'एक सिद्धहस्त राजनीतिज्ञ तथा अंग्रेजी शासन को अन्दर से उखाड़ने में प्रयत्नशील' की सजा दी। शिरोल की यह धारणा थी कि स्वामी दयानन्द के विचार-हिन्दूधर्म को सुधारने से अधिक विदेशी शासन के विरुद्ध उद्विग्न उत्पन्न करने वाले थे। स्वामी दयानन्द के अख्यान के पश्चात् भी ब्रिटिश शासन का रवैया आर्यसमाज-विरोधी ही रहा। आर्यसमाज के कई प्रमुख नेताओं को जिनमें अजीतसिंह तथा लाला साजपतराय प्रमुख थे अपने राष्ट्रीय विचारों के कारण ब्रिटिश शासन का कोपभाजन बनना पड़ा।

उनके राजनीतिक विचारों का आधार उनकी भारत के महान् अतीत में आस्था एवं पुनर्मुद्भववादी मान्यता थी। उनका मत था कि स्वयम्भू मनु के समय से महाभारत-काल तक भारत एक विश्वशक्ति के रूप में रहा था। किन्तु पारस्परिक द्वेष, अज्ञान, अशक्ति एवं क्लृप्तता के कारण भारत की स्वतन्त्रता का लोप होता चला गया। वे विदेशी शासन को, चाहे वह कितना ही उन्नत एवं सुसम्भ्य क्यों न हो और कितना ही धर्म-निरपेक्ष एवं दयानुता पर आधारित हो, लोक-दुष्ट का निवारक नहीं मानते थे। उनके द्वारा विदेशी शासन की समय-समय पर अवमानना के कारण एक हिन्दू सन्यासी प्रस्तावराम ने उनके विरुद्ध देगडोह का आरोप इलाहाबाद न्यायालय में दर्ज करवाया। किन्तु अंग्रेज न्यायाधीश ने दूसरा ही मत लिया और यह निर्णय दिया कि स्वामी दयानन्द के प्रवचन सुधारात्मक थे तथा उनका प्रचार हिन्दुओं को स्वयं की स्वशासन अयोग्यता का आभास करना था।

भारत की स्वतन्त्रता-प्राप्ति में सम्बन्ध में स्वामी दयानन्द को पूर्ण आत्मविश्वास

या । वे जानते थे कि अंग्रेजों का मत धर्मोपदेश नहीं है, वे ब्रह्मण्य भारत में प्रविष्ट समय नहीं घन करेंगे । इस सम्बन्ध में स्वामी दयानन्द ने व्यक्त किया था कि,

"सृष्टि से से वे पांच सहस्र वर्षों से पूर्व समय-व्ययन प्राणों का तावेभूमि चक्रवर्ती तर्कान् भूगोल में गवर्नरि एवमात्र राज्य था । अन्य देश में मण्डलिन अर्थात् छोटे-छोटे राजा रहने से बयोनि करिय पाण्डव-पर्यन्त वहाँ के राज्य और राज शासन में सर भूगोल के सब राजा और प्रजा बने थे, बयोनि यह मनुस्मृति थी कि सृष्टि की प्रादि में हुई है उचर। प्रमाण है । इसी धार्मिक देग में उत्पन्न हुए ब्राह्मण अर्थात् विद्वानों से भूगोल के मनुष्य ब्राह्मण, क्षत्रिय, वैश्य, शूद्र, क्षत्रिय, स्त्रीषु प्रादि सब अपने अपने योग विद्या क्रिन्नों की शिक्षा और विद्याभाग करे और महाराजा अर्थात् राजा के राजगुण्यन और महाभारत युद्ध पर्यन्त यहाँ के राज्यधीन सब राज्य थे । सुनो ! चीन का मगदत, अमेरिका का ब्रह्महृत्, यूरोप देग का विद्याताक्ष अर्थात् मात्रार के सहस्र प्रौढ बाल, यवन क्रिन्नों पुनान बहू प्रादि और ईरान का कल्प प्रादि सब राजा राजभूय यत्र और महाभारत युद्ध में सब धार्मानुमार धार्ये थे । जब रणभूय राजा थे तब रावण भी यहाँ के अधीन था । जब रामचन्द्र के समय में विश्व हो गया ती उनको रामचन्द्र ने रण देवर राज्य से नष्ट कर उनके भाई विभीषण को राज्य दिया था ।"

इस सम्बन्ध में धार्ये विचार व्यक्त करने हुए स्वामी दयानन्द ने दर्शाया है .

"स्वामीभू राजा से लेकर पाण्डव पर्यन्त प्राणों का चक्रवर्ती राज्य रहा । तत्पश्चात् प्राणु के विरोध में सङ्घ नष्ट हो गये, बयोनि इस परमात्मा की सृष्टि में अधिमात्री, प्रयाप्रकारी अविद्वान् लोगों का राज्य बहुत दिन नहीं चलता । और वह समार की स्वाभाविक प्रवृत्ति है कि जब बहुत सा धन मत्तव्य प्रयोजन से अर्जित होता है तब धानस्य, पुण्यार्थरहितता, ईर्ष्या-भेद, विषयासक्ति और अवाद बढ़ता है । इससे देग में विद्या मुक्तिता नष्ट होकर दुर्गुण और दुष्ट व्यसन बढ़ जाते हैं, जैसे पक्ष, मास-सेवन, दान्यावस्था में विवर्त और स्वेच्छाशारिता-दोष बढ़ जाते हैं । और जब शुद्ध-विभाग में मुद्ध-विद्या-कीशल और सेवा दत्तनी बढ़े कि विगर्वा सामना करने वाला भूगोल में दुष्टता न हो तब उन लोगों में पक्षपात अधिमान् बढ़ कर धन्याय बढ़ जाता है । जब ये दोष हो जाते हैं तब प्राणु में विरोध होकर धर्मवा उनसे अधिन दूसरे छोटे कुली में में कोई ऐसा समय पुरष छडा होता कि उनकी पराजय करने में समर्थ होवे, जैसे मुसलमानों की बादशाही के सामने शिवाजी, गोविन्दसिंहजी ने पडे हार मुसलमानों के राज्य को छिन्नभिन्न कर दिया ।"¹⁰

उपर्युक्त उद्धरण के सम्बन्ध में बिमानबिहारी मजूमदार ने स्पष्ट किया है कि मध्य स्वामी दयानन्द द्वारा प्रस्तुत भारतीय इतिहास की संतरहनी शताब्दी का उल्लेख नूदिपूर्ण है किन्तु उनके इस उद्धरण से स्पष्ट है कि वे प्रत्यक्ष रूप से भारत में अंग्रेजी शासन की समाप्ति का धार्यन कर रहे थे ।¹¹

स्वामी दयानन्द के सामाजिक विचार

स्वामी दयानन्द ने सार्याभे-प्रकाश में बार प्राथम्य अर्थात् ब्रह्मचर्य, ब्रह्मस्य, वागप्रथम एव मन्मथ क्षम्ययो विवेचन में अपने सामाजिक विचारों को प्रकट किया है ।¹² वे समाज तथा संवाद के कार्य-क्षेत्र में कोई अक्षर नहीं स्वीकार करते । सामाजिक

व्यवस्था को उन्होंने शासन-व्यवस्था का ही अंग माना है तथा दोनों के क्रिया-कलाप अन्वयोन्याश्रित रहे हैं। समाज के चार वर्ण अर्थात् ब्राह्मण, क्षत्रिय, वैश्य एवं शूद्र शासन द्वारा नियमित किये जायें तथा राज्य यह देखे कि सब अपने अपने उत्तरदायित्वों का बहन ठोक से करते रहें।³³ इस प्रकार राज्य-व्यवस्था पर सामाजिक उत्तरदायित्वों की पूर्ति रखकर उन्होंने राज्य का कार्यक्षेत्र प्रसिद्धित बना दिया है। अपने राष्ट्रीय राज्य-सम्बन्धी विचारों के अन्तर्गत वे विवाहादि कार्य भी राज्य द्वारा निर्देशित एवं सरक्षित मानते हैं। बाल-विवाह, बहुपतिप्रथा तथा बहुपत्नीप्रथा सब पर राज्य को अकुशल लगाने का अधिकार स्वीकार किया गया है ताकि समाज में व्याप्त कुरीतियाँ एवं अंधविश्वास समाज, शासन तथा राज्य को जर्जरित एवं दुर्बल न बना दें। इस सन्दर्भ में स्वामी दयानन्द ने पुरुषों के लिये विवाह की आयु कम से कम पच्चीस तथा सर्वाधिक उपयुक्त आयु अठतालिस वर्ष की रखी है। स्त्रियों के लिए विवाह-योग्य आयु कम से कम सोलह तथा अधिक से अधिक चौबीस वर्ष की रखी है।³⁴ त्रिमानबिहारी भट्टमदार ने इस सन्दर्भ में लिखा है कि भारत में विवाह की आयु को वयस्कता का आधार दिलाने का श्रेय बी एम भलावारी को दिया जाता है जिनका एतद् सम्बन्धी लेख 1884 में अर्थात् स्वामी दयानन्द की मृत्यु के एक वर्ष पश्चात् प्रकाशित हुआ।³⁵ स्पष्ट है कि इस कार्य का श्रेय स्वामी दयानन्द को सर्वप्रथम प्राप्त हुआ है क्योंकि उन्होंने सत्यापन प्रकारा में ऐसे विचार पहले ही व्यक्त कर दिये थे। यह स्वामी दयानन्द की दूरदर्शिता एवं आधुनिकता का ज्वलन्त उदाहरण है। उन्होंने सामाजिक सुधारों के क्षेत्र में जो कार्य किया है, वह अद्वितीय है। विवाह व सम्बन्ध में स्वामी दयानन्द न विवाह करने वालों की स्वतन्त्रता को स्वीकार किया है। उनका मत है कि विवाह में योग्य वर तथा कन्या स्वयं स्वतन्त्र निर्णय द्वारा अपने जीवन-साथी का चुनाव करें। माता-पिता द्वारा यदि सम्बन्ध तय किया जाये तो भी वर-कन्या से सम्प्रति अवश्य ली जाये।³⁶ स्वामी दयानन्द का यह सुभाव प्रगतिशील था क्योंकि ऐसा करने में साम्प्रत्यसूत्र में बंधने वाले वर-वधु का वैवाहिक जीवन अधिक सुखप्रद हो सकेगा। किन्तु उपर्युक्त उदाहरण दृष्टिकोण का यह अर्थ बदायि नहीं लेना चाहिए कि स्वामी दयानन्द सहस्रशत अथवा लक्ष-लक्षियों के स्वतन्त्र-मिलन में विश्वास रखते थे। उन्होंने ऐसी किसी भी उत्पन्न खलता को स्वीकार नहीं किया है।³⁷ वे विवाह के पहले लड़के या लड़की में किसी प्रकार का दार्शनिक भी अमान्य ठहराते हैं। इसी तरह उन्होंने विधवा-विवाह को भी ब्राह्मण, क्षत्रिय एवं वैश्यों के लिए अमान्य ठहराया है। विधुर पुत्र्य एवं विधवा स्त्री के मध्य सम्मान-प्राप्ति के लिए उन्होंने ऋग्वेद के आधार पर नियोग-पद्धति को स्वीकार किया है।³⁸

स्वामी दयानन्द के सामाजिक विचारों में अत्यधिक प्रातिकारी विचार शूद्रों अर्थात् दलितजातियों के उत्थान से सम्बन्धित थे। उन्होंने वर्णों की जन्म के आधार पर न मान कर वर्णों के आधार पर स्वीकार किया और यह विचार प्रकाशित किया कि शूद्र वेदाम्ब्यास का उच्च प्रकार अधिकारी है जैसे कि अन्य वर्ण। शूद्रों के उत्थान के लिए उन्हें वेदोक्त सत्कारों से मुक्त करने तथा उन्हें हिन्दू-समाज में प्रतिष्ठित पद दिलाने का उनका प्रथम अत्यन्त प्रथमनीय रहा है। अछूता के प्रति भारतीय जनमानस की भावनाओं को उन्होंने परिवर्तित कर दिया और स्वयं दलितजातियों के सम्पर्क में आये और उनके हाथ में भोजन

जलादि ग्रहण किया। यह स्वामी दयानन्द के समय की महान् क्रान्तिकारी घटना थी। इस कारण स्वामी दयानन्द को कद्रुतम प्रालोचना का विषय बनना पड़ा किन्तु वे दृढ़-प्रतिज्ञ रहे। महात्मा गाँधी ने स्वामी दयानन्द की प्रशंसा करते हुए उनके प्रसूनोद्धार के कायों को महान् योगदान के रूप में माना है।³⁹

स्वामी दयानन्द के धार्मिक विचार

स्वामी दयानन्द चारों वेदों को स्वतः प्रमाण मानते थे। उनके अनुसार वेदों को स्वयं ईश्वर ने प्रणीत किया है। ईश्वर या ब्रह्म या परमात्मा सच्चिदानन्द-स्वरूप है। ईश्वर के गुण, कर्म, स्वभाव पवित्र हैं। वह सर्वज्ञ, निराकार, सर्वव्यापक, प्रजग्मा, घनन्त, सर्वशक्तिमान्, देवायु, न्यायकारी, सर्वमृष्टि का बर्ता, घर्ता, हर्ता, जीवों को कर्मनुसार सत्य-न्याय से फल देने वाले नदणों से युक्त, परमेश्वर है। इसके विपरीत इच्छा, द्वेष, सुख, दुःख और ज्ञानादि गुणयुक्त घनन्त नित्य 'जीव' है। जीव और ईश्वर स्वरूप और बंधम्य से भिन्न व्याप्य-व्यापक भाव और साधर्म्य से अभिन्न है। जैसे आकाश से मूर्तिमान् द्रव्य कभी भिन्न न था, न है, न होगा और न कभी एक था, न है, न होगा इसी प्रकार परमेश्वर और जीव को व्याप्य-व्यापक, उपास्य-उपासक और पिता-पुत्र आदि सम्बन्धों से युक्त माना गया है। ईश्वर, जीव तथा प्रकृति प्रयात् जपत् का कारण ये तीनों "मनादि पदार्थ" हैं। इन्हीं तीनों को नित्य कहा गया है और इनके गुण, कर्म, स्वभाव भी नित्य हैं।⁴⁰

स्वामी दयानन्द ने मूर्तिपूजा का प्रदल खडन किया है। उनका यह मत था कि जब परमेश्वर निराकार और सर्वव्यापक हैं तब उसकी मूर्ति कैसे बन सकती है। यदि मूर्ति के दर्शन मात्र से परमेश्वर का स्मरण होता है तो परमेश्वर के बनाये पृथ्वी, जल, धूम्रि, वायु और वनस्पति आदि घनेक पदार्थ परमेश्वर रचित महामूर्तियाँ हैं जो उन पापाणादि मूर्तियों से श्रेष्ठ हैं और उनसे परमेश्वर का सही स्मरण होता है। पापाणादि मूर्तियों के पूजक बुकर्म करने में इसलिए प्रवृत् होते हैं कि उनका विश्वास है कि यदि मूर्ति उनके सामने नहीं है तो उनकी कोई नहीं देख रहा। किन्तु जो पापाणादि मूर्तियों को नहीं मानता वह सर्वदा सर्व-व्यापक, सर्वान्तर्यामी, न्यायकारी परमात्मा को सर्वत्र मानता है और इस कारण से साणमात्र भी परमात्मा से घपने को पृथक् न जानते हुए किसी भी प्रकार की बुचेष्टा या बुकर्म नहीं करता। क्योंकि वह जानता है कि यदि उसने मन, वचन और कर्म से कोई भी पाप किया तो उस घनन्तर्यामी के न्याय से बिना दण्ड पाये नहीं बच सकता। इस प्रकार स्वामी दयानन्द ने जीव को चेतन तथा मूर्ति को जड़ मानते हुए मूर्ति-पूजा को पाखड सिद्ध किया और उसे जैनियों द्वारा चलाया गया पाखडकार्य बताया।⁴¹ स्वामी दयानन्द ने हिन्दुओं से प्रचलित विभिन्न धार्मिक सम्प्रदायों को अधार्मिक एवं वेद-विरुद्ध सिद्ध किया। इस सन्दर्भ में उन्होंने स्वामी नारायण, बल्लभसम्प्रदाय, वाभमार्थ, जैन, सिख, बौद्ध आदि मतों की भर्त्सना की तथा इनमें व्याप्त पाखडों के प्रति जनता का ध्यान आकषित किया। सत्यार्थ प्रकाश में स्वामी दयानन्द ने ईसाई धर्म तथा इस्लाम की अधिक्तर मान्यताओं को अतार्किक, विवेकशून्य, अधर्विकसित एवं अन्यायपूर्ण सिद्ध किया है।⁴²

वे पक्षपातरहित, न्यायाचरण, सत्यभाषण तथा वेदों से प्रविष्ट कर्म को 'धर्म'

मानते थे तथा इसके विपरीत कर्म को 'अधर्म'। सर्व दुःखों से मुक्त, बन्धन-रहित हो सर्व-
व्यापक ईश्वर और उत्तरी सृष्टि में स्वेच्छा से विचरण तथा नियत समयपर्यन्त मुक्ति के
मानन्द को भोग कर पुनः सत्कार में आना ही मुक्ति है। उनके अनुसार ईश्वरोपासना
अर्थात् योगाभ्यास, धर्मानुष्ठान, ब्रह्मचर्य से विद्या प्राप्ति, प्राप्त विद्वानों का श्रम,
सत्यविद्या, भुविचार और पुरुषार्थ आदि मुक्ति के साधन हैं। वे प्रारम्भ से पुरुषार्थ को
अधिक महत्त्व देने से क्योंकि पुरुषार्थ से ही सचित प्रारम्भ बनते हैं या विगड़ते हैं। उनके
अनुसार विद्वानों, माता, पिता, आचार्य, प्रतिधि, न्यायकारी राजा और धर्मोत्साहन,
पतिव्रता स्त्री और स्त्रीव्रतपति का सत्कार करना ही सच्ची देव-पूजा है। सत्यभाषण,
विद्या, सत्संग यमादि योगान्यास, पुरुषार्थ, विद्यादानादि शुभ कर्म ही तीर्थ हैं न कि
जलस्नानादि से सम्बन्धित तीर्थ-यात्रा धाम। ईश्वर निराकार है अन्यथा वह व्यापक नहीं
हो सकता। यदि ईश्वर साकार हो तो उनके अवयवों को बनाने वाला दूसरा होना
चाहिए। यदि कोई स्वेच्छा से भी ईश्वर की स्वयम्भू अर्थात् आप ही आप शरीर बना
लिया ऐसा माने तब भी यही सिद्ध होता है कि शरीर के बनने से पूर्व ईश्वर निराकार
था। इसलिए परमात्मा कभी शरीर धारण नहीं करता किन्तु निराकार होने से सब जगत्
को सूक्ष्म कारणों से सृष्टाकार बना देता है। परमेश्वर की स्तुति करनी चाहिए किन्तु
यह स्तुति, उपासना आदि निर्गुण स्तुति के रूप में हो। स्तुति, उपासना का उद्देश्य
परमेश्वर जैसे गुरु, कर्म स्वभाव धारण करना है। केवल भजन, कीर्तन, प्रार्थना, नमाज
करने रहना और धनना चरित्र नहीं सुधारना सब व्यर्थ है।⁴⁸

स्वामी दयानन्द के शिक्षा सम्बन्धी विचार

शिक्षा के क्षेत्र में स्वामी दयानन्द के विचार प्राचीन वैदिक परम्परा के शीघ्र
हैं। उन्होंने शिक्षा को मानव-जीवन का महत्त्वपूर्ण ध्येय माना है। सन्यास प्रथा में
मनुस्मृति के आधार पर, स्वामी दयानन्द ने व्यक्त किया है "राजा को योग्य है सब कन्या
और लड़कों को उक्त समय से उक्त समय तक ब्रह्मचर्य में रख के, विद्वान् बनाये। जो कोई
इस आज्ञा को न माने तो उसके माता-पिता को दण्ड देना अर्थात् राजा की आज्ञा से आठ
वर्ष के पश्चात् लड़का या लड़की किसी के घर में न रहने पावे किन्तु आचार्यकुल में
रहे।"⁴⁹ पुनश्च "संसार में जितने दान हैं अर्थात् जन, धन, गौ, पृथ्वी, वस्त्र, तिन,
सुवर्ण और धनादि इन सब दानों से वेदविद्या का दान प्रति श्रेष्ठ है। इसलिये जितना बन
सके उनना प्रयत्न तन, मन, धन से विद्या की वृद्धि में किया करे। जित्त देन में यथायोग्य
ब्रह्मचर्य, विद्या और वेदोक्त धर्म का प्रचार होता है वही देन औभाग्यवान् होता है।"⁵⁰

उपर्युक्त मन्तव्य से यह स्पष्ट है कि स्वामी दयानन्द अनिवार्य शिक्षा के पक्षपाती
थे। उनकी कल्पना के अनुसार सत्यान प्राधुनिक समय के 'पब्लिक स्कूल' जैसे नहीं थे।
उन्हें मठ-शिक्षा भी पसन्द नहीं थी। वे लड़के तथा लड़कियों दोनों के लिए पृथक् शिक्षण-
संस्थान चाहते थे। वे शिक्षण-संस्थानों को गुरुकुल प्रणालि के आधार पर गठित करना
चाहते थे जहाँ विद्यादियों का रहना आवश्यक था। नगर या ग्राम से कम से कम पाच
मील दूर आवासीय शिक्षण-संस्थानों की स्थापना उनका उद्देश्य था। वे अनुशासन की
बढोत्ता पर अतिरिक्त बल देने से। इन शिक्षण-संस्थानों में विद्यादियों को उनकी शिक्षा
पूरी होने तक रखने के पक्षपाती थे। जब तक विद्याभ्यास पूरा न हो जाये; तब तक वे न

की पर जा सकते हैं और न अपने माता-पिता से पत्र-व्यवहार ही कर सकते हैं।⁴⁶ स्वामी दयानन्द ने इस प्रकार का बठोर नियन्त्रण इसलिए मुकामा है ताकि विद्याभ्यास के वर्षों में विद्यापियों पर किसी भी प्रकार की धरेलू समस्याओं का बोझ न पड़े और साथ ही साथ माँ-बाप से साहजिकार का बुरा असर भयवा बुरी संगत का प्रभाव उन पर न हो। इसी प्रकार से मुकुल म विद्यापियों के पारिवारिक आर्थिक स्तर के आधार पर कोई भेद-भाव न किया जाये। चाहे राजकुमार हो अथवा एक सब के बच्चों को समान शिक्षा दी जाये ताकि उनमें ऊँचनीच, गरीब-धमीर का भेद न बने और वे हीनता की भावना से ग्रस्त न हों।⁴⁷

परम्परागत तथा ह्रदोवादी दृष्टिकोण का त्याग कर स्वामी दयानन्द ने स्त्रियों एवं बूढ़ों⁴⁸ की शिक्षा पर विशेष बल दिया है। स्त्रियों के लिए पुरुषों के समान ही शिक्षा की अनिवार्यता पर विशेष जोर दिया गया है। उनका यह विश्वास है कि भारत में प्रारम्भ से ही स्त्रियों को विदुषी बनाने का क्रम रहा है। मध्यकालीन संस्कृति एवं पर्दा-प्रथा के कारण स्त्रियों की शिक्षा में जो छजनति आई उसका स्वामी दयानन्द ने प्रतिकार किया है। वे चाहते हैं स्त्रियाँ भी उच्च शिक्षा प्राप्त कर अपने अनुकूल पति का धरण करे। स्त्रियों शिक्षित हागा तो उनकी मरनामे भी सुशिक्षित होगी और वे गृहस्थाश्रम को धामन्दित बनायेंगी।⁴⁹

99703

पुरुषों व नियो स्वामी दयानन्द ने शिक्षा का कार्यक्रम अधिक विस्तृत एवं गहन रखा है। पुरुषों की शिक्षा चारदश वर्ष की रखी गयी है। उनके शिक्षा काल में केवल पुरतका का अध्ययन मात्र ही अनिवार्य नहीं समझा गया अपितु उनकी शारीरिक एवं मानसिक वृत्तियों का विकास भी अनिवार्य माना गया है। योगाभ्यास से शारीरिक बल प्राप्ति एवं कला, संगीत आदि से मानसिक विकास करने का प्रबन्ध किया गया है। स्वामी दयानन्द ने संगीत के सभी प्रकारों की शिक्षा में अनिवार्य स्थान दिया है। संगीत की मन मुद्द करने का कारण मानते हुए वे सार्वभौमिक शास्त्र भोग्य-साधन पाठ्यक्रम के लिए प्रस्तुत करते हैं। वे विद्यापियों द्वारा प्रेषित शृंगार रस के प्रामाण्य का विरोध करते हैं। विद्यापियों की सांस्कृतिक प्रवृत्ति का विरोध एवं ब्रह्मचर्य-पालन शिक्षा की अनिवार्य आवश्यकता है। इतना ही नहीं, स्वामी दयानन्द ने पुरुषों के समस्त शिक्षा-काल का अलग-अलग विषयों के अध्ययन के लिये मुनियोजित किया है। सर्वप्रथम दार्शनिक व्याकरण तथा पत्र-व्यवहार का महाभाष्य तीन वर्ष के अन्दर पूरा करने का क्रम निर्धारित किया है। इसके पश्चात् यास्क द्वारा रचित निरुक्त भाठ महीने में, पिंगल का छन्द शास्त्र चार महीने में, मनुस्मृति, रामायण तथा महाभारत के कतिपय अंश एक वर्ष में, पट्ट दर्शन एवं दशोपनिषद् दो वर्षों में, चारो वेद तथा ब्राह्मण ग्रन्थ छ वर्षों में, औषध एवं चिकित्सा विज्ञान चार वर्षों में, संगीत, गणित, ज्यामिती, भूगोल, शूद्रभंशास्त्र तथा खगोल शास्त्र तीन वर्षों में और अन्त में राजनीति दोष दो वर्षों में पढ़ने पढ़ाने का क्रम निर्धारित किया है। इस शिक्षा के साथ साथ सैनिक शिक्षा भी अनवरत चलाने का क्रम निर्धारित किया गया है जिसमें अन्तर्गत समस्त विद्यापियों को शारीरिक प्रशिक्षण, शस्त्र-संचालन, रक्षण एवं सैन्य नीतियों का ज्ञान आवश्यक है।⁵⁰ शिक्षकों के लिए भी विद्वत्ता, सच्चरित्रता एवं

समय का उच्च मानक निर्धारित जिंदा मना है ताकि उनके जीवन से निराशियों को वही प्रेरणा मिल सके।⁵¹ □□

टिप्पणियाँ

1. देविने हरिनाथ शारदा, साइकल कांच हलान्त काल्पना, (पुस्तकालय सभा, अजमेर, 1968, द्वितीय संस्करण) पृ 350
2. देविने मैकडूनर, लेकंड बुक ऑफ हो ईस्ट, पृ 32, प्रकाशन, पृ IX
3. श्री अरविंद, बौद्ध, निपट, हलान्त, (श्री अरविंद प्रकाशन, पण्डितपुर) पृ 71
4. हरिनाथ शारदा, पृ 406-409
5. हरिनाथ शारदा (स), हलान्त बौद्धनीतिगत बोधुन, (द्वितीय प्रेस, अजमेर, 1933) पृ 350
6. "समाधि-साध" में स्वामी दत्तात्रय ने मनुस्मृति के अंश पर यह अर्थ कहा है कि ब्रह्मचर्य के निष्कर्मिण्डलपुत्र होने चाहिए :
 "एतु कर्मण साधो इन्द्र कर्मात् सिद्धु के मन्त्र शीघ्र एतन्कर्मा, एतु के मन्त्र नर क माणवत् विन कोर हृदय को बल जन्मेत्वा, एत एतन्कर्मात् विन मन्त्रश्री के मन्त्र कर्मि बला, मूर्ध के सनात मन्त्र कर्मि विद्या का प्रकाशक अर्थकार कर्मात् उदिता कल्पन का निराकरण, उर्मि क सनात दुष्टों को भ्रम कलेत्वा, बला कर्मात् कर्मि बल के मन्त्र दुष्टों का अर्थ प्रकाश में कर्मात् बला, बल के हृदय कर्मि पुत्रा को अर्थकार, एतन्कर्मा के मन्त्र कर्मि का पूर्ण करत बला कर्मात् होते।" समाधि-साध (द्वितीय पुस्तकालय, अजमेर, 1965, 341h संस्करण) पृ. 131
7. देविने विनाय विद्या कर्मात्, पृ 251
8. एतु,
9. समाधि-साध, पृ 128
10. ब्रह्मचर्य मूकमतीर् इतु साधन इतु ।
 एतु एतु कर्मि एतु एतु इतु अर्थकार ॥ (पृ 31/11)
11. समाधि-साध, पृ. 81
12. ब्रह्मचर्य मूकमतीर्, पृ. 551, 672, 674
13. विनाय विद्या कर्मात्, पृ 253-255
14. के. पी. ब्रह्मचर्य, द्वितीय कर्मि, पृ. 25
15. समाधि-साध, पृ. 131-133
16. विनाय विद्या कर्मात्, पृ. 256
17. एतु, पृ. 257
18. समाधि-साध, पृ. 132
19. एतु पृ 145
20. एतु, पृ. 160
21. एतु
22. एतु, पृ. 160
23. एतु, पृ. 143
24. एतु
25. एतु, पृ 144
26. देविने विनाय विद्या कर्मात्, पृ 258-9
27. एतु, पृ. 259
28. समाधि-साध, पृ 138-40, 147-8, 150-2
29. एतु, पृ. 162-3

30. बहो, पृ. 259-60
31. वैश्वे विमान बिहारी मजूमदार पृ. 265
32. तार्यार्थ प्रकाश, पृ. 43-127
33. बहो, पृ. 85
34. बहो, पृ. 75
35. वैश्वे विमान बिहारी मजूमदार पृ. 260
36. तार्यार्थ प्रकाश, पृ. 77
37. बहो, पृ. 85-6
38. बहो, पृ. 104
39. वैश्वे विमानबिहारी मजूमदार, पृ. 247
40. तार्यार्थ प्रकाश, पृ. 562-3
41. बहो, पृ. 292-3
42. बहो
43. बहो
44. बहो, पृ. 71
45. बहो
46. बहो, पृ. 36
47. बहो, पृ. 37
48. बहो, पृ. 51
49. बहो, पृ. 37
50. बहो, पृ. 63-6
51. बहो, पृ. 34

स्वामी विवेकानन्द का जन्म 12 जनवरी, 1863 को कलकत्ता के एक सभ्रान्त परिवार में हुआ था। उनके पिता कलकत्ता-उच्चन्यायालय में कालत करने थे। उनकी माता विदुषी एवं हिन्दूधर्म की महत्ता में विश्वास रखने वाली महिला थी। विवेकानन्द पर अपनी माता के सद्गुरुओं का विशेष प्रभाव पड़ा। उनके पितामाह ने पच्चीस वर्ष की अल्प आयु में ही समस्त धन-दौलत का त्याग कर सन्यास ग्रहण कर लिया था।¹ किन्तु इन पारिवारिक प्रभावों से भी बढ कर स्वामी विवेकानन्द को सर्वाधिक प्रभावित करने वाला कारण उनका श्री रामकृष्ण परमहंस का शिष्यत्व था। बंगाल के इस महान् सन्त का शिष्यत्व प्राप्त कर नरेन्द्रनाथ दत्त —स्वामी विवेकानन्द बन गये। वैसे स्वामी विवेकानन्द अपने विद्यालय-जीवन में प्रत्यन्त मेधावी छात्र के रूप में माने जाते रहे। अपने महाविद्यालय जीवन में स्वामी विवेकानन्द एक अछ्छे वक्ता एवं वार्तालापकर्ता के रूप में प्रसिद्ध हुए। उनकी स्मृति विलक्षण थी। उनके सम्बन्ध में यह प्रसिद्ध है कि उन्हें 'एनमाइकनापोटिया-ब्रिटैनिका' के स्मारक खण्ड कंठस्थ थे।² भारतीय सगीत की कठ एवं वाद्य-विद्याओं में वे सिद्धहस्त थे—यहाँ तक कि उन्होंने भारतीय सगीत के विज्ञान एवं दर्शन पर एक सभ्रमाण निबन्ध भी प्रकाशित किया।³ अपने समय के अनुसृत्य वे पश्चात्य विज्ञान, उदारवाद एवं पश्चात्य समाज की लोकतान्त्रिक मान्यताओं के सम्पर्क में आये। जे० एस० मिल, हेगल, कांट के विचारों का अध्ययन उन्होंने किया तथा हबर्ट स्पेन्सर के विचारों को पढ़ कर स्पेन्सर से पत्र-व्यवहार किया और उनकी कुछ मान्यताओं की प्रालोचना भी की। स्पेन्सर स्वामी विवेकानन्द की प्रालोचना से अत्यधिक प्रभावित हुआ।⁴ स्वामी विवेकानन्द ने ब्रह्म-समाज के विचारकों से प्रेरित हो भारत के धार्मिक एवं दार्शनिक साहित्य का भी गूढ़ मथन किया। वे साधारण ब्रह्म-समाज के सदस्य बन गये। किन्तु उनका वैचारिक अन्तर्द्वन्द्व निरन्तर चलता रहा। वे नास्तिकतावाद एवं सहायवाद की ओर प्रवृत्त होने लगे। अपने मित्र वृजेन्द्रनाथ सीन के समक्ष उन्होंने अपना सहायवाद प्रकट किया। वृजेन्द्रनाथ सीन से उन्हें दोले तथा बहुसंख्य पढ़ने की प्रेरणा प्राप्त हुई, किन्तु साथ ही साथ वे परम ब्रह्म के तत्त्वज्ञान की ओर भी प्रवृत्त हुए।⁵ अपने मित्र के समान स्वामी विवेकानन्द के विचारों में बुद्धिवाद, वेदान्तोप धर्तवाद, हेगल के द्वन्द्वात्मक परमनत्व तथा प्रसि की राज्यक्रान्ति के वैदवाक्य-स्वतन्त्रता, समानता एवं धातृत्व की गूज थी। वे ध्यक्तिवाद के स्थान पर सावंधीमिक विवेक को ध्येष्ठ मानते थे।⁶ किन्तु उनका चिन्तन इतने तक ही सीमित नहीं रहा। वे सत्यज्ञान की खोज में रामकृष्ण परमहंस के सम्पर्क में आये। यह सम्पर्क प्रारम्भ में विवेकानन्द पर बडे पश्चात्य चिन्तन के प्रभाव एवं बुद्धिवाद के प्रति

उनकी आस्था के कारण उन्हें सुरक्षित स्थिति बनाने में सहायक सिद्ध नहीं हुआ। एक दिवस, नवम्बर 1880 में, जब विवेकानन्द अपनी विश्वविद्यालय के प्रथम वर्ष की परीक्षा की तैयारी कर रहे थे, उन्होंने अपने एक ईसाई मित्र के यहाँ आयोजन में रातीत का कार्यक्रम प्रस्तुत किया और वहीं रामकृष्ण को भी देखा। रामकृष्ण ने उन्हें दक्षिणेश्वर बुलाया। वे अपने घर से दक्षिणेश्वर पहुँचे। रामकृष्ण ने उन्हें गाना सुनाया जो कहा। विवेकानन्द ने गाना सुनाया और इसी मध्य रामकृष्ण तन्मय हो गये। श्रीरामकृष्ण ने गाना समाप्त होते ही विवेकानन्द से एकान्त में बातचीत किया किन्तु विवेकानन्द उस महान् मुक्त की वास्तविकता से प्रथम घंटे में अवगत नहीं हुए। विवेकानन्द बार बार प्रयास करते कि वे उनसे नहीं मिलेंगे, फिर भी उस रात का आनन्द उन्हें छीन जाता। ऐसी परिस्थिति में भी विवेकानन्द अपनी जिद पर रहे और रात का सन्देश न गमन करे। इस बीच स्वामी विवेकानन्द के पिता की मृत्यु हो गयी। परिवार निराश्रित हो गया। विवेकानन्द ने अनुभव किया कि उनकी दरिद्रता की स्थिति में न उनके मित्र सहायक हुए, न ईश्वर। भूख से व्याकुल नौकरी की तलाश में दर दर घटवने से ईश्वर ने उनकी रही-मही आस्था भी जाती रही। इसी बीच एक दिन पुनः श्री रामकृष्ण ने उन्हें दक्षिणेश्वर बुलाया। स्वामी विवेकानन्द ने वहाँ जाकर श्रीरामकृष्ण से उनके लिए मा वाली से आधिक सब्जि से उबारने का वरदान मांगने की कहा। श्रीरामकृष्ण ने यह व्यक्त किया कि यह वरदान तो स्वयं विवेकानन्द ही माय सकते थे। इस पर स्वामी विवेकानन्द ने स्वयं मा वाली के दर्शन कर उनसे वर मांगना चाहा किन्तु वहाँ उन्हें ऐसा तत्त्वज्ञान प्राप्त हुआ कि वे अपनी आधिक कठिनाइयों को भूल कर जान एव श्रद्धा का वरदान मांगने लगे। एक नवीन धार्मिक शक्ति उनमें जागृत हुई और वे श्रीरामकृष्ण के आधिक निबट घाते चले गये। श्रीरामकृष्ण ने कई बार अपने स्वर्गमात्र से उनकी समाधि लगवा दी। एक बार उन्हें श्रीरामकृष्ण की कृपा से निर्विकल्प समाधि का भी अनुभव हुआ। इस प्रकार विवेकानन्द की अर्धरात्रि-साधना निरन्तर बढ़ती गयी और अगस्त 1886 में जब श्रीरामकृष्ण परमहंस का स्वर्गवास हुआ, तब तक विवेकानन्द उनके आधिक निरन्तर शिष्य बन चुके थे। श्री रामकृष्ण की मृत्यु के पश्चात् निरन्तर चार वर्षों तक विवेकानन्द भारत का भ्रमण करते रहे। भारत के प्रमुख धार्मिक एवं सांस्कृतिक केन्द्रों की उन्होंने यात्रा की। इन यात्राओं ने विवेकानन्द को जहाँ एक ओर भारत की आधिक दुर्दशा, उसकी सामाजिक पक्षता तथा मानसिक अस्थिरता का ज्ञान कराया तो दूसरी ओर उन्हें भारत की सांस्कृतिक सम्पन्नता, परम्पराओं की शक्ति, ब्राह्म शक्ति तथा प्रबल धार्मिकशक्ति का भी बोध हुआ। इन्हीं यात्राओं के दौरान वे पलमोड़ा में हिमालय की भक्षता से प्रभावित हुए और कुछ समय के लिए यहाँ ठहर कर संस्कृतभाषा का गूढ़ ज्ञान प्राप्त किया। इसी समय विश्वधर्मसम्मेलन के शिवांगो सम्मेलन में भाग लेने का उन्होंने निर्णय किया। नेताजी (राजस्थान) के तत्कालीन ठाकुरसाहब ने उनके शिवांगो-सम्मेलन में सम्मिलित होने का व्यय सहन किया। शिवांगो-सम्मेलन स्वामी विवेकानन्द के जीवन का एक स्वर्णिम अध्याय बन गया। भारतीय वैदिक का धार्मिक, अर्थों में विश्व सम्मेलन के लिए विवेकानन्द ने जो कार्य भारत के लिए किया वह धार्मिक भारतीय इतिहास का सर्वोच्च कीर्तिमान बन गया है। एक ओर जहाँ पश्चिम की वैज्ञानिक उपलब्धियों ने

विवेकानन्द को प्रभावित किया, वही उन्हें पश्चिम की धार्मिक-ज्ञानता तथा धनम्बद्धता ने झुकझोर दिया। 1899 में दूसरी बार पश्चिमी देशों की यात्रा ने उन्हें धीरे धीरे अधिक सन्तुष्ट किया।¹⁸

स्वामी विवेकानन्द ने 11 सितम्बर, 1893 को शिकागो की विश्वधर्म परिषद् द्वारा किये गये अभिवादन के उत्तर में कहा था :

जिस सोहादेता श्रीर स्नेह के साथ आपने हम लोगों का स्वागत किया है, उसके फलस्वरूप मेरा हृदय धन्यनीय हृदय से प्रफुल्लित हो रहा है। ससार के प्राचीन महर्षियों के नाम पर मैं आपको धन्यवाद देता हूँ तथा सब धर्मों की मातास्वरूप हिन्दूधर्म एवम् भिन्न भिन्न सम्प्रदाय के लाखों-करोड़ों हिन्दुओं की ओर से भी धन्यवाद प्रकट करता हूँ।

मैं उन सज्जनों के प्रति भी धन्यवाद ज्ञापित करता हूँ, जिन्होंने इस सभामंच पर से प्राच्य-प्रतिनिधियों के सबंध में आपको यह बतलाया है कि ये दूर देगवाले पुरुष सर्वत्र सहिष्णुता का भाव प्रसारित करने के निमित्त यद्यपि धीरे धीरे अधिकारी हो सके हैं। मुझे ऐसे धर्मावलम्बी होने का गौरव है, जिसने ससार को 'सहिष्णुता' तथा 'सब धर्मों की मान्यता प्रदान करने' की शिक्षा दी है। हम लोग सब धर्मों के प्रति केवल सहिष्णुता में ही विश्वास नहीं करते। बल्कि समस्त धर्मों को सच्चा मानकर ग्रहण करते हैं। मुझे आपसे यह निवेदन करते गर्व होता है कि मैं ऐसे धर्म का अनुयायी हूँ, जिसकी पवित्र भाषा संस्कृत में अग्नेजी शब्द 'एकसर्वभूजन' का कोई पर्यायवाची शब्द नहीं। मुझे एक ऐसे देश का व्यक्ति होने का अभिमान है, जिसने इन पृथ्वी की ममस्त पीड़ित और धारणागत जातियों तथा भिन्न वर्गों व धर्मों के बहिष्कृत मतावलम्बियों को आश्रय दिया है। मुझे यह बतलाते गर्व होता है कि जिन वर्ष यद्दियों का पवित्र मन्दिर रोमन-जाति के भत्याचार से धूल में मिला दिया गया, उन्हीं वर्ष कुछ अधिजात यद्दों आश्रय लेने दक्षिण भारत में आये और हमारी जाति ने उन्हें छाती से लगाकर शरण दी। ऐसे धर्म में जन्म लेने का मुझे अभिमान है, जिसने पारसी जाति की रक्षा की और उनका पालन धन्य कर रहा है। भाइयों! मैं आप लोगों को एक स्तंभ के कुछ पद गुनाता हूँ, जिसे मैं अपने बचपन से गाता रहा हूँ और जिसे प्रतिदिन लाखों मनुष्य गाया करते हैं।

—“जैसे विभिन्न नदियाँ भिन्न भिन्न स्रोतों में निकलकर समुद्र में मिल जाती हैं, उसी प्रकार हे प्रभो! भिन्न भिन्न दक्षिण के अनुसार विभिन्न टेटे-मेडे प्रथवा सीधे रास्ते से जाने वाले लोग अन्त में तुझमें ही आकर मिल जाते हैं।”

यह सभा, जो सत्तार की घब तक ही सभाओं में से एक है, जगत् के लिए गीता के उस अद्भुत उपदेश की घोषणा एवम् विज्ञापन है, जो हमें बतलाता है—

“जो कोई मेरी ओर घाटा है—चाहे किसी प्रकार से हो—मैं उसको प्राप्त होता हूँ। लोग भिन्न-भिन्न मार्गों द्वारा प्रयत्न करते हुए अन्त में मेरी ही ओर घाटे हैं।”

साम्प्रदायिकता, सकीर्णता और इनसे उत्पन्न भयकर धर्मविषयक उन्मत्तता इस गुन्दर पृथ्वी पर बहुत समय तक राज्य कर चुकी है। इनके धीरे भत्याचार से पृथ्वी भर गयी, जिन्होंने अनेक बार मानव-रक्त से धरणी को सींचा, सम्पत्ता नष्ट कर डाली तथा समस्त जातियों को हताश कर डाला। यदि यह सब न होता, तो मानव-समाज धार की घबस्था से कहीं अधिक उन्नत हो गया होता। पर अब उनका भी समय था गया है,

घोर में पूर्ण आशा करता हूँ कि जो घण्टे घाज सुबह इस सभा के सम्मान के लिए बजाये जाते हैं, वे समस्त कट्टरताओं, तलवार या सेखनी के बल पर किये जाने वाले समस्त आघातों तथा एक ही लक्ष्य की घोर आग होने वाले मानवों की पारस्परिक कटुताओं के लिए मृत्यु नाद ही सिद्ध होंगे।”

त्रिवेकानन्दजी ने नवम् दिवस, 19 मितम्बर 1893 को हिन्दू धर्म की आध्यात्मिक शक्ति के विषय में कहा था कि—

“ऐतिहासिक युग के पूर्व के केवल तीन ही धर्म आज सार में विद्यमान हैं—हिन्दू-धर्म, पारसी-धर्म, और यहूदी-धर्म। ये तीनों धर्म प्रत्येक प्रकृत आघातों के पश्चात् भी सुध न होकर आज भी जीवित हैं—यह उनकी अन्तरिक शक्ति का प्रमाण है। पर जहाँ हम यह देखते हैं कि यहूदी धर्म, ईसाई धर्म को नहीं पचा सका, परन्तु अपनी सर्वविजयी सन्तान ईसाई-धर्म द्वारा अपने जन्मस्थान से निर्वासित कर दिया गया, और यह कि केवल मुठ्ठी भर पारसी ही अपने महात्त धर्म की गाथा गाने के लिए सब शक्य हैं,—वहा भारत में एक के बाद एक प्रत्येक धर्म-पथों का उदभव हुआ और वे पथ वेद-प्रणीत धर्म की जड़ की हिंसासे-से प्रतीत हुए, पर भयंकर भूकम्प के समय समुद्री किनारे की जलतरंगों के समान यह धर्म कुछ समय के लिए इसीलिये पीछे हट गया कि वह तत्पश्चात् हजारगुना अधिक बखशाली होकर सम्मुखस्थ सब को डबानेवाली बाढ़ के रूप में सौट पाये, और जब यह सारा कौसाहल शान्त हो गया, तब सारे धर्म-सम्प्रदाय अपनी जन्मदात्री मूल हिन्दू-धर्म की विराट् काया द्वारा आत्मसात् कर लिये गये, पचा लिये गये। प्राधुनिक विज्ञान के नवीनतम आविष्कार जिसकी केवल प्रतिध्वनि मान है, ऐसे वैदान्त के अत्युच्च आध्यात्मिक भाव से लेकर मूर्तिपूजा एवं तदनुपगमिक प्रत्येक पौराणिक दन्तकथाओं, और इतना ही नहीं बल्कि बौद्धों के अज्ञेयवाद तथा जैनों के निरीह्वरवाद-इतने स प्रत्येक के लिए हिन्दूधर्म में स्थान है। तब, परन्तु यह उठता है कि वह कौनसा एक साधारण बिन्दु है, जहाँ पर इतनी विभिन्न दिशाओं में जानेवाली भिन्ना-रेखाएँ केन्द्रस्थ होती हैं? वह कौनसा एक सामान्य आधार है, जिस पर इतने परस्पर विरोधी भासनेवाले ये सब भाव आश्रित हैं? इसी प्रश्न का उत्तर देने का प्रयत्न मैं प्रयत्न करूँगा। हिन्दू जाति ने अपना धर्म अपनी प्रत्येक वेदों से प्राप्त किया है। उनकी धारणा है कि वेद अनादि और अनन्त है। श्रोताओं को, सम्भव है, यह हास्यास्पद पा लूँगे जो और वे सोचें कि कोई पुस्तक अनादि और अनन्त कैसे हो सकती है। परन्तु वेद का धर्म है भिन्न-भिन्न कालों में भिन्न-भिन्न व्यक्तियों द्वारा आविष्कृत आध्यात्मिक तत्त्वों का सचित्र बोध। जिस प्रकार गुह्यवाक्यका सिद्धांत मनुष्यों के पता लगने के पूर्व से ही अपना काम करता चला आया था और आज यदि मनुष्य जाति उसे भूल भी जाय, तो भी वह नियम अपना काम करता ही रहेगा, ठीक यही बात आध्यात्मिक जगत् को चलाने वाले नियमों के सम्बन्ध में भी है। एक आत्मा का दूसरी आत्मा के साथ और प्रत्येक आत्मा का परम पिता परमात्मा के साथ जो नैतिक तथा दिव्य आध्यात्मिक सम्बन्ध है, वे हमारे पता लगाने के पूर्व से थे, और हम यदि उन्हें भूल भी जायें, तो भी वे बने रहेंगे। इन नियमों का सत्यो का आविष्कार करनेवाले “ऋषि” कहलाते हैं और हम इनकी पूजा को पशुची हुई विभूति मानकर सम्मान देते हैं। श्रोताओं को यह

बदलाते हुए मुझे हर्ष होता है कि इन प्रतिष्ठित उच्च श्रेणियों ने कुछ निराशा की थी। यहाँ पर कोई बह उर्क कर सकता है कि ये प्राथमिक शिक्षण, शिक्षण के रूप में प्रकृत भले ही हों, पर इनका धारि जो प्रयत्न हो होना चाहिये। वेद हमें यह सिखाते हैं कि सृष्टि का (एत एव सृष्टि के इन निमित्तों का भा) न धारि है, न प्रकृत। विज्ञान ने हमें सिद्ध कर दिखाया है कि सतत निन्द को साथे सन्निवृत्ति का परिणाम बना एकता रहता है। तो फिर, यदि ऐसा कोई सन्त या जद किन्ही बन्तु का भ्रष्टि हो नहीं था, तब सन्त यह संभ्रं व्यक्त गति क्या थी? कोई कोई कहते हैं कि ईश्वर ने ही वह सब प्रकृत तब के निहित थी। तब तो ईश्वर कभी निष्क्रिय और कभी सक्रिय है, इसमें ही वह विचारोन्मत्त हो जाता। प्रत्येक विचारोन्मत्त पदार्थ निष्क्रिय होता है और हर एक निष्क्रिय पदार्थ में वह परिवर्तन प्रसरणकारी है, जिसे इन विचार कहते हैं। इस तरह तो ईश्वर को सृष्टि ही बताने, जो कि सर्वथा प्रकृत एवम् हात्प्रकृत बताना है। एत एव सन्त कभी नहीं था, वह यह सृष्टि नहीं थी। एत एव यह सृष्टि प्रकृत है।¹⁹

स्वामी विवेकानन्द ने ईश्वर तथा सत्कार को ही सनातनतर वेदाओं के रूप में माना। उनका यह विचार था कि ईश्वर एक महान् शक्ति है जिन्को प्रेरणा से उद्घाटन का सूत्र एवम् विचार होता रहा है। पूर्ण और चन्द्रना की विद्यता ने पूर्ण कर्मों के पूर्ण और चन्द्रना के नाना बनाव है। विवेकानन्द ने धारणा के सन्तर्प में ही धारणा के प्रकृत की स्थिति को स्वीकार किया। उन्होंने इन सन्तर्प में यह व्यक्त किया कि "धारणा किन्ही पदार्थ से सृष्ट नहीं हुई है, क्योंकि सृष्टि का धर्म है प्रकृत-प्रकृत श्रेणों का सयोग और इस सयोग का धर्म होता है प्रकृत में प्रसरणकारी विचार। इनने सिद्ध होता है कि धारणा का सूत्र नहीं हुआ था, वह कोई सृष्ट पदार्थ नहीं है। पुनः, कुछ और धर्म से ही सुधी होते हैं, पूर्ण स्वप्न का धारण भी होते हैं, जहाँ सुन्दर शरीर, ललाहूर्ण नन और कभी धारणक मानसियां प्रकृत रहती हैं। इनके कुछ और धर्म से ही सुधी होते हैं, किन्ही के हाथ या पाद नहीं होते, तो कोई सुधी होते हैं और धारण-धर्म प्रकृत धारण दुःखमय जीवन के दिन काठे हैं। ऐसा क्यों? यदि वे कभी एक ही धारणा और धारणा ईश्वर द्वारा प्रकृत सिद्ध गये हों, तो फिर कन्ही एक को सुधी और दूसरे को सुधी क्यों बनाया? प्रकृत ऐसा प्रकृत क्यों है? फिर ऐसा प्रकृत से भी बात नहीं सुन्दर रहती कि जो इस धारणा जीवन में सुधी है, वे धारणा जीवन में पूर्ण सुधी हों। धारणा और धारणा प्रकृत के धारण में प्रकृत इस जीवन में ही सुधी क्यों रहे? इनके बात यह है कि सृष्टि प्रकृत ईश्वर को प्रकृत धारणा धारणा न सिद्ध सृष्टि में इस धारण के लिए कोई धारणा धारणा का प्रकृत नक नहीं करता, बल्कि यह तो प्रकृत एक सर्व-प्रकृत स्वैच्छाकारी धारण का सिद्ध प्रकृत ही प्रकृत धारणा है। इस प्रकार यह स्पष्ट ही है कि यह प्रकृत प्रकृत-प्रकृत है (एत एव यह स्वीकार करता ही होता कि इस धारण के पूर्ण धारण होने ही चाहिये, जिन्के प्रकृत धारण प्रकृत इस धारण में सुधी या सुधी प्रकृत करता है। धारण के धारण है इनके ही धारणा प्रकृत धारण। प्रकृत, प्रकृत के धारण और धारण को प्रकृत धारण सिद्ध-प्रकृत धारण के धारण धारण के प्रकृत ही है, ऐसा धारण-प्रकृत का सिद्ध धारण प्रकृत धारणा का प्रकृत प्रकृत

न होगा ? यह स्पष्ट है कि जीवनस्रोत जड़ और चैतन्य इन दो धारामो में प्रवाहित हो रहा है। यदि जड़ और जड़ के विकार ही आत्मा, मन, बुद्धि आदि हम जो कुछ हैं उन सबके उपयुक्त कारण सिद्ध हो सकते तो फिर और स्वतन्त्र आत्मा के अस्तित्व को मानने की कोई आवश्यकता ही नहीं रह जाती। पर यह सिद्ध नहीं किया जा सकता कि चैतन्य का विवास जड़ से हुआ है। अत एव यह स्वीकार न करने पर कि एक जड़पदार्थ से सब कुछ सृष्टि हुआ है, यह भी स्वीकार करना निःसर्ग युक्तियुक्त होता है कि एक मूल चैतन्य ने ही समस्त सृष्टि-कार्य का निर्वाह हो रहा है। और यह केवल युक्तियुक्त ही नहीं बरन् वांछनीय भी है। पर यहाँ उसकी भासोचना की कोई आवश्यकता नहीं।¹¹

स्वामी विवेकानन्द ने पुनर्जन्मवाद तथा धनुवाशिकता के सम्बन्ध में यह स्पष्ट किया कि मानव की कतिपय शारीरिक प्रवृत्तियाँ धनुवाशिकता से प्राप्त होती हैं। किन्तु वे केवल शारीरिक होती हैं। जीवात्मा की विशेष प्रवृत्ति पूर्वजन्म के कर्मों के कारण निश्चित होती है। स्वामी विवेकानन्द ने पुनर्जन्म के सिद्धांत को विज्ञान सगत बताने का प्रयास किया है। उनकी यह मान्यता थी कि विज्ञान के अनुसार मनुष्य की प्रवृत्ति या स्वभाव धार-धार अभ्यास से निश्चित होती है। एक नवजात बालक के सदर्भ में प्रवृत्तियों का धारण पूर्व कर्मों को मानना आवश्यक हो जाता है कि नवजात बालक ने वर्तमान जीवन में उस स्वभाव की प्राप्ति नहीं कि, वह पूर्व जीवन से ही उसे प्राप्त हुआ है। उनके अनुसार पूर्वजन्म की बातें याद नहीं रहती, उसका यह अर्थ नहीं है कि हमें पूर्वजन्म की घटनाएँ याद करने में बठिनाई हो। किसी व्यक्ति की मातृभाषा कुछ और हो और वह वर्तमान में किसी अन्य भाषा का प्रयोग कर रहा हो तो वह उस समय के लिए अपनी मातृभाषा को वह अचेतन मन में लिये हुए होता है। और प्रयास करने पर पुनः चैतन्य मन में उसका प्रयोग कर सकता है। अतः चैतन्य के धरातल पर जो अवस्थित है वही बोधगम्य होता है। हमारे मन के अन्तराल में हमारे समस्त अनुभव सहेत रहते हैं। प्रयास करने पर वे मन की गहराई से चैतन्य की सतह पर उभर आते हैं और हमारी पूर्व जन्मों की स्मृति जाग्रत हो उठती है। यही कारण है कि हिन्दू जनमानस में आत्मा की अमरता को विशेष मान्यता मिली हुई है। आत्मा को शस्त्र, अग्नि, जल, तथा वायु से भी शक्ति नहीं पहुँचती। आत्मा "एक ऐसा वृत्त है जिसकी परिधि कहीं नहीं है, यद्यपि उसका केन्द्र शरीर में अवस्थित है, और मृत्यु का अर्थ केवल इतना ही है कि एक शरीर से दूसरे शरीर में इस केन्द्र का स्थानान्तरण हो जाना। यह आत्मा भौतिक नियमों के बधीभूत नहीं है, वह स्वरूपतः नित्य-शुद्ध-बुद्ध मुक्त स्वभाव है। परन्तु किसी अचिन्त्य कारण से वह अपने को जड़ से बंधी हुई पाती है और अपने को जड़ ही समझने लगती है।"¹²

स्वामी विवेकानन्द ने आत्मा की देववदता को जड़ का दासत्व करने की प्रवृत्ति का भ्रम दूर किया है। वे यह मानने को तैयार नहीं कि आत्मा और जीव के मध्य किसी अन्य अस्तित्व की कल्पना की जाये। इसे केवल ईश्वरेच्छा मानना भी शका का समाधान नहीं करता। उन्होंने कर्णवाद को इसका प्राधार बतलाते हुए कहा है कि "मनुष्य की आत्मा धनादि और अमर है, पूर्ण और अनन्त है, और मृत्यु का अर्थ है—एक शरीर से दूसरे शरीर में केवल केन्द्रपरिवर्तन। वर्तमान व्यवस्था हमारे पूर्वानुष्ठित कर्मों द्वारा

निश्चित होती है और भविष्य, वर्तमान कर्मों द्वारा। आत्मा जन्म और मृत्यु के चक्र में लगातार घूमती हुई कभी ऊपर उठती है, कभी नीचे जाती है। पर यहाँ एक दूसरा प्रश्न उठता है—क्या मनुष्य उस छोटी सी नीचा के समान है, जो प्रचण्ड तूफान में पड़ एक सारा किन्ती वेगवान तरंग के फेनिल सिंघर पर चढ़ जाती है और दूसरे सारा भयानक गह्वे में नीचे धकेल दी जाती है, मनुष्य क्या इस प्रकार अपने अन्द्रे और बुरे कर्मों के नितान्त परवश हो केवल इधर उधर भटकता फिरता है। क्या वह कार्य-कारण के सन्त प्रवाही, सर्वेष, भीषण तथा गर्जनशील प्रवाह में पड़ा हुआ शक्तिहीन, निष्कहाय, नग्न जीव मात्र है? क्या वह उस कर्म-चक्र के नीचे पड़ा हुआ एक शत्रु चीटानु है, जो पतितलोक से व्याकुल विषवा के प्राणियों तथा अनाथ बालक की माँहों की तनिक भी परवाह न करते हुए अपने मार्ग में अपने वाली सभी वस्तुओं को कुचल डालता है? इस प्रकार के विचार से अन्त करण काँप उठता है, पर प्रकृति का नियम तो यही है। तो फिर क्या कोई आशा ही नहीं है? इससे बचने का कोई मार्ग नहीं है? यही करण पुकार निरामा-विह्वन हृदय के अन्तस्तल से ऊपर उठी और उस करणानिष्ठान विम्वसिता के सिंहासन तक जा पहुँची। वहाँ से आशा तथा आत्मवना की बाणी निकली और एक वैदिक श्रुति के अन्त. करण में प्रेरणा रूप में आविर्भूत हुई। ईश्वरी शक्ति द्वारा अनुप्राणित इस महर्षि ने संसार के नानने खड़े होकर धन-मग्नीर स्वयं से इस आनन्द अन्देस की घोषणा की—

“हे अमृत के पुत्रगण ! हे दिव्यधामवासी देवगण ! सुनो, मैंने उन अनादि पुरातन पुरुष को पहचान लिया है, जो पुरुष को जानकर ही तुम मृत्यु के चक्कर से छूट सकते हो। दूसरा कोई पथ नहीं है।”

“हे अमृत के पुत्रगण !” कंठा मधुर और आराधनक सम्बोधन है यह। बन्धुओं ! इसी मधुर नाम से मुझे तुम्हें पुकारने दी “हे अमृत के अधिकारीगण !” उचमुच हिन्दू तुम्हें पापी कहना अस्वीकार करता है। तुम तो ईश्वर की सन्तान हो, अन्त आनन्द के भागीदार हो, पवित्र और पूर्ण आत्मा हो। तुम इस मार्गभूमि पर देवता हो। तुम भला पापी? मनुष्य को पापी कहना ही पाप है, वह मानव-स्वभाव पर घोर लाघत है। उठो ! ए सिंही ! “तुम तो अरामरारहित निरानन्दमय आत्मा हो। तुम जड़ पदार्थ नहीं हो। तुम शरीर नहीं हो। जड़-पदार्थ तो तुम्हारा पुताम है, तुम उसके गुलाम नहीं। अन्त. वेद ऐसी घोषणा नहीं करते कि यह नृष्टि व्यापार कतिपय अयावह, निर्दय अथवा निर्दम विधानों का प्रवाह है, और न यही कि वह कार्य-कारण का एक अन्द्रेय अन्त है, बल्कि वे यह घोषित करते हैं कि इन सब प्राकृतिक नियमों के मूल में, अत्येक अनु-परमाणु में तथा शक्ति के अत्येक अन्त में अन्त-अन्त वही एक पुराणरूप विराजमान है, “जिसके आदेश से वायु चलती है, अग्नि दहकती है, बादल बरसते हैं और मृत्यु पृथ्वी पर इत्यन्तः नाचती है।”¹³

स्वामी विवेकानन्द ने यह कहा है कि वेदों ने छुट श्रेष्ठ की शिक्षा दी है। वे अथवा श्रीकृष्ण, जिन्हें हिन्दू ईश्वर का पूर्णतत्त्व मानते हैं, के कथन की अनुपम करते हैं जिन्होंने मनुष्य को इस संसार में कमलपत्र के समान रहने की शिक्षा दी है। अर्थात् मनुष्य का हृदय ईश्वर में लगा रहे और उसके हाथ निर्मित भाव से बंध करने में लगे रहें। उन की आशा छोड़कर ईश्वर की शक्ति करना और ईश्वर के प्रति निष्कार्य श्रेष्ठ रचना

सर्वश्रेष्ठ है। ईश्वर प्रथिल सौन्दर्य तथा समस्त सुप्रभा का भूल है। उनके अनुसार वेदों ने आत्मा को ब्रह्म स्वरूप माना है। आत्मा पञ्च भूतों के बन्धन में है और बन्धन टूटने पर यह पुनः पूर्णत्व को प्राप्त कर लेती है। इस अवस्था का नाम स्वाधीनता अथवा मुक्ति है। स्वामी विवेकानन्द ने अणुसूत्रों की हिन्दुधर्म का भूल मन्त्र माना है, उनके अनुसार आत्मा वा बन्धन ईश्वर की कृपा से टूट सकता है। ईश्वर की यह दया उन व्यक्तियों पर होती है जिनका स्वभाव शुद्ध एवम् पवित्र होता है। पवित्रता ईश्वर की अनुग्रह-प्राप्ति का मार्ग है। विगुण व्यक्ति इसी जीवन में ईश्वर का दर्शन प्राप्त कर भव-बन्धन से मुक्त हो जाता है। ऐसा मानव जिसकी समस्त कुटिलताएँ नष्ट हो चुकी और समस्त सन्देह दूर हो गये हैं—कार्य-कारण के नियम से मुक्त होकर पूर्णत्व को प्राप्त कर लेता है। उनके अनुसार ईश्वर के प्रत्यक्ष दर्शन से ही शकामो वा निवारण होता है। और वही पूर्णत्व की स्थिति है, जिसमें आत्मा तथा परमात्मा दोनों का प्रत्यक्ष दर्शन होता है।

स्वामी विवेकानन्द के अनुसार हिन्दूधर्म विभिन्न मत-मतान्तरो पर विश्वास करने का प्रयत्न मात्र न होकर प्रत्यक्ष अनुभूति अथवा साक्षात्कार पर आधारित है। उनके शब्दों में "केवल विश्वास का नाम हिन्दूधर्म नहीं है हिन्दूधर्म का भूलमन्त्र है, 'मैं आत्मा हूँ, यह विश्वास होता और तद्रूप बन जाना।' मत हिन्दुओं की सारी साधना-प्रणाली का लक्ष्य है—सतत अध्ययन द्वारा पूर्ण बन जाना, देवता बन जाना, ईश्वर के निकट जाकर उसके दर्शन कर लेना, और इस प्रकार ईश्वरमान्दिष्य को प्राप्त होकर उनके दर्शन कर लेना, उन सर्वलोक-पिता ईश्वर के समान पूर्ण हो जाना—यही असल में हिन्दूधर्म है। और जब मनुष्य पूर्णत्व को प्राप्त कर लेता है, तब उसका क्या होता है? तब वह असीम आनन्द का जीवन व्यतीत करता है। वह अन्य समस्त लामो की अपेक्षा उत्कृष्ट लाभ स्वरूप परमानन्दधाम ईश्वर को प्राप्त करके परम आनन्द का अधिकारी हो जाता है।"¹⁴

स्वामी विवेकानन्द ने हिन्दूधर्म तथा विज्ञान का सामंजस्य स्थापित किया। उनके अनुसार भारतीय दर्शन में अद्वैतवाद धर्म विज्ञान का चरम सिद्धान्त था जो विज्ञान के एकरत्व की धोज के समान था। उनसे अनुसार परिवर्तनशील विश्व का एकमात्र आधार परमात्मा है और अन्य सब आत्माएँ उसका प्रतिबिम्ब मात्र हैं। द्वैतवाद तथा अनेकेश्वरवाद आदि सभी अद्वैतवाद में परिणत होते हैं। आज का विज्ञान भी दृश्यजगत् को सृष्टि न मानकर विकास मात्र कहता है। हिन्दूधर्म भी दृश्यजगत् को माया मानते हुए वैज्ञानिक सत्य के अत्यन्त आधुनिक प्रयोगों के निकट है। भारत में अनेकेश्वरवाद का प्रबल प्रचार रहा है। मूर्तिपूजा हिन्दूधर्म का आधार रही है। मूर्ति के बिना धार्मिक चिन्तन असम्भव है। मूर्तिपूजा नीचे की सीढ़ी है, जिसके सहारे ईश्वर-प्राप्ति के मार्ग पर आगे बढ़ा जा सकता है। मूर्ति-पूजा अमात्मक नहीं है। मूर्ति-पूजा के विरोधियों को स्वामी विवेकानन्द का यह तर्क निहतर कर देता है कि "ईश्वर यदि सर्वव्यापी है, तो फिर ईसाई गिरजाघर नामक एक स्वतन्त्र स्थान में उसकी आराधना के लिए क्यों जाते हैं? वे 'क्रास' को इतना पवित्र क्यों मानते हैं? मन में किसी मूर्ति के बिना धार्य कुछ सोच सकना उतना ही असम्भव है जितना कि श्वास लिये बिना जीवित रहना। इसलिए तो हिन्दू आराधना के समय बाह्य प्रतीक का उपयोग करता है। हिन्दू लोग पवित्रता, नित्यत्व, सर्वव्यापित्व आदि आदि भावों का सबध विभिन्न देवमूर्तियों से जोड़ते अवश्य हैं, पर अन्तर यह है कि

जहाँ ग्रन्थ लोग अपना सारा जीवन किसी गिरजाघर की मूर्ति की भक्ति में ही बिना देने हैं और उससे आगे नहीं बढ़ते, क्योंकि उनके लिए तो धर्म का अर्थ यही है कि कुछ विविष्ट सिद्धान्तों को वे अपनी बुद्धि द्वारा स्वीकृत कर लें और अपने मानव-भाइयों को भलाई करते रहें— वहाँ एक हिन्दू को सारी धर्मभावना प्रत्यक्ष अनुभूति या साक्षात्कार में केन्द्रीभूत हुआ करती है। मनुष्य को ईश्वर का साक्षात्कार करके स्वयं ईश्वर बनना है। मूर्तियाँ, मन्दिर, गिरजाघर या शास्त्र-ग्रन्थ ही धर्मजीवन की दाल्यावस्था में केवल आधार या सहायक मात्र है, पर उसे तो उत्तरोत्तर उन्नति ही करनी चाहिए।¹⁵

किन्तु स्वामी विवेकानन्द मूर्ति-पूजा को परमेश्वर से साक्षात्कार करने की पहली अवस्था ही मानते थे। उनके अनुसार प्रार्थना तथा ईश्वर का साक्षात्कार अन्तिम अवस्थाएँ थीं। वे यह मानते थे कि अज्ञानों के धर्म से लेकर वेदान्त के अद्वैतवाद तक जितने भी धर्म हैं वे सब ब्रह्म-प्राप्ति के उपाय तथा उन्नति की विभिन्न सीढ़ियाँ हैं। उनके अनुसार हिन्दूधर्म में विभिन्नता में एकता को पूर्ण मान्यता मिली है। हिन्दुओं में यह दृढ़ धारणा है कि निरपेक्ष ब्रह्मतत्त्व की प्राप्ति सापेक्ष का अवलम्बन लेकर ही हो सकती है। मूर्ति, श्रावण तथा चाँद आध्यात्मिक उन्नति के सहायक रूप हैं। यद्यपि प्रत्येक को इनकी सहायता की आवश्यकता नहीं होती किन्तु कुछ इन सापेक्ष उपायों के बिना ईश्वर-साधना की ओर नहीं बढ़ पाते। हमें यह कहने का कोई अधिकार नहीं है कि जो इन साधनों का परमेश्वर से साक्षात्कार करने में प्रयोग करते हैं, उनके लिए इन साधनों का भाग्य उचित नहीं है। वे हिन्दूधर्म में उदारता का विशेष महत्व देखते हैं। उनके अनुसार हिन्दुओं में अनेक दोष हैं, किन्तु हिन्दू इन दोषों को स्वयं के शरीर को दण्ड देने तक ही सीमित रखते हैं। धर्मांध हिन्दू विधर्मियों को ईसाइयों के समान अग्नि में जलाने का कभी प्रयास नहीं करेगा। हिन्दू तथा ईसाई धर्मोन्माद में यह अन्तर महत्वपूर्ण है। हिन्दुओं में ग्रन्थ धर्मों के प्रति सहिष्णुता का भाव विशेष मात्रा में उपलब्ध है। हिन्दू धर्म को सकीर्ण बताने वालों को स्वामी विवेकानन्द ने कहा है कि एक ही ज्योति भिन्न-भिन्न रंग के कांच में से भिन्न-भिन्न रूप में प्रकट होती है। विभिन्न स्वभाव वाले लोगों के लिए उपयुक्त होने की दृष्टि से यह वैचिह्य आवश्यक भी है। परन्तु प्रत्येक के अन्तर्गत में—प्रत्येक धर्म में—उसी एक सत्य का राजत्व है। भगवान् कृष्ण ने कहा है “जहाँ भी तुम्हें मानवसृष्टि की उन्नत बनाने वाली और पावन करने वाली प्रतिशय पवित्रता और असाधारण शक्ति दिखायी दे, तो जान लो कि वह मेरे तेज के अंश से ही उत्पन्न हुई है।” और इस शिक्षा का परिणाम क्या हुआ है? सारे सत्कार को मेरी यह चुनौती है कि वह समग्र ससृष्ट दर्शनशास्त्र में मुझे एक ऐसी उन्नति ही दिखा दे, जिसमें यह बताया गया हो कि केवल हिन्दुओं का ही उदार होगा और दूसरों का नहीं। भगवान् कृष्णार्चन पायन ध्यास का वचन है, “हमारी जाति और सम्प्रदाय की सीमा के बाहर भी पूर्णत्व को पहुँचे हुए मनुष्य है।”¹⁶

स्वामी विवेकानन्द ने बौद्ध तथा जैन धर्मों का हिन्दूधर्म के साथ समन्वय स्थापित किया। वे अज्ञेयवादी बौद्ध धर्म तथा निरीश्वरवादी जैन धर्म को हिन्दूधर्म से संबंधित प्रवाह का अर्थ मानते थे। उनके अनुसार बौद्ध तथा जैन ईश्वर पर निर्भर न होकर भी मनुष्य में देवत्व के विकास के महान् सत्य को स्वीकार करने हैं। वे परमेश्वर को नहीं मानते हो किन्तु उसके पुत्र स्वरूप आदर्श मनुष्य बुद्धदेव धर्मका जिन को मानते हैं

यदि इन्हें ईश्वरपुत्र माना जाये तो परमेश्वर का ज्ञान पिता रूप में स्वयमिष्ट है। स्वामी विवेकानन्द ने इस प्रकार हिन्दुधर्म की व्यापक व्याख्या प्रस्तुत कर विश्व में एक सार्वभौमिक धर्म का विचार प्रस्तुत किया जो देश काल से समर्पित न हो तथा भगवान से समान घनन्त हो "जिसकी ज्योति श्रीरूपण के भक्तों पर और ईसा के श्रेणियों पर, मूर्तों पर और पापियों पर समान रूप से प्रकाशित होनी हो, जो न तो ब्राह्मणों का हो, न योद्धों का, न ईसाइयों का और न मुसलमानों का, यरनू इन सभी धर्मों का समष्टि स्वरूप होने हुए भी जिनमें उत्पत्ति का घनन्त पथ खुला रहे, जो इतना व्यापक हो कि अपनी समक्ष्य प्रसारित बाहुओं द्वारा गृष्टि के प्रवेश मनुष्य का प्राप्तिमान करे और उसे अपने हृदय में स्थान दे, चाहे वह मनुष्य हिन्दू पशु से किंचित् ही उठा हुआ, प्रति नीच, बवंर और जंगली हो क्यों न हो, भयवा अपने मस्तिष्क और हृदय के सद्गुणों के कारण मानव-गमाज से इतना ऊंचा क्यों न उठ गया हो कि लोग उसकी मानवी प्रकृति में शका करते हुए देवता के समान उसकी पूजा करते हों। वह निश्चयमें ऐसा होगा कि उनमें पवित्रागियों पर प्रत्याचार करने या उनके प्रति अन्यायपूर्ण प्रवृत्त करने की नीति नहीं रहेगी, वह धर्म प्रत्येक स्त्री और पुरुष के ईश्वरीय स्वरूप को स्वीकार करेगा और उसका सम्पूर्ण बल मनुष्य-मान को अपनी मन्वी, ईश्वरीय प्रकृति का साक्षात्कार करने के लिए सहायता देने में ही केन्द्रित रहेगी।" स्वामी विवेकानन्द ने सार्वभौमिक उदार धर्म के धारकों को ही राष्ट्रों द्वारा अनुमान करने का एक मात्र आधार माना। उनके अनुसार मन्नाद् प्रसोक की धर्म-सभा केवल शीघ्र धर्मदलम्बियों की थी तथा धारणाह अन्वय की धर्म-परिपद् उपयुक्त दिखाई देते हुए भी केवल दरवार की शोभा बढ़ानेवाली थी। किन्तु उन्होंने सिवागों की विश्व धर्म-परिपद् को 'प्रत्येक धर्म में ईश्वर है' इस सार्वभौमिक तथ्य का विश्वव्यापी प्रचार करने का माध्यम माना। उन्होंने विश्व धर्म-परिपद् को अपनी जुमारागनाए धरित करते हुए कहा "वही परमेश्वर जो हिन्दुओं का ब्रह्म, पारसियों का अहुरमजद, योद्धों का बुद्ध, मुसलमानों का अल्ला, यहुदियों का जिहोवा और ईसाइयों का स्वर्गस्थ पिता है, आपकी अपने उदार उद्देश्य को धार्यान्वित करने की शक्ति प्रदान करे। पूर्व-गगन में नक्षत्र उदित हुआ, कमी पुपला और कमी देवीप्यमान होते हुए, धीरे-धीरे परिपद् की धोर धारणा करते-रते उगने गमस्त जगत् की परिक्रमा कर बाली और अच यह पुन पूर्व-द्वितीज में सूर्य-गुनी अधिक उज्ज्वलता के साथ उदित हो रहा है।" परिपद् के विदाई समारोह पर बोलते हुए उन्होंने कहा कि "ईसाई को हिन्दू या शीघ्र नहीं हो जाना चाहिए, और न हिन्दू प्रथवा शीघ्र को ईसाई ही। पर हाँ, प्रत्येक को चाहिए कि यह दूरियों के सार-भाग को आसमगात् करके पुष्टि लाभ करे और अपने वैशिष्ट्य की रक्षा करते हुए अपनी निजी प्रकृति के अनुसार बुद्धि को प्राप्त हो।" शुद्धता पवित्रता और दयाशीलता किसी सम्प्रदायविशेष की सम्पत्ति नहीं है एवम् प्रत्येक धर्म ने श्रेष्ठ य प्रतिपाद उपरत चरित्र स्त्री-पुरुषों को जन्म दिया है।" धार्मिक अहमन्यता तथा स्वधर्म की शोधी सार्वश्रेष्ठता के विपक्ष स्वामी विवेकानन्द का शाश्वत वचन था— "सहयोग, न कि विरोध", "परभाव-ग्रहण, न कि पर-भाव-विनाश," "समन्वय और प्रान्ति न कि मतभेद और अन्वह।" 27

स्वदेश आगमन पर उनका भारतीय जनमानस द्वारा अप्रमत्तपूर्व स्वागत किया

रमा। विवेकानन्द ने तनिक भी समय नष्ट नहीं किया और भारत-भ्रमण करते हुए भारत का आधुनात्मिक नवोदय देश के कोने कोने में पहुँचाया। उनकी इस यात्रा ने भारत के प्रबुद्ध वर्ग को भारतीय धर्म एवं दर्शन के प्रति पुनः मान्यतावादी बनाया। उनके सार्वभौम भाषणों का संकलन "लेक्चर्स इन कोलम्बो टू अमेरिका" नामक संग्रह के प्रकाशित किया गया। 1897 में बलकृष्ण के निकट देहूर में विवेकानन्द ने 'उपनिषद् मिशन' की स्थापना की। इन के एक वर्ष पश्चात् वे पुनः यूरोप-भ्रमण पर गये तथा पेरिस में होने वाली "कार्पेस फ्रांसीसी हिन्दु फ्रांसीसी" में भाग लिया। वे कुछ समय मित्र में भी रहे। भारत लौटने पर वे पुनः भारत को प्रबुद्ध करने के मार्ग पर लगे गये। आधुनिक परिश्रम, चिन्तन तथा कार्यदेहता ने उन्हें अन्दर से प्रेरित कर दिया था, किन्तु उनके बाह्य शारीरिक आवरण पर नहीं भी एकान का कोई चिह्न नहीं दिखाई देता था। उनका मध्य युव पारलौकिक मानन्द से सर्वद रेदीममान रहता था। किन्तु विद्यादा की सीलादम वे केवल 39 वर्ष की अन्तर्मायु में जुलाई 4, 1902 को तिरु वनादिम्प हो गये।

इनके मध्य समय में स्वामी विवेकानन्द इतिहास-सुरक्षक बन गये। भारत में ही नहीं पश्चिमी संसार विश्व में उनका नाम-स्मरण अत्यन्त आदर भाव से होते लया। बहू-बहू उनके स्मारक रहे। बलकृष्ण के पास दक्षिणेश्वर से गया हुआ हुमना नरी का पुत्र 'विवेकानन्द द्विज' के नाम से जाना जाता है। भारत के प्रबुद्ध श्रेणियों में विवेकानन्द के नामके स्मारक बने हुए हैं। दक्षिण में हुनापो-अन्तरीप पर 'विवेकानन्द टिना' है वहाँ पर वे अनावाक्यित हो ब्रह्माष्ट के रहस्य का प्रवचन किया करते थे।¹⁸ अब वहाँ एक मध्य विवेकानन्द-मिना-स्मारक बन चुका है। विवेकानन्द के इस स्थूल स्मारकों से भी पश्चिम स्वामी एवं भावपूर्ण स्मारक भारतीयों के हृदय में अद्विष्ट है। भारत की सन्तत आधुनिक, राष्ट्र-मत्त एवं प्रबुद्ध जनता उनके प्रति आज भी नतमस्तक है। एक परिशिष्टक होकर भी उप्योचिता के विरुद्ध हिंस्र मन्देष्ट का विनाश स्वामी विवेकानन्द ने किया वह आधुनिक भारतीय इतिहास की प्रमुख घटना है। भारत के अन्तिमार्थी मृत्यों ने एक और विवेकानन्द का सर्वेभ तथा दूसरी ओर परममदनी जीता के स्वर पर हँसते हँसते भारत के लिए अपनी गृहार्थ दी है।

स्वामी विवेकानन्द एवं राष्ट्रवाद

स्वामी विवेकानन्द के सम्बन्ध में भारत के ऐतिहासिक जगत् में यह आशय प्रकटानी बनी हुई है कि वे केवल संन्यासी, धर्मोपदेणक एवं देवांगी मात्र थे, उनका राजनीतिक क्रियाकलापों एवं राष्ट्रीय स्वतंत्रता आन्दोलन से कोई सम्बन्ध नहीं था और स्वामी विवेकानन्द के विचारों की राजनीतिक व्याख्या हो ही नहीं सकती। इस आशय के दून में वहाँ एक ओर इस आलोचक-वर्ग की पारवान्य राजनीतिक दृष्टि के प्रति अंतर्प्रति है तो दूसरी ओर भारतीय सामाजिक एवं राजनीतिक चिन्तन के नाम से उनके विचरंशु विवेकानन्द है। इस आशयक प्रचार एवं सुलभ का अन्वयन आदानक है ठाकि यह स्पष्ट बिना या उन्हें कि उन्हें स्वातन्त्र्य-वादी के साथः अनेक विचारक ने, पाई यह संन्यासी हो अथवा मनाद-सुधारक, भारत की राजनीतिक प्रवृत्ति की अन्तः मन्त्र मन्त्र है। इसका अन्वयन विवेकानन्द है। यदि आलोचकों का यह दृष्टि है कि कोई संन्यासी

अपने स्वयं के वक्तव्यों द्वारा यह घोषित करता है कि उनके विचारों को राजनीतिक श्रेणी में न रखा जाये भयवा उनका राजनीति से कोई सम्बन्ध न जोड़ा जाये तो फिर उन विचारों से राजनीतिक प्रश्न निकालना उचित नहीं। किन्तु यह स्थिति हास्यास्पद है। किसी विचारक के नकारने मात्र से उसके विचारों के राजनीतिक पक्ष को कोई भी अध्ययनकर्ता छूटा नहीं छोड़ सकता। इस सन्दर्भ में गाँधी का उदाहरण स्वयंसिद्ध है। इसी तरह यह मानना कि कोई परिव्राजक भयवा सन्ध्यासी राजनीतिक दृष्टिकोण लेकर नहीं चलता नितान्त अमपूर्ण है। भारतीय इतिहास एव दर्शन में राजनीति जीवन से इतनी घुसी मिली है कि उसे पृथक् नहीं किया जा सकता। भारत के सन्ध्यासिया ने अन्य धर्मावलम्बियों की तरह केवल धार्मिक शोला पहन कर कार्य नहीं किया अपितु उन्होंने देश को राजनीतिक चेतना एवं स्वतन्त्रता का पाठ भी पढ़ाया है। स्वामी दयानन्द का उदाहरण उन अनेक उदाहरणों में से एक है। अतः यह स्पष्टतः मान कर चला जाये कि स्वामी विवेकानन्द के राष्ट्रीयता-सम्बन्धी विचार भयवा अथ राजनीतिक विचारों के कारण उन्हें एक राजनीतिक चिन्तक की भी सजा दी जा सकती है। वे राजनीतिज्ञ न हो, किन्तु एक राजनीतिक चिन्तक अवश्य थे। उपर्युक्त कथन की पुष्टि के लिए उनके स्वयं के उद्गार तथा टीकाकारों की उन पर व्याख्या का विहगम अवलोकन किया जाना अनिवार्य है।

स्वामी विवेकानन्द के राजनीतिक विचार उनके धार्मिक एवं सामाजिक विचारों के सहगामी हैं। वे राष्ट्रवाद का अध्यायीकरण करने के पक्षपाती थे। हिन्दू-धर्म की महत्ता ने उन्हें राष्ट्रवाद के समीप ला घटा किया। वे हिन्दू-धर्म की सब धर्मों का प्रमुख स्रोत मानते थे। उनके अनुसार धर्म ही व्यक्ति और राष्ट्र को शक्ति प्रदान करता है। इस सन्दर्भ में भारत को राजनीतिक दासता से मुक्ति प्राप्त करने का प्राह्वान करते हुए उन्होंने कहा था,

“ आज हमारे देश को जिन चीजों की आवश्यकता है वे हैं लोहे की मास-पेशियाँ, इस्पात की त्रिकाएँ, प्रखर सवल्प, जिसका कोई प्रतिरोध न कर सके, जो अपना काम हर प्रकार से पूरा कर सके, चाहे उसके लिये महासागर के तल में जाकर मृत्यु से साक्षात्कार हो क्यों न करना पड़े यह है जिसकी हमें आवश्यकता है और इसका हम सभी अर्जन कर सकते हैं सभी सामना कर सकते हैं और सभी शक्तिशाली बन सकते हैं जबकि हम अद्वैत के आदर्श का साक्षात्कार कर लें, सबकी एकता के आदर्श की अनुभूति कर लें अपने में विश्वास, विश्वास और विश्वास। यदि तुम्हें अपने तैतीस बरोड़ पौराणिक देवताओं में तथा उन सब देवताओं में विश्वास है जिन्हें विदेशियों ने तुम्हारे बीच प्रतिष्ठित कर दिया है, किन्तु फिर भी अपने में विश्वास नहीं है तो तुम्हारा उच्चार नहीं हो सकता। अपने में विश्वास रखो और उस विश्वास पर दृढ़तापूर्वक खड़े रहो। क्या कारण है कि हम तैतीस बरोड़ लोगों पर विद्यमान एक हजार वर्ष से मुट्ठी भर विदेशी शासन करते आये हैं ? क्योंकि उन्हें अपने में विश्वास था और हमें नहीं है। ” 19

विवेकानन्द हेगल की तरह राष्ट्र की महत्ता के प्रतिपादक थे। उनके अनुसार भारत को अपने अस्वात्म से पश्चिम को विजित करना होगा। उनका कहना था ‘एक बार पुनः भारत को विश्व की विजय करनी है। उसे पश्चिम को आध्यात्मिक विजय

करती है।²⁰ भानवेन्द्रनाथ राय ने विवेकानन्द की आलोचना करते हुए उनकी राष्ट्रवाद सम्बन्धी विचारधारा के प्रभाव का इस प्रकार वर्णन किया है

“विवेकानन्द का राष्ट्रवाद आध्यात्मिक साम्राज्यवाद था। उन्होंने तद्वत् भारत को प्रेरित किया कि वह भारत के आध्यात्मिक उद्देश्यों में विश्वास रखे। उनके दर्शन के प्राधार पर भागे चल कर उन तरण बुद्धिजीवियों के परम्परानिष्ठ राष्ट्रवाद का निर्माण हुआ जो अपने वर्गों से सम्बन्ध-विच्छेद कर चुके थे और जिन्होंने अपने को गुप्त समुदायों के रूप में संगठित किया तथा ब्रिटिश शासन को उखाड़ फेंकने के लिये हिंसा और भातक का समर्थन किया। आध्यात्मिक श्रेष्ठता के द्वारा विश्व को विजय करने के इस रोमासपूर्ण स्वप्न ने उन तरण बुद्धिजीवियों में भी नयी चेतना जाग्रत कर दी जिनकी दयनीय धार्मिक स्थिति ने उन्हें व्याकुल कर रखा था।”²¹

विवेकानन्द ने राष्ट्रवाद को आध्यात्मिक पुट दिया। उनका यह कार्य उनके इन प्रबल विश्वास का कि भविष्य में धर्म ही भारत का मेरुदण्ड बनेगा अनुगामी था। वे इस अर्थ में पुनरभ्युदयवादी थे। वे भारत के अतीत का आह्वान कर भविष्य के भारत का निर्माण करना चाहते थे। वे भारत राष्ट्र की महत्ता एवं एकता के पोषक थे तथा सम्यता की आन्तरिक ईश्वरत्व की अभिव्यक्ति मानते थे। वे रुढ़िवादी नहीं थे। उनका राष्ट्र प्रेम भारत-माता के चित्र में समाहित था। वकिम की तरह उन्होंने भी भारत को जननी के रूप में देखा था। वे उग्र-राष्ट्रवाद के पक्षपाती थे और इसी कारण से उन्होंने भगिनी निवेदिता को “भाषामक हिन्दूवाद” का उपदेश दिया। भगिनी निवेदिता ने इसी भाषामक हिन्दूवाद को अग्रराष्ट्रवादी आन्दोलन में प्रयुक्त किया। बंगाल के विभाजन (1905) के समय भारत में जो “गरमदल” उभरा उस पर भगिनी निवेदिता का अत्यधिक प्रभाव रहा। इसका यह तात्पर्य नहीं कि स्वामी विवेकानन्द तथा उनकी योग्य शिष्या दोनों ही सर्वोर्ण हिन्दू-सांप्रदायिकता के प्रतिपादक थे। वास्तविकता यह थी कि दोनों ही हिन्दूवाद को भारतीय राष्ट्रवाद के पर्यायवाची एवं राष्ट्रीय एकता के प्रतीक के अर्थ में प्रयोग कर रहे थे।

स्वामी विवेकानन्द आधुनिक सामाजिक एवं राजनीतिक चिन्तन के (स्वामी दयानन्द के पश्चात्) ऐसे दूसरे विचारक हैं जिन्होंने सत्रिय प्रतिरोध का मार्ग भारतीयों के लिये प्रशस्त किया। स्वामी दयानन्द ने इस प्रतिरोध को जहाँ सामाजिक एवं धार्मिक क्षेत्र में अधिक प्रचारित किया वहाँ स्वामी विवेकानन्द ने यह चेतना राजनीतिक क्षेत्र में अधिक व्यापक बनायी। उनके उपदेशों ने एक नवीन शक्ति तथा अभय का संदेश संचारित किया। वे भारत की राजनीतिक स्वतन्त्रता के संदेश-वाहक बने। उनके अभय के संदेश से भारत की परदलित, सामाजिक दृष्टि से बहिष्कृत एवं पौरुषहीन जनता को जीवनदान मिला तथा आत्मचेतना प्राप्त हुई। इसी आत्मचेतना के परिणामस्वरूप बीसवीं शताब्दी के पूर्वार्ध में भारत ने ढरकट बदली और विदेशी दामना से मुक्ति प्राप्त करने के लिए ठोस कदम उठाया। आत्मा के अमरत्व तथा मानव-गरिमा के महत्त्व को आधार मान कर विवेकानन्द ने बंधनों से मुक्ति प्राप्त करने का आह्वान किया। गीता, वेदान्त तथा उपनिषदों के आधार पर उन्होंने अनाट्य तर्क प्रस्तुत करते हुए यह स्पष्ट किया कि प्रदेश भारतीय को अमर प्रकार के अत्याचारों से मुक्ति प्राप्त करने के प्रयास में जुट जाना चाहिए।²² धार्मिक एवं

सामाजिक दृष्टियों का, सेवा एवं सामाजिक दायित्व की भावना से सामना करने का विचार प्रस्तुत किया।²⁰ भारत की बोटि-बोटि जनता को सम्बोधित कर विवेकानन्द ने कहा—

“हे और ! निर्भीक बनो, साहस धारण करो, इस बात पर गढ़ करो कि तुम भारतीय हो और एवं के साथ घोषणा करो, ‘ मैं भारतीय हूँ और प्रत्येक भारतीय मेरा भाई है ।’ “बोली ज्ञान-होन भारतीय, दरिद्र तथा अशिक्षित भारतीय, ब्राह्मण भारतीय, समस्त भारतीय मेरा भाई है ।” तुम भी अपनी कमर में लमोटी बांध कर एवं के साथ उच्च स्तर में घोषणा करो, “भारतीय मेरा भाई है, भारतीय मेरा जीवन है, भारत के देवी-देवता मेरे ईश्वर हैं, भारतीय समाज मेरा वात्सल्य का वातना है, मेरे जीवन का आनन्द उपाय है, पवित्र स्वर्ग और मेरी बुद्धिमत्ता की धाराएँ हैं ।” “मेरे बन्धु बोलो” भारत की भूमि मेरा परम स्वर्ग है, भारत का बन्धाण मेरा कल्याण है और दिन-रात जपो और प्रार्थना करो, हे गौरीपति ! हे जगन्नाथ ! मुझे पुण्यत्व प्रदान करो । हे शक्ति को जननी मेरे दीर्घत्व की हर लो, मेरी पीढ़्यहीनता को हर लो तथा मुझ मनुष्य बना दो ।”²¹

उन्होंने द्वारा राष्ट्रीय उन्नति एवं जागरण के लिए दिया गया सहायक वक्तव्य आज भी भारतीयों के लिये प्रेरणादायक है। विवेकानन्द ने कहा था .

“राष्ट्र के रूप में हम अपना व्यक्तित्व विस्तृत कर बैठे हैं और यही इस देश में सब दुःखों की जड़ है। हम देश को उतारा खोया हुआ व्यक्तित्व वापस देना है और जनता का उत्थान करना है। हिन्दू, मुसलमान, ईसाई सभी ने उसको अपने पंरों से कुचला है। किन्तु अब उनके उत्थान की शक्ति को अन्तरात् से प्रानी चाहिए, अर्थात् परम्पराजिष्ठ हिन्दू समाज से। प्रायःक देश में जो बुराईयाँ देखने को मिलती हैं वे धर्म के कारण नहीं हैं, बल्कि धर्म-द्रोह के कारण हैं। इसलिये दोष धर्म का नहीं है, मनुष्यों का है।”²²

राजनीति दृष्टि से स्वामी विवेकानन्द जहाँ एक ओर राष्ट्रीय उत्थान के लिये सम्पूर्ण धर्म का उपदेश दे रहे थे तो दूसरी ओर उनका ध्यान भारत की धार्मिक दुर्दशा को दूर करने पर भी केन्द्रित था। उनका विश्वास था कि भारत की सामाजिक समृद्धि से भारत स्वयं राजनीतिक स्वतन्त्रता का उद्देश्य पूरा कर लेगा। यही कारण था कि उन्होंने समाजवादी विचारधारा का अवलम्बन किया और कहा—

‘ मैं एक समाजवादी हूँ, इसलिए नहीं कि मैं इसे एक परिपूर्ण व्यवस्था मानता हूँ किन्तु इसलिए कि भूमी रहने से लो धापी रोटी ही अच्छी है। अन्य व्यवस्थाओं को परीक्षित किया गया, किन्तु ये अयर्थपूर्ण पायी गयीं। अब इसका परीक्षण किया जाय यदि और किसी प्रयोजन के लिए नहीं तो केवल इसकी नवीनता के लिए ही लो।’²³

स्वामी विवेकानन्द ने इस प्रकार एक ऐसी सामाजिक व्यवस्था को प्रस्तावित किया जो कि पूर्व का आध्यात्मिक राष्ट्रति एवं पश्चिम की धर्मनिरपेक्ष उन्नति का सम्मिश्रित रूप थी। भारत में स्वामी विवेकानन्द राष्ट्रवाद के बढ़ते हुए उदार के प्रतीक बन गये।²⁴ उनका प्रभाव भारत में एक नवीन चेतना का उद्बोधक तथा विश्व के लिए उल्लेख का कारण बना। ऐसे समय में जब कि भारत में राजनितिक उदासीनता एवं निराशा के बादलों ने भारतीयों को अन्धकार बना दिया था, स्वामी विवेकानन्द ने हमें पुनः आत्म-सम्मान दिया और हममें हमारे भूतकालिक सुषुप्त अस्मिन्मान को पुनः जागृत किया।²⁵

सामाजिक विचार

स्वामी विवेकानन्द ने समाजशास्त्र का शास्त्रोक्त अध्ययन नहीं किया था किन्तु फिर भी अपनी आध्यात्मिक शक्ति एवं प्रबल प्रज्ञा के कारण उन्होंने भारतीय समाज की मूलभूत विशेषताओं का ज्ञान प्राप्त कर सामाजिक उत्थान एवं श्रुति का मूत्रपात किया। संयोजक संदन में 1896 में जब स्वामी विवेकानन्द ने आधुनिक भारत का प्रास्त्य तैयार किया उसी वर्ष गायटानो मोस्का ने भी अपनी प्रसिद्ध वृत्ति एलोमेंटी डी साइन्सा पोलिटीका में यूरोप के अभिजन वर्ग-चक्र के सिद्धांत का निरूपण किया था।²⁹ यह स्वामी विवेकानन्द की प्रतीक मौलिक प्रतिभा का ज्वलन्त उदाहरण है कि उन्होंने स्वतन्त्र रूप से भारत के जिस समाजशास्त्रीय अध्ययन का मूत्रपात किया वह आधुनिक राजनीतिक समाजशास्त्र के लिये प्रथम अध्ययन माना जा सकता है। भारत के 'जातीय चक्र' का विरुद्ध टन्नेख स्वामी विवेकानन्द के सामाजिक चिन्तन का प्रमुख स्तम्भ है। उनके अनुसार मनुष्य में जिन तीन गुणों-सत्त्व, रजस् तथा तमस् का सार्वभौमिक प्राधान्य है वे ही तीन गुण सर्व-कालिक होकर चार वर्णों-ब्राह्मण, क्षत्रिय, वैश्य एवं शूद्र के रूप में उपस्थित हुए हैं। इन्हीं चार वर्णों में भिन्न-भिन्न देशों ने भिन्न-भिन्न शासकीय शक्तियों का समात्कार किया है।³⁰ विवेकानन्द के अनुसार विश्व-इतिहास का अध्ययन इस तथ्य का साक्षी है कि इन्हीं चार श्रेणियों ने कालान्तर में एक दूसरे से राजनीतिक एवं सामाजिक शक्तियाँ धरित की हैं। चीन, सुमेरिया, बेबीलोन, मिश्र, चेल्डी, भायं, फारसी, यूनानी तथा अरब राष्ट्रों में समाज को मार्गदर्शन पुरोहित भयवा दाहण-वर्ग से मिला। इनके परभाव क्षत्रिय-वर्ग का उद्गम हुआ जिसने निरंकुश राजतन्त्र की या फिर धनिक सामन्ती तन्त्र की स्थापना की। आधुनिक राष्ट्रों में, जिनमें इयूरोप प्रधान है, वैश्य-वर्ग ने प्याकार तथा बालिग्य के द्वारा समाज को नियन्त्रित करने की शक्ति अपने हाथ में ले ली। पुरोहित वर्ग के अज्ञानतन ने क्षत्रिय-वर्ग का उत्थान किया और पुरोहित एवं क्षत्रिय दोनों ही वर्णों को वैश्य वर्ग ने अपनी आर्थिक सम्पन्नता के सामने झुका दिया। शूद्र की स्थिति जैसी थी वैसी ही रही। शूद्र-वर्ग की चेतना द्वारा ही यह चक्र पूर्ण होगा। भविष्य में शूद्र-वर्ग का ही बोधबान्धा रहेगा।³¹ विवेकानन्द ने शूद्र-वर्ग को भारत की दलित जातियों के धर्म में ही नहीं मिला किन्तु व्यापक धर्म में शूद्रों को श्रेणी में मजदूरों, श्रमिकों एवं मेहनतकश किसानों को सम्मिलित किया है। इस दृष्टि से स्वामी विवेकानन्द का समाजशास्त्रीय विवेचन आधुनिक प्रतीत होता है। उनका 'शूद्रतन्त्र' सम्बन्धी दृष्टिकोण समस्त विश्व में श्रमिकों एवं किसानों का आधिपत्य दर्शाता है। समाजवादी देशों में सर्वहारावर्ग के उत्कर्ष को स्वामी विवेकानन्द ने समय से पूर्व इंगित कर दिया था। उनको यह भविष्य-वाणी, "शूद्रों का यह उत्थान पहले रूप में और फिर चीन में होगा। उसके उपरान्त भारत में उत्कर्ष होगा और वह मानो विश्व के निर्माण में सकल भूमिका भरा करेगा"³² सत्य ही रही है।

स्वामी विवेकानन्द का विवेचन आधुनिक समाजवादी विचारकों की नाति आर्थिक दृष्टिकोण पर पूर्णतया आधारित नहीं है। उन्होंने प्रत्येक विचार को आध्यात्मिक पुट दिया है। वहीं-कहीं इस प्रकार की आध्यात्मिकता का बाह्य उनसे विचारों की सर्व मण्डि को निषिद्ध कर देता है। जैसे 'एक और पश्चिमी समाजों की स्वार्थ पर आधारित

स्वतन्त्रता है, दूसरी ओर आर्य-समुदाय का प्रतिशय बलिदान है। यदि इस द्विधात्मक सपने में भारत को ऊपर और नीचे उछाला जाये तो क्या इसमें कोई आश्चर्य की बात है? पश्चिम का लक्ष्य है वैयक्तिक स्वतन्त्रता, भाषा है अर्थकरी विद्या और साधन है राजनीति, भारत का लक्ष्य है मुक्ति, भाषा है वेद और साधन है त्याग।" 33 इसी प्रकार के कथन में विवेकानन्द को धार्मिक आस्था का बाहुल्य दिखाई देता है। इसी तरह वर्ण-व्यवस्था का धार्मिक सिद्धांत पर आधारित दृष्टिकोण भी विवेकानन्द के विचारों को पुरातनपयी बनाता है। विन्तु इस सदर्भ में हमें यह न भूलना चाहिए कि स्वामी विवेकानन्द ने सामाजिक सुधार का भी प्रचार किया था। वे वर्णव्यवस्था के अन्तर्गत दलितों एवं हरिजनों पर होने वाले अत्याचार के प्रबल विरोधी रहे। उन्होंने दलितों को 'दरिद्रनारायण' के रूप में देखा और उनकी सेवा की प्रत्येक भारतीय का प्रथम कर्तव्य घोषित किया। उन्हीं के शब्दों में, 'मुझे इस बात की चिंता नहीं है कि वे हिन्दू है या मुसलमान अथवा ईसाई, किन्तु जिन्हें ईश्वर से प्रेम है उनकी सेवा के लिए मैं सर्वत्र तत्पर रहूंगा। मेरे बस अग्नि में कुद जाओ। यदि तुम्हें विश्वास है तो तुम्हें सब कुछ मिला जायेगा। हमसे प्रत्येक को दिन-रात भारत के उन करोड़ों दलितों के लिये प्रार्थना करनी चाहिए, जो दरिद्रता, पुरोहितों के अशुभ तथा अत्याचार में अकड़े हुए हैं-दिन-रात उनके लिये प्रार्थना करो। . . . मैं न तत्त्वशास्त्री हूं, न दार्शनिक हूं और मैं सन्त भी नहीं हूं। मैं दरिद्र हूं। मुझे दरिद्रों से प्रेम है। . . . भारत में कौन ऐसा है जिसके मन में उन बीस करोड़ स्त्री-पुरुषों के लिये सहानुभूति हो जो गहरी दरिद्रता और अज्ञान में डूबे हुए हैं? उपाय क्या है? उनके जीवन में प्रकाश कौन ला सकता है? इन्हीं लोगों को अपना देवता समझो। मैं उसी को महारत्ना कहता हूं जिसका हृदय दरिद्रों के लिये इतना होता है। अब तक करोड़ों लोग भुधमरी और अज्ञान के शिकार हैं तब एक मैं उस प्रत्येक व्यक्ति को विश्वासपाती समझता हूं जो उनके धन से शिक्षा प्राप्त कर उनकी ओर तनिक भी ध्यान नहीं देता....' 34

स्वामी विवेकानन्द के धार्मिक विचार

स्वामी विवेकानन्द, अपने गुरु श्रीरामकृष्ण परमहंस के समान यह मानते थे कि मनुष्य अपने अन्तराल में निहित ईश्वर को प्राप्त करने के लिये बिना जीवन के सत्य को प्राप्त नहीं कर सकता। वह जीवन व्यर्थ है जिसमें परमात्मा की अभिव्यक्ति नहीं है। 35 विवेकानन्द हिन्दू-धर्म के सच्चे प्रतिनिधि थे और हिन्दू-धर्म को सब धर्मों का जनक मानते थे। वैदिक धर्म से लेकर बौद्ध धर्म तक उनका क्षेत्र था। भौतिक मानववाद और आध्यात्मिक आदर्शवाद का समन्वय उनके विचारों को सार्वभौमिकता का बाना पहनाता है। वे धर्म को व्यक्ति तथा राष्ट्र दोनों को ही शक्ति प्रदान करने वाला तत्त्व मानते थे। उनके अनुसार, "मेरे धर्म का सार शक्ति है। जो धर्म हृदय में शक्ति का संचार नहीं करता वह मेरी दृष्टि में धर्म नहीं है, चाहे वह उपनिषदों का धर्म हो और चाहे गीता अथवा भागवत का। शक्ति धर्म से भी बड़ी वस्तु है और शक्ति से बढ़कर कुछ नहीं।" 36

स्वामी विवेकानन्द वेदांत के निष्ठात प्रथेता थे। उनकी दर्शन में अन्तर्दृष्टि विलक्षण थी। वे प्रादि शंकराचार्य के समान अद्वैतवादी-भाषावादी थे। उन्होंने भी

ब्रह्म को पूर्ण सत्य माना था। उनका सच्चिदानन्द ब्रह्म में पूर्ण विश्वास रहा। वे ब्रह्म को सर्वोच्च सत्ता मानते थे। उनके अनुसार ज्ञान की सर्वोच्च अवस्था में पूर्ण सत्य का साक्षात्कार ही ब्रह्म है। यदि भक्ति के माध्यम से उसे प्राप्त करने का प्रयास किया जाय तो वह ईश्वर को और इंगित करता है। शरीर के मूलरूप में यही ब्रह्म आत्मा के रूप में है। ईश्वर इस मृष्टि का कर्ता, धर्ता एवं सहारक है। उनके अनुसार प्रत्येक जीव में ईश्वर का अंश विद्यमान है। वे दृश्य जगत् को माया मानते रहे और इसके समर्पण में उन्होंने तर्क भी प्रस्तुत किये। तन्त्रशास्त्र के प्रभाव के कारण, विवेकानन्द ने ब्रह्म की सृजनात्मक शक्ति को माता के रूप में स्वीकार किया। उनका यह विश्वास था कि जोवात्मा जो कि निष्कलक एवं निष्पाप है, भौतिक जगत् के बन्धनों से मुक्ति प्राप्त कर ईश्वरत्व ग्रहण कर सकती है। सुकर्मों से यह ध्येय माध्य है और इसी मार्ग पर चल कर व्यक्ति मोक्ष प्राप्त कर सकता है।

स्वामी विवेकानन्द अपनी योगसाधना की चरम सिद्धि प्राप्त कर प्राध्यात्मिक आनन्द में खो गये थे। उनको यह स्थिति उन्हें व्यक्तिगत मोक्षसाधन की ओर ले जा रही थी किन्तु ऐसे समय में श्रीरामकृष्ण परमहंस ने उन्हें जागृत किया और यह आदेश दिया कि अपनी मुक्ति प्राप्त करने के स्थान पर मानवता को मुक्ति का संदेश दो। गर्गव, निरीह तथा दलित व्यक्ति को मेवा कर उन्हें मुक्त करो। अपने गुरु के इस आदेश से स्वामी विवेकानन्द ने धर्म को मानव-धर्म की परिधि में देवना प्रारम्भ किया और उनका दृष्टिकोण अतिव्यापक हो गया। अपनी मुक्ति के स्थान पर मानव मात्र की मुक्ति के लिए उन्होंने चिन्तन प्रारम्भ कर दिया और यह सिद्ध किया कि ध्यान, योग साधना तथा समाजसेवा एक दूसरे के विलोम नहीं है।³⁷

स्वामी विवेकानन्द ने वेदान्त-दर्शन के अन्तर्गत इस तथ्य को प्रस्तुत किया कि वेदान्त उस ईश्वर में विश्वास नहीं करता जो मृत्यु के पश्चात् स्वर्ग में समस्त मुक्त दे सकता है किन्तु जीवित व्यक्ति को रोटी उपलब्ध नहीं करा सकता।³⁸ उनका वेदान्त-दर्शन इन तीन मुख्य स्तम्भों पर आधारित था—(1) मानव की वास्तविक प्रकृति ईश्वरीय है, (2) जीवन का लक्ष्य उस ईश्वरीय प्रकृति की अनुभूति है और (3) समस्त धर्मों का मूल लक्ष्य समान है। उनके अनुसार वेदान्त सकार त्यागने का उपदेश नहीं देता किन्तु समस्त विश्व को ब्रह्मभय करने का पाठ सिखाता है।³⁹ 'ईशावास्यमिदम् सर्वम्' की धारणा से उनके विचारों में भद्रं, दैत एवं विशिष्टाद्वैत तीनों का अद्भुत मिश्रण है। विवेकानन्द ईश्वर को निर्गुण तथा सगुण दोनों ही रूपों में स्वीकार करते हैं।⁴⁰ वे भद्रं तत्वादिषो के ज्ञान-प्राप्ति के निर्विकल्प समाधि के मार्ग को तथा द्वैतवादिषों के सविकल्प समाधि के अर्थ को ब्रह्म के साथ तादात्म्य की विद्यार्ण मानने हुए उन्हें एक ही सिक्के के दो पहलु स्वीकार करते हैं। इसी प्रकार वे सच्चिदानन्द की अनुभूति के लिये ज्ञान, भक्ति तथा कर्मयोग तीनों का ही समन्वय आवश्यक मानते हैं। उनका उद्देश्य सकाराचार्य के ज्ञान तथा बुद्ध की दमानुता का मिश्रण उत्पन्न करना है। वे योग की ही धर्म का मूल आधार मानते हैं। उनके अनुसार योग एक साधारण व्यक्ति के लिए मानव तथा मानवता का सम्मिलन है, एक रहस्यवादी के लिये उनकी निम्न तथा उच्च सत्ता का मिश्रण है, एक प्रेमी के लिये योग प्रेमी तथा प्रेम के देवता का मिश्रण है तथा एक दार्शनिक के लिये समस्त

घटितम्ब का बोध है। वही योग है और हम मार्ग का पथिक योगी है। मानव मात्र कार्य, पूजा या अनुष्ठान, मानस-निग्रह या दर्शन आदि विभी भी एक अथवा समस्त के माध्यम से योग साधना द्वारा मुक्ति प्राप्त कर सकता है।⁴¹

शिक्षा सम्बन्धी विचार

स्वामी विवेकानन्द केवल आध्यात्मिक शिक्षा ही नहीं थे अपितु भारतीय समाज एवं राष्ट्र को अनेक समस्याओं को हल करने का मार्ग भी उन्होंने प्रस्तुत किया था। उनका विचार था कि भारत की पिछड़ी हुई स्थिति के लिए शिक्षा की कमी बढ़ाने ही उत्तरदायी थी। वे तत्कालीन शिक्षा-पद्धति के प्रबल आलोचक थे। अंग्रेजों की शिक्षा-पद्धति को वे बाबुओं का निर्माण करने वाला घन मानते थे।⁴² यह शिक्षा उन्हें नकारात्मक ज्ञान देती थी और स्वावलम्बन विहीन थी। रटने पर अधिक जोर देने के कारण बुद्धि का विकास नैसर्गिक रूप में नहीं हो सकता था। यह शिक्षा न तो उन्हें बीबीकोनाजिन के लिये तकनीकी ज्ञान देती थी और न जीवन जीने का मार्ग दिखाती थी।⁴³ स्वामी विवेकानन्द शिक्षा-पद्धति को निश्चित सधियों से समुक्त करना चाहते थे। उनका ध्येय मनुष्य का निर्माण करने वाली शिक्षा-पद्धति को अपीकार करना था। अद्वैत दर्शन के आधार पर स्वामी विवेकानन्द ने यह गृह्योद्घाटन किया कि ज्ञान मनुष्य में ही पन्तनिहित है। जब व्यक्ति कोई बात सीखता है तो वह अपने अन्दर ही उस तथ्य को खोज कर निकालने की प्रक्रिया से ऐसा करता है।⁴⁴ बाह्य स्रोत से ज्ञान प्राप्त नहीं होता। ज्ञान तो आन्तरिक प्रक्रिया है। उसे जागृत करने की आवश्यकता है। शिक्षक सिखाता नहीं है अपितु ज्ञान जागृत करता है।⁴⁵

शिक्षा के लिए स्वास्थ्य को विवेकानन्द ने अत्यधिक महत्त्व दिया। स्वस्थ शरीर से ही स्वस्थ मस्तिष्क का बोध हो सकता है।⁴⁶ वे ध्यान केन्द्रित करने की क्रिया को भी शिक्षा के लिए महत्त्वपूर्ण मानते थे। ध्यानावस्थित होने पर अत्येक विद्या का अभ्यास महज रूप में हो सकता है। इसी प्रकार यज्ञार्थ के पालन से नैतिक चरित्र ऊँचा उठता है।⁴⁷ व समागता की शक्ति को आध्यात्मिक शक्ति में बदलने का स्वामी विवेकानन्द का आह्वान वैज्ञानिक दृष्टि से भी उतना ही महत्त्वपूर्ण है जितना आध्यात्मिक दृष्टि से। पूर्ण शक्ति के साथ विद्याभ्यास कर व्यय की बातों से ध्यान को विरहित करना तथा तथ्य पर ध्यान केन्द्रित करना यह विवेकानन्द का स्थापित आदर्श था जिसका अनुसरण करने पर उच्चतम बौद्धिक उपलब्धियाँ प्राप्त हो सकती थी।⁴⁸ विवेकानन्द ने गुरु-सेवा तथा गुरु-शिष्य परम्परा का भी उल्लेख अपने भाषणों में किया। जैसे आध्यात्मिक ज्ञान बिना गुरु के प्राप्त नहीं हो सकता उसी प्रकार भौतिक ज्ञान भी सद्गुरु की सगति से ही प्राप्त होता है। हम प्रकार के गुरुकुल शिक्षा पद्धति के पक्षपाती थे। वे यह भी मानते थे कि सभी शिक्षा प्रकृति के तान्त्रिक से प्राप्त होती है। प्रकृति से दूर रह कर शिक्षा अपुरी रह जायेगी।⁴⁹

शिक्षा के लिए स्वामी विवेकानन्द ने शरीर, मस्तिष्क तथा आत्मा के समन्वय पर बल दिया है।⁵⁰ इन सभी शिक्षा सम्बन्धी विचारों का मूल सत्य एक विशुद्ध भारतीय शिक्षा-पद्धति का निर्माण करने का था। स्वामी विवेकानन्द पश्चिम के अध्यापन के विरोधी थे। जिस प्रकार से पश्चिमी शिक्षा तथा संस्कृति को पढ़े-लिखे भारतवासियों ने

घनाना प्रारम्भ किया था उससे उनका मन व्यथित था। यही कारण है कि स्वामी विवेकानन्द ने भारतीय धर्म तथा सस्कृति के मूलभूत स्तम्भ पर भिन्ना वा मनोवैज्ञानिक तथा वैज्ञानिक दृष्टिकोण प्रस्तुत किया। वे पश्चात्य विचारों की नैतिक एवं मानवीय विशेषताओं को ग्रहण करने के लिए उद्यत थे किन्तु उनकी नकल करना उन्हें पसन्द नहीं था। वेदभूषा, खानपान, रीति-रिवाज, धर्म, चिन्तन, शिक्षा, समाज-उत्थान, राष्ट्रीय स्वतन्त्रता सभी को वेद, वेदान्त, उपनिषद आदि से नियन्त्रित कर उन्होंने भारतीयता को जीवित रखा। इस भारतीयता की छाप उन्होंने पश्चिम पर इतनी गहरी छोड़ी कि आज भी भारत के बाहर जो भारतीय महानता का प्रभाव है उसका अधिकार स्वामी विवेकानन्द के योगदान का ही परिणाम है। □□

टिप्पणियाँ

1. देखिये रोनां रोनां, डी लाइफ ऑफ रामकृष्ण, (बर्लिन आश्रम, कलकत्ता, 1965) पृ 222
2. देखिये डी लाइफ ऑफ स्वामी विवेकानन्द डॉई हिज ईस्टन एण्ड वेस्टन रिवाइजन (बर्लिन आश्रम, बलमोटा) खण्ड 2 पृ. 893
3. देखिये रोनां रोनां, पृ 223
4. देखिये डी एण्ड नरवाने, भावनं इण्डियन पाठ, पृ 83
5. देखिये रोनां रोनां, पृ. 225
6. वही, पृ 226
7. नरवाने, पृ 84
8. वही, पृ 86
9. शिक्षा की बबुलता स्वामी विवेकानन्द, (श्री रामकृष्ण आश्रम, नागपुर, 1975). पृ 10-12
10. वही, पृ 16-18
11. वही, पृ 19-21
12. वही, पृ. 22-23
13. वही, पृ 25-26
14. वही, पृ 30
15. वही, पृ 35
16. वही, पृ 39-40
17. वही, पृ 49-50
18. नरवाने, पृ. 86
19. डी कम्प्लेट वर्क ऑफ स्वामी विवेकानन्द, खण्ड 3, पृ. 190
20. वही खण्ड 5, पृ 120-121
21. इण्डिया इन ट्रांसिशन, पृ. 193
22. डी लाइफ ऑफ स्वामी विवेकानन्द, खण्ड 2, पृ. 796
23. वही, पृ 306
24. डी मेसेज ऑफ विवेकानन्द, (बर्लिन आश्रम, कलकत्ता, 1966) पृ 13-14
25. डी लाइफ ऑफ स्वामी विवेकानन्द, खण्ड 1, पृ 306-307
26. देखिये जवाहरलाल नेहरू, "शिक्षण की भाव इण्डिया", पृ 358
27. मोनेचरानन्द (स), डी लाइफ ऑफ स्वामी विवेकानन्द, पृ 7
28. जवाहरलाल नेहरू, दुबई दौर, पृ. 270
29. देखिये डी मेने भी रावन, डी लाइफ ऑफ स्वामी विवेकानन्द कौन्सिल ऑफ इण्डिया, पृ 279

30. विवेकानन्द, "माहर्षि इण्डिया", देखिये बम्बलोट बरत, भाग 4
31. वही
32. देखिये भूपेन्द्रनाथ दत्त, विवेकानन्द 'रेट्रियट-प्रोसेट', पृ 365
33. विवेकानन्द, "माहर्षि इण्डिया", देखिये बम्बलोट बरत, भाग 4
34. बी लाइफ आफ स्वामी विवेकानन्द, पृ 690
35. सिद्धिदर मुन्शर सिन्हा, बी विजन आफ इण्डिया, पृ 32-33
36. बी लाइफ आफ स्वामी विवेकानन्द, भाग 2, पृ 699
37. डा राधाकृष्णन, स्वामी विवेकानन्द सेन्ट्रल मेमोरियल वास्तुष, त्रावणूर iv
38. वही, पृ. 248
39. स्वामी विवेकानन्द, मान धोष, पृ 140-141
40. स्वामी विवेकानन्द, प्रैक्टिकल वेदान्त, पृ 90-91
41. स्वामी विवेकानन्द, राज-धोष, पृ 1
42. बम्बलोट बरत आफ स्वामी विवेकानन्द, पृ 5, पृ 364
43. वही, पृ 362
44. वही, पृ 1, पृ. 28
45. स्वामी विवेकानन्द, ओन इण्डिया एण्ड हर प्रोग्रेस, पृ. 58-59
46. बम्बलोट बरत, पृ 3, पृ 242
47. वही, पृ 1, पृ 131-132
48. वही, पृ 8, पृ. 47
49. वही, पृ 5, पृ 360
50. वही, पृ 3, पृ 190



श्रीमती एनी बेसेंट (1847-1933)

एनी बेसेंट का नाम उन सब विदेशियों में प्रचलित है जिन्होंने भारत के बाहर जन्म लेकर भी भारत को अपनाया, भारत को अपना घर स्वीकार किया तथा भारतीय सभ्यता एवं हिन्दू-धर्म-दर्शन को श्रेष्ठता के सिखर पर पुन स्थापित करने में अपना जीवन समर्पित कर दिया। एनी बेसेंट आयरलैंड में पैदा हुई और ब्रिटेन में ही उनका युवा जीवन व्यतीत हुआ। विवाह उनके लिए बन्धन सिद्ध हुआ। वे सामाजिक जीवन व्यतीत करने के लिए बतुप्रव्र नहीं हुई थी, उनका मार्ग आध्यात्मिक था। किन्तु अपने इस आध्यात्मिक सत्य को प्राप्त करने में उन्हें स्वयं के विवेक एवं बुद्धिवाद में सामंजस्य स्थापित करना पड़ा। वे अत्यधिक मेधावी महिला थीं। अपनी विद्वता, लेखनी तथा दस्तुत्व की शक्ति के कारण वे अल्प समय में ही ध्याति प्राप्त करने लगीं। वे ब्रिटेन के समाजवादी आन्दोलन की प्रणेता रहीं। आयरलैंड के होमरूल-आन्दोलन में उन्होंने अग्रणी भूमिका निभायी। वे चार्ल्स डेविस की नेगल सेक्यूलरिस्ट सोसाइटी की सदस्य बनीं और होमरूल-कार्यक्रम उनके जीवन का अंग बन गया। किन्तु ब्रिटेन के उनके कार्यक्रमों में अकस्मात् परिवर्तन आया। पियोसांकी आन्दोलन की प्रवर्तक श्रीमती बर्लेटस्की के संपर्क में आते ही एनी बेसेंट की विचारधारा भी बदल गई। श्रीमती बर्लेटस्की द्वारा लिखित दो तीक्ष्ण ब्रोशरों का उन पर अत्यधिक प्रभाव पड़ा और वे रहस्यवाद की ओर झुकीं। भारत की आगम्य आध्यात्मिक रस-माधुर्य का पान करने के लिए वे लातापित रहने लगीं। पियोसांकी आन्दोलन के लिए उन्होंने अपना सारा समय लगा दिया। श्रीमती बर्लेटस्की की मृत्यु के पश्चात् वे 1893 में भारत आयीं। 46 वर्ष की परिपक्व अवस्था में उनका भारत आगमन कई दृष्टियों से महत्वपूर्ण सिद्ध हुआ। उन्होंने भारत की आध्यात्मिक परीक्षा को जहाँ सुरक्षित रखने का कार्य प्रारम्भ किया वहीं भारत से प्रशिक्षण, ज्ञान, राजनीतिक सिध्दता आदि को दूर करने का भी संकल्प लिया। बनारस में महाशयदास आदि के सहयोग से उन्होंने 'सिन्दूर हिन्दू-कालिदास' की स्थापना की। आगे जाकर यही 'सिन्दूर हिन्दू-कालिदास' एक महानमोहन मानवीय द्वारा निमित्त बनारस हिन्दू युनिवर्सिटी का आधार स्थल बना। बेसेंट ने अपने द्वारा प्रचारित शैक्षिक कार्यक्रम में धार्मिक शिक्षा को अत्यधिक महत्व दिया। उनका यह दृष्टिकोण था कि शिक्षण में धार्मिक शिक्षा के माध्यम से विद्यार्थियों में नैतिक एवं मानवीय मूल्यों को जगाया जा सकता है। देश-सेवा एवं नागरिकता के उच्च धारणा की प्राप्ति के लिए उन्होंने 'इसिपत बाँध-स्काट्ट एण्ड गल्ल-गाइड एगोसियेशन' स्थापित किया। 1907 में एनी बेसेंट को भारत की पियोसांकी सोसाइटी का अध्यक्ष मनोनित किया गया। वे 1907 से अपनी मृत्यु-पर्यन्त (1933) इस पद पर रहीं। महाशय के पास महाशय नामक स्थान पर, जहाँ पर

पियोसोफिकलस समाज का मुख्य कार्यालय है, आज भी श्रीमती एनी बेसेंट द्वारा सङ्गृहीत सङ्ग्रह पुस्तकों का अद्वितीय सङ्ग्रह विद्यमान है। भारत में तन्त्रशास्त्र, योगविद्या एवं रहस्यवाद के अध्ययन के लिए बेसेंट द्वारा प्रकाशित मह् स्याम सप्तर के बुद्धिजीवियों तथा तन्त्रज्ञानियों के लिए तीर्थस्थल बन चुका है।

एनी बेसेंट का भारत के धार्मिक एवं समाज-सुधार आन्दोलन से प्रगाढ़ सम्बन्ध रहा है। वे जब नवम्बर 16, 1893 को भारत के तूतीकोरिन नामक स्थान पर उतरी तो उन्होंने पाया कि भारतवासी जहाँ एक ओर अपने धर्म के प्रति हीन भावना से ग्रस्त थे तो दूसरी ओर भारत की स्त्रियाँ पर्दाप्रथा तथा अन्य बुरीतियों की शिकार थी। उन्होंने सारे भारत का अग्रण कर भारतवासीयों का ध्यान उनकी महान् अध्यात्मिक धरोहर की ओर आकृष्ट किया। इससे भारत में नवीन जागृति एवं विश्वास का वातावरण उत्पन्न हुआ। भारत आगमन के पहले 20 वर्षों में श्रीमती बेसेंट ने राजनीतिक मामलों से अपने आप को दूर रखा और केवल धार्मिक, शैक्षिक तथा समाज-सेवा के कार्य में ही अपना समय व्यतीत किया। भारत की आध्यात्मिक जागृति एवं भारत की महानता का का संदेश देने के पश्चात् श्रीमती एनी बेसेंट ने यह नारा लगाया कि कोई भी विदेशी राज्य अन्य राज्यों को अपना गुलाम बना कर नहीं रख सकता। उनके अनुसार भारत जैसे महान् राष्ट्र को स्वराज न देना इंग्लैण्ड की सरकार पर बलक है। अपने भारतीय स्वतन्त्रता सम्बन्धी त्रियाकलाप में एनी बेसेंट ने जनवरी 1914 में कॉमनवेल नामक साप्ताहिक पत्रिका का प्रकाशन प्रारम्भ किया। 'होमरूल' कार्य को चलाने के लिये उन्हें एक दैनिक पत्र की आवश्यकता हुई और यह कार्य उन्होंने मद्रास स्टैण्डर्ड पत्र को खरीद कर पूरा किया। अब एनी बेसेंट के पास एक दैनिक पत्र भी था जिससे वे अपने राजनीतिक विचार जनता तक पहुँचा सकती थी। उन्होंने मद्रास स्टैण्डर्ड का नाम बदल कर न्यू इंडिया रख दिया। शनैः शनैः एनी बेसेंट का भारत की राजनीति से सम्बन्ध बढ़ता गया। अपनी पुस्तक वेक अप इंडिया के माध्यम से उन्होंने भारत को राजनीतिक तद्रा से जगाया। भारतीय राष्ट्रीय कांग्रेस के शिथिल कार्यकलाप को नवीन पति दी। कांग्रेस के नेतागण एनी बेसेंट के समर्थन में उतने उत्साह से भागे नहीं आये, परत उन्होंने 1916 में होमरूल लीग की स्थापना कर डाली। कांग्रेस में श्रीमती बेसेंट को उग्रवादियों का समर्थन प्राप्त था। उदारवादियों के कार्य से बेसेंट सन्तुष्ट नहीं थी। उनका विचार तिसक तथा साहा लाजपतराय को कांग्रेस के मार्गदर्शकों के रूप में देखने का था। यही कारण था कि 1915 में बम्बई में होने वाले कांग्रेस अधिवेशन के लिए श्रीमती बेसेंट ने साहा लाजपतराय का नाम अध्यक्ष-पद के लिए प्रस्तावित किया किन्तु उदारपन्थी फिरोजशाह मेहता, जो कि बम्बई-अधिवेशन के लिए स्वागत समिति के अध्यक्ष थे, को यह प्रस्ताव खचकर नहीं लगा और उन्होंने शीघ्र ही श्री सत्येन्द्र (बाद में रायपुर के लोर्ड सिन्हा) को बम्बई-अधिवेशन का अध्यक्ष निर्वाचित करा दिया। एनी बेसेंट ने कांग्रेस के बम्बई-अधिवेशन में भारत के लिए होमरूल की माग प्रस्तुत की, किन्तु उदारवादियों ने भयभीत स्थिति में इस माग को सरकार तक पहुँचाने का साहस नहीं दिखाया। समर्थन तो दूर रहा, अध्यक्ष सिन्हा ने श्रीमती एनी बेसेंट को "अधीर आदशवादी" कह कर सम्बोधित किया। कांग्रेस के उदारवादी नेतृत्व के इस पगु एवं उरपीक रवैये को

देख कर एनी बेसेन्ट का कांप्रेस से कुछ समय के लिए दूर चले जाना स्वाभाविक ही था।

1915 में एनी बेसेन्ट ने अपनी "इंडिया : एनेसिस" तथा "हाउ इंडिया गेट फॉर फ्रीडम" नामकी लेखमाला कांमनवीथ में प्रकाशित की। बाद में यह लेखमाला पुस्तकों के रूप में छापी गयी और अल्पविक्रि प्रसिद्ध पुस्तकों की श्रेणी में इन्हें माना जाने लगा। एनी बेसेन्ट के सतुप्रयत्नों से 1916 में लखनऊ में कांप्रेस का एकीकरण हुआ। 1907 की 'मूरत-पूट' के परचात् लोकमान्य तिलक पुन कांप्रेस के नव पर भाये। एनी बेसेन्ट, जिन्ना तथा लोकमान्य तिलक के सम्मिलित प्रयास से ऐतिहासिक 'कांप्रेस-लोग सम्मेलीता' हुआ। उनके द्वारा किये गये कठिन परिश्रम एवं राजनीतिक चेतना जागृत करने के कार्य ने जहाँ उन्हें अद्भुत लोकप्रियता दिलवायी वहीं ब्रिटिश शासन ने उनके कार्य से चिन्तित हो उन्हें 1917 में नजरबन्द कर दिया। एनी बेसेन्ट के दो भारतीय सहयोगी डा. बी एन. ब्रह्मचल तथा बी पी दाडिया भी बन्दी बना किये गये। किन्तु शीमती एनी बेसेन्ट का बन्दी बनाया जाना एक अन्तर्राष्ट्रीय महत्त्व का निषय बन गया। डा. सुबहान्न बन्यर, जो कि थियोसोफिकल समाज के उपाध्यक्ष थे, ने किसी तरह अमेरिका के राष्ट्रपति श्री वूड्रो विल्सन को एक पत्र लिख कर उनका ध्यान शीमती एनी बेसेन्ट पर दिना मुकदमा बनाये उन्हें बन्दी बनाये जाने की घटना की ओर पाहृष्ट किया। वूड्रो विल्सन ने इंग्लैण्ड के प्रधानमंत्री लॉर्ड जोर्ज को पत्र लिख कर एनी बेसेन्ट की रिहाई की मांग की। भारत में सर्वप्र प्रदर्शन हुए तथा एनी बेसेन्ट की रिहाई के समर्थन में हस्ताक्षर रखा गया। अन्त में ब्रिटिश सरकार ने आन्तरिक एवं बाह्य दबाव के सामने झुक कर एनी बेसेन्ट तथा उनके दोनों सहयोगियों की रिहा कर दिया। भारत में सर्वप्र प्रशंसा की महूर दौट गयी। कांप्रेस दल ने इस उपलक्ष्य में एनी बेसेन्ट की 1917 के कतकता अविरोधन का सम्पन्न मनोनीत किया।

1918 के मोटिंग-वेन्सफर्डे-प्रस्तावों के प्रकाशित होने पर एनी बेसेन्ट ने अपनी तीव्र प्रतिक्रिया व्यक्त की। उनके अनुसार ये प्रस्ताव- इंग्लैण्ड द्वारा प्रस्तुत करने के अयोग्य थे तथा भारत द्वारा स्वीकार करने योग्य नहीं थे। भारत ने प्रथम विश्व-युद्ध में इंग्लैण्ड को तन-भन-धन से जो सहानुता की थी उसे देखत हुए ये प्रस्ताव नगण्य थे। इन प्रस्तावों को लेकर शीमती एनी बेसेन्ट तथा महात्मा गांधी में भी मत-मुटाव हो गया। एनी बेसेन्ट अविरोधवादी थी, जबकि गांधी जी सत्याग्रह का आह्वान कर अत्याचार की ओर प्रवृत्त हो रहे थे। एनी बेसेन्ट असहयोग एवं सत्याग्रह-आन्दोलन की तीव्र विरोधी थी। उन्होंने अपनी सविधानवादी विचारधारा नहीं बहती और प्रोफेसर भगतराम बन्यर द्वारा "वामनवैश्य धाऊ इंडिया बिल" तैयार करवाया तथा उसे कांप्रेस के सामने प्रस्तुत किया। कांप्रेस ने उनका यह प्रस्ताव स्वीकार नही किया। इसी प्रकार इंग्लैण्ड की समुद्र ने भी जोर्ज मेन्सफी द्वारा प्रस्तुत इसी विरोधक को अस्वीकार कर दिया।

शीमती एनी बेसेन्ट एक महान् ऐतिहासिक विभूति के रूप में सर्वप्र माद की जानी रहेंगी। जन्म से विदेशी होते हुए भी चिन्तनी भारत की सेवा उन्होंने की, उनकी कई भारतवादी भी नहीं कर सकते थे। जार्ज बर्नाडि शां ने उन्हें न केवल इंग्लैण्ड अन्तु सारे यूरोप में सबसे बड़ी बच्चा माना था। उनका लुभावना व्यक्तित्व एवं उनके सन्तान बगलों की अमर श्रमिक भारतवासी के हृदय पर अंकित है। उनके द्वारा लिखित अनेक ग्रन्थों का

महत्त्व मात्र भी बँटा ही बना हुआ है। नवीन भारत के निर्माणाग्रे में श्रीमती एनी बेसेंट का नाम सर्वत्र घाट्टर से लिया जाता रहेगा।

एनी बेसेंट के राजनीतिक विचार

एनी बेसेंट का यह दृढ़ विश्वास था कि भारत एक राष्ट्र था, एक राष्ट्र है और एक राष्ट्र रहेगा। वे भारत की प्राचीन सभ्यता एवं सभ्यता से राष्ट्रवाद की भावना का सम्बन्ध मानती थी। भारत ने जित्त प्रकार राष्ट्र की प्राध्यात्मिक स्वरूप प्रदान किया, यह राष्ट्रवाद की नवीन परिभाषा के साथ ही साथ भारत राष्ट्र की प्राचीनता का साक्ष्य प्रस्तुत करता है।¹ एनी बेसेंट के अनुसार राष्ट्र ईश्वर की धर्मव्यक्ति है। प्रत्येक मनुष्य में विचार करने वाली आत्मा उक्त ईश्वरीय तत्व का आभास कराती है। इस प्रकार राष्ट्र व्यक्तियों की समष्टि है, जिसमें प्रत्येक व्यक्ति का व्यक्तित्व भगवता है। आत्म-तत्व तथा ईश्वरीय तत्व के परस्पर सम्बन्ध से जो प्राध्यात्मिक धर्मवा धार्मिक तत्व उत्पन्न होता है वही राष्ट्र का सबसे महत्त्वपूर्ण निर्माण एवं निर्णायक तत्व है।² सब कुछ नष्ट हो जाने पर भी धर्म-तत्व के रहते राष्ट्र नष्ट नहीं हो सकता। एनी बेसेंट ने यहूदियों का उदाहरण देते हुए यह सिद्ध किया कि केवल धार्मिक मान्यता एवं पृथक् धार्मिक अस्तित्व राष्ट्रीयता एवं राष्ट्र की जीवित रश्मि तयते हैं चाहे उस राष्ट्रीयता की स्वयं की भूमि, सरकार, सम्प्रभुता ही प्रयथा नहीं।³ राष्ट्र दैवीय जीवन का पृथ्वी पर प्रतिरूप है। राष्ट्रीयता के जादू से जो एकता की भावना उत्पन्न होती है वह विश्व की मयाशक्ति सेवा में प्रयुक्त होनी चाहिए। बेसेंट ने राष्ट्रवाद की विचारधारा को संकीर्ण प्रयथा विध्वंसकारक दृष्टिकोण से स्वीकार नहीं किया।⁴ प्रत्येक राष्ट्र का अर्थना लक्ष्य एवं कर्तव्य पूर्वनिर्धारित है और यह मस्तेनी के शब्दों में "एक विशेष उत्तरदायित्व" है जिसे ईश्वर ने आरोपित किया है।⁵

एनी बेसेंट का विचार था कि भारत के एक राष्ट्र के रूप में विभक्त होने के लिए हिन्दू-धर्म का पुनरुद्भव आवश्यक है। हिन्दू-धर्म की विश्व के धर्मों से श्रेष्ठता से हिन्दुओं में आत्मविश्वास एवं राष्ट्रीय आत्म-सम्मान की वृद्धि होनी चाहिए। भारत धर्म तथा दर्शन के क्षेत्र में, विश्व का सिद्ध नहीं किन्तु गुप्त है।⁶ बेसेंट के इन विचारों के साथ भारत की प्रातिरिक्त धार्मिक एकता की श्रुतला जुड़ी हुई थी जिसके आधार पर उन्होंने यह सिद्ध कर दियाथा कि भारत अयेजों के आगमन के पूर्व भी एक राष्ट्र था तथा राष्ट्रीय एकता के सूत्र भारत में मयावतु विद्यमान थे।⁷ केवल राजनीतिक जागृति की कमी थी जिसे श्रीमती बेसेंट जैसे धोक्नायकों द्वारा समय समय पर पूरा किया गया। श्रीमती बेसेंट का यह दृढ़ विश्वास था कि भारत जैसे महान् देश के लिये धर्म का आधार महत्त्वपूर्ण था। ज्ञान, अंधविश्वासों का अन्त, भौतिक समृद्धि तो प्रावश्यक तत्व हैं ही कि तु बेसेंट इन तत्वों को धर्म के अधीन ही मानती थी। उन्होंने एक स्थान पर वेबन की इस उक्ति को "कम ज्ञान मनुष्य को नास्तिकता की ओर ले जाता है, किन्तु महान् ज्ञान उसे पुन धर्म की ओर ले जाता है" उद्धृत करके यह सिद्ध किया कि हिन्दू-धर्म ही भारत की राष्ट्रीय आत्म-चेतना का उद्दीपक है।⁸ एनी बेसेंट राष्ट्र की जीवन युक्त मानती थी। उनके अनुसार राष्ट्र एक जीव तथा ईश्वरीय तत्व का अर्थ है तदनुसार प्रातिरिक्त विशेषताओं से युक्त है। राष्ट्र में मानवता प्रतिबिम्बित होती है क्योंकि यह

मानव का समग्ररूप है। यह मानवता आध्यात्मिक सूर्यों में ही उचित प्रकार से बघती है। भारत का आध्यात्मिक धर्म ही इस धार्मिक महत्ता के माध्यम से भारत को पुरातन राष्ट्र सिद्ध करता है। भारत की यह प्राचीनता विश्व-व्यापक के लिए हितकारी सिद्ध होगी।⁹ एनी बेसेन्ट ने यहाँ तक माना कि भारत ही विश्व का उद्धारक होगा। भारत की सदियों में मान्यता-प्राप्त न्याय विष्ठा, कर्तव्य-परायणता तथा कष्ट सहन करने एवं आत्मसात् करने की क्षमता ने उसे एक विशिष्ट भूमिका दी है जो समस्त मानवता के हित में प्रयुक्त होती है।¹⁰ हिन्दू-धर्म एतता तथा पारस्परिक निर्भरता का पाठ पढ़ाता है। यह बौद्धिक प्रयत्नों, बौद्धिक अन्वेषणों एवं बौद्धिक स्वतन्त्रता के स्वतन्त्र प्रतिष्ठित्व को मानने वाला धर्म है। केवल यही धर्म विवेक की सत्ता को अंतिम सत्ता के रूप में स्वीकार करता है। भारत के पड़ड़र्शन हिन्दू-धर्म को बौद्धिक स्वतन्त्रता के देदीप्यमान नक्षत्र है। थोमती बेसेन्ट के अनुसार भारत का राष्ट्रीय भविष्य केवल हिन्दू-धर्म पर ही आधारित है। इस तरह का विचार हानिप्रद नहीं, क्योंकि हिन्दू-धर्म अन्य धर्मों पर आक्रमण नहीं करता चाहता, उसमें सहिष्णुता बूट-बूट कर भरी हुई है। हिन्दू-धर्म किसी अन्य वा धर्म परिवर्तन नहीं चाहता और न ही उनकी लालसा अन्य मतावलम्बियों से अपनी बात बलात् स्वीकार करवाने की है। सच्चा हिन्दू न तो किसी दलितवर्ग के सत के प्रति अश्रद्धा का भाव रखेगा और न ही वह किसी ज्ञानी मुस्लिम फकीर की समाधि पर पुष्प चढ़ाने में संकोच करेगा। उसमें सहिष्णुता अमोमित है।¹¹ आवश्यकता इस बात की है कि हिन्दू-धर्मावलम्बियों के धार्मिक कृत्यों में हस्तक्षेप न किया जाये। राजनीतिक मामलों में धार्मिक मतभेदों को स्थान नहीं मिलना चाहिए। राज्य के लिए सभी नागरिक समान हैं। राज्य द्वारा किसी भी एक धार्मिक मत का समर्थन सदैव ही विरोध एवं मनमुटाव का कारण रहा है। पृथक् निर्वाचन-व्यवस्था, अन्य-सदस्यों की राजनीतिक तथा मनोनीत सदस्यों का गुट—सभी राष्ट्रीय इच्छा के लिए घातक है तथा नागरिक की स्वतन्त्रता के शत्रु है।¹² अल्प-संख्यकों का राष्ट्रीय स्तर पर प्रति-निधित्व प्रवश्य निर्धारित किया जाये, किंतु यह राजनीतिक सिद्धान्तों पर किया जाये, न कि धार्मिक भेदभाव पर। राज्य की दृष्टि में हिन्दू तथा मुस्लिम दोनों ही समान भारतीय नागरिक माने जायें। हिन्दू-धर्म को किसी विचारविशेष अथवा पक्षपातपूर्ण समर्थन की आवश्यकता नहीं है। यह स्वयं अपने पैरों पर खड़ा है तथा अपनी ओर से भारत की राष्ट्रीयता की रक्षा करने में समर्थ है।¹³ इस प्रकार थोमती बेसेन्ट ने धर्म-निरपेक्षता का त्याग किये बिना हिन्दुओं के भावनों पर आधारित राष्ट्रवाद की नींव को मराटा।

राष्ट्र सम्बन्धी विचारधारा के अन्तर्गत थोमती बेसेन्ट ने समान धर्म, समान भाषा, समान साहित्य आदि की भी विवेचना की।¹⁴ उनका विश्वास था कि भारत में गणतन्त्र हिन्दू-धर्म के भावनों पर हिन्दुओं में एकता एवं राष्ट्रीयता प्रवर्धित मण्डित एवं शक्ति-शाली बनी रहे सक्ती है। समान भाषा का अभाव मस्कृत तथा अंग्रेजी के प्रयोग से दूर हो सकता है। हर अंग्रेजी-विभाग में मस्कृत पढ़ी जानी चाहिए तथा हर पाठशाला में अंग्रेजी पढ़ाई जानी चाहिए। हिन्दी भारत की भाषा जनता द्वारा सर्वत्र ममनी जाने वाली भाषा है। उर्दू हिन्दी का ही फारसीकरण है। अंग्रेजी तथा मुन्मुन्नी हिन्दी की बोलियाँ हैं। इसी प्रकार गुजराती तथा मराठी है। बंगाली भी एकत्रामय हिन्दी

है। किन्तु दक्षिण भारत की भाषाएँ जिनमें तमिल तथा तेलुगु मुख्य हैं-उत्तर भारत की हिन्दी से भेद नहीं घाती। पूरब दक्षिण भारत की भाषाएँ बहुत कम लोगों द्वारा प्रयुक्त होती हैं। इसलिए दक्षिण भारतीयों को भारत की एकता एवं राष्ट्रीयता के दृष्टि में हिन्दी प्रयत्न सेनी चाहिए। इस प्रकार सहजत गमस्त हिन्दुओं की धार्मिक दृष्टि में एकीकृत रसेमी, अयेजी से प्रणामनिक एतता बनी रहेगी और हिन्दो सामाजिक एवं पारिवारिक जीवन में एतता का भाव बनाये रसेगी। गमान साहित्य का उदाहरण हिन्दुओं द्वारा मान्य वेद, वेदांग, स्मृतियों आदि से मिलता है। भारत की हिन्दूमतवलम्बी जनता इस गमान साहित्य में परस्पर जुडी हुई है। अविष्य में हिन्दुओं के साथ अन्य घमानमभिव्या को भी भारतीय राष्ट्र में रहना है। घनः अन्य घमों की धार्मिक सहिष्णुता एवं प्राध्यात्मिक सहजमान की गमानता के घादश पर मित कर चलना होगा। तमी भारत राष्ट्र का अविष्य सुदृष्ट होगा। पारम्परिक धार्मिक वंमनरथ मिदाना होगा और मउरों गमान रूप में सहिष्णु बनना होगा। घन गमान धर्म न हात हुए भी अनेन धर्मों में युक्त भारत उपयुक्त घादनों पर राष्ट्रीयता बनाय रख मउना है। इतना ही नहीं, भौगोलिक कारणों से भी हिन्दू-राष्ट्र या मुस्लिम राष्ट्र जैसी भोज मान्य नहीं है, केवल भारतीय राष्ट्र का ही अस्तित्व स्पष्ट है। भारत प्रारम्भ में ही एक पृथक् भौगोलिक प्रदेश के नाम से जाना गया है।¹⁵ कलकत्ता-राँचि-अप्रिदेसन के अल्पशीय पद से श्रीमती एनी बेसेंट ने ये भाषय और भी अधिक महत्वपूर्ण हैं—

‘भारत, जिमने माओ कपों के अर्पने इतिहास में प्राचीन काल की अतिशाओ सभ्यताओ को उभरते और गिरते देया, किन्तु यह उनक गाय नष्ट नहीं हुआ.. भारत, जिगे राष्ट्राँ के बीच घनेर बार घनि पर पढ़ाया जा चुका है, घन पुनर्जन्म प्राप्त कर चुका है और नव जीवन की दग चिरन्तन वेला में यह दिन दूर नहीं अब भारत गवे के साथ मिर उचा रिघे स्वतन्त्र और गमर्थ बन कर एसिया के लिए अलौकिक प्रकाश की किरण और विषय के लिए यरदान बन कर चमकेगा।’¹⁶

श्रीमती एनी बेसेंट ने राष्ट्रवाद की आध्यात्मिक घारणा का अनुमोदन करते हुए भी भारत राष्ट्र को सकीर्णता के परिप्रेष्य में नहीं देखा। उनरी यह हार्दिक इच्छा थी कि भारत ब्रिटिश राष्ट्र मण्डल का सदस्य बन। वे भारत और ब्रिटेन के मध्य-वा पर अत्याधिक जोर देनी रही। उनका विश्वास था कि भारत को ब्रिटेन से पूर्णतया मुक्ति प्राप्त करने का विचार त्याग देना चाहिए, क्योंकि भारत और ब्रिटेन दोनों को ही मिल कर अविष्य के लिए कार्य करना है। उनका यह भी विश्वास था कि केवल भारत के प्रयत्नों से ही ब्रिटिश साम्राज्यवाद एक राष्ट्रमण्डल में परिवर्तित हो मउता है—एक ऐसा राष्ट्रमण्डल जिसमें प्रथम सदस्य राष्ट्र को सम्प्रभुता में ब्रिटेन के समान माना जाये। पारस्परिक हितों एवं ऐतिहासिक कारणों से यह राष्ट्रमण्डल हिंसा और प्रतिभोध के स्थान पर सहभाषना एवं सहयोग पर आधारित होना चाहिए। उनका यह दृढ़ विश्वास था कि प्रारम्भ में राष्ट्र मण्डल का केन्द्र इंग्लैंड में होगा किन्तु बाद में इसका केन्द्र भारत ही बनेगा।¹⁷

स्वराज एवं लोकतन्त्र

श्रीमती एनी बेसेंट ने राजनीतिक स्वशासन एवं लोकतन्त्र के सम्बन्ध में अनेक विचारों का प्रतिपादन करते हुए जहाँ भारत के लिए स्वराज की माँग का पुनर्जोर समर्पन

किया, वहाँ लोकतन्त्र के सम्बन्ध में प्रभवी व्यक्तिगत मान्यताओं को प्रकट करने की स्वतन्त्रता का भी पूरा-पूरा उपयोग किया। उनका यह विश्वास था कि भारत को स्वराज्य प्राप्त होना चाहिए फिर भी वे भारत में पाश्चात्य लोकतन्त्र के अधानुसरण के पक्ष में नहीं थे।¹⁸ वे छोषडियाँ गिनने वाली लोकतान्त्रिक व्यवस्था के स्थान पर ज्ञान तथा विद्वत्ता युक्त प्रतिनिधियों की सरकार की स्थापना देखना चाहते थे। उनके अनुसार ग्राम-स्तर पर, राज्य-स्तर पर तथा केन्द्रीय स्तर पर अलग-अलग योग्यता-प्राप्त प्रतिनिधियों की आवश्यकता है। ग्रामस्तर के साधारण योग्यता वाले अनुभवी कृषक को ग्राम, तामुका एवं जिला पंचायत-स्तर पर चुना जाये तो वह दक्षता से कार्य कर सकता है, किन्तु राज्य अथवा संघीय स्तर पर उच्च योग्यता के बिना किसी का चुना जाना उचित नहीं ठहराया जा सकता। सघीय शासन-व्यवस्था की पेशीदगियाँ, कानून की गूढ़ संरचना, जटिल व्यवस्थापन आदि ऐसी चुनौतियाँ हैं कि उन्हें एक उच्च शिक्षा प्राप्त अनुभवी व्यक्ति ही समझ सकता है।¹⁹ अतः केन्द्रीय ससद् के लिये सर्वोच्च योग्यता होनी चाहिए। एनी बेसेन्ट ने "कामनवेल्थ आफ इंडिया बिल" (1925) में प्रतिनिधियों के चुने जाने के लिए निम्नलिखित तीन में से एक योग्यता अनिवार्य मानी—(1) स्नातक-स्तर तक शिक्षा अथवा तकनीकी ज्ञान का डिप्लोमा (2) केन्द्रीय ससद् के लिए निर्वाचित होने के लिये एक कार्यकाल की राज्य-व्यवस्थापिका की सदस्यता (3) चैम्बर आफ कामर्स, जमोदारो मगठन ट्रेड यूनियन काउंसिल, इंडस्ट्रियल एसोसिएशन आदि में से किसी एक की सदस्यता। उपर्युक्त ग्रहणार्थों का उद्देश्य एवं कुलीनतन्त्रीय शासन स्थापित करने की वृत्ति का परिचायक था। एनी बेसेन्ट ने अपने इन विचारों की प्रालोचना का यह उत्तर दिया था कि उनका उद्देश्य समृद्धबर्ग का शासन स्थापित करना नहीं है। उनका यही तर्क है कि उच्च शिक्षा-प्राप्त सम्भ्रान्त व्यक्ति इतिहास, दर्शन, तर्कशास्त्र आदि से मानसिक प्रशिक्षण प्राप्त कर नवीन परिस्थितियों का उचित सामना कर सकते हैं। उनका मानसिक स्तर अधिक उदात्त होता है और वे मनुष्यों तथा वस्तुओं को समझने की क्षमता रखते हैं।²⁰ श्रीमती एनी बेसेन्ट द्वारा प्रतिनिध्यात्मक लोकतन्त्र की प्रालोचना तथा उसके स्थान पर अभिजात-तन्त्र की प्रशंसा दोनों ही युक्तियुक्त थीं। यद्यपि प्राधुनिक विचारक इस तर्क से महमत नहीं कि लोकतन्त्र में मताधिकार अथवा निर्वाचित होने का अधिकार किसी शैक्षिक उपलब्धि पर आधारित हो, किन्तु फिर भी यह मानना होगा कि निर्वाचित प्रतिनिधियों के उत्तरदायित्वों तथा प्राधुनिक व्यवस्थापन की जटिलताओं को ध्यान में रखते हुए एक प्रयोग्य तथा प्रयत्नशील व्यक्ति कदापि शासन-कार्य से सम्बन्धित नहीं किया जा सकता। श्रीमती एनी बेसेन्ट द्वारा यही विचार व्यक्त किया गया था और उस दृष्टि से यह विचार स्वीकार करने योग्य था। केवल इस आधार पर एनी बेसेन्ट को अभिजाततन्त्र की पोषक मानना उचित नहीं है क्योंकि जहाँ वे देश व्यापी शासनकार्य का सम्पादन करने के लिए उच्च योग्यताएँ निर्धारित करती हैं, वहाँ ग्राम पंचायतों के लिए साधारण प्रामीण को समस्त कार्य चलाने योग्य मानती हैं।

समाजवाद

एनी बेसेन्ट अपने समय की समाजवादी विचारधारा से प्रभावित थीं। उनका समाजवादी दृष्टिकोण फेबियनवादी था। वे समाज में वर्ग-संघर्ष अथवा सर्वहारा की

प्रथम विषय के वैज्ञानिक समाजवादी विचारों से दूर थी। उनका समाजवादी दृष्टिकोण व्यक्तिवाद एवं यदुभाध्यम् के विरोध-स्वरूप विकसित हुआ था। वे सहकार पर आधारित नवीन सामाजिक व्यवस्था के लिए लालायित थीं। सम्पत्ति के ममाजीकरण द्वारा वह ऐसे समाजवाद की रूपना कर रही थी, जिसमें प्रत्येक व्यक्ति अपनी-अपनी योग्यता के आधार पर उचित सामाजिक उत्तरदायित्व का भार वहन कर सके। इस प्रकार "प्रत्येक से उसकी समता के अनुसार तथा प्रत्येक को उसकी आवश्यकतानुसार" के लोकप्रिय समाजवादी कथन के स्थान पर एनी बेसेन्ट का नारा "प्रत्येक से उसकी योग्यतानुसार तथा प्रत्येक को उसकी बुद्धिमत्ता एवं दक्षतानुसार" था।²¹ किन्तु उनके विचारों का यह धर्म लगना कि वह पूंजीवादी शोषण का समर्थन करती थीं, उचित नहीं होगा। उनका उद्देश्य बुद्धिमान एवं अनुभवी व्यक्तियों के शासन से अवश्य था किन्तु वे सम्पत्ति के एकाधिकार का समर्थन नहीं करती थीं। उनका यह विचार तर्कदा रहा कि पूंजीपतियों की सम्पत्ति को सीमित रखने के लिए उन पर अधिक कर लगाये जायें। शान तथा नैतिकता सम्बन्धी प्राध्यात्मिकता का प्रबलम्बन करने के पश्चात् उन्होंने समाजवादी व्यवस्था में भी इन्हीं दो गुणों को प्रमुखता दी।²² यही कारण है कि उनके समाजवाद सम्बन्धी विचारों को "अभिजातसन्नीय समाजवाद" की सजा दी गयी है।

श्रीमती बेसेन्ट ने समानता के आदर्श को इतना अधिक महत्त्व नहीं दिया जितना महत्त्व उन्होंने स्वतन्त्रता को दिया। वे अन्तःकरण की स्वतन्त्रता तथा नागरिक स्वतन्त्रता को अधिक महत्त्वपूर्ण मानती थीं। स्वतन्त्रता की भावना का शाश्वत गुण मानते हुए, उद्यम तथा अनुशासन से उसे प्राप्त करने का आह्वान किया। बाह्य स्वतन्त्रता के लिए आन्तरिक आत्म-स्वतन्त्रता की प्राप्ति एक पूर्वनिश्चित तथ्य है और आन्तरिक स्वतन्त्रता आत्मसम की सहमाप्ति है। आचरण की शुद्धता एवं मन की पवित्रता के आदर्शों पर ही स्वतन्त्रता आधारित की जा सकती है। यही राजनीतिक स्वतन्त्रता के लिए अपेक्षित है। इस प्रकार एनी बेसेन्ट का स्वतन्त्रता सम्बन्धी चिन्तन प्राध्यात्मिक गुणों से युक्त था।

धार्मिक विचार

श्रीमती बेसेन्ट के अनुसार धर्म मनुष्य की आत्मा द्वारा वृहत् आत्मा के साथ सादर्य को धोज है। उनके अनुसार जीवन के तीन महान् सत्य हैं। प्रथम, मनुष्य की आत्मा अमर है। आत्मा के अविष्य, विकास और सौ दयों को कोई सीमा नहीं है। द्वितीय, वह सत्य जो जीवन देने वाला है, हमारे अन्दर है, हमारे बाहर है, अमर है, सर्व कल्याणकारी है, वह न देखा जा सकता है, न सुना जा सकता है, न सूँघा जा सकता है। लेकिन वह सत्य उस मनुष्य के द्वारा जो उसे जानने का इच्छुक है, जाना जा सकता है। तृतीय, प्रत्येक मनुष्य स्वयं अपने भाग्य का निर्माता है। वह अपने सुख, दुःख, प्रशंसा, पुरस्कार, दण्ड आदि सबका विधायाक है। ये सत्य उतने ही महान् हैं जितना कि विधाता महान् है।²³ श्रीमती बेसेन्ट ने थियोसोफी के माध्यम से अपने विचार व्यक्त किये हैं। उनके अनुसार थियोसोफी उन अटल सत्यों का सङ्ग्रह है जो सभी धर्मों की आधारशिला कही जा सकती है और कोई भी एक धर्म उसको अपनी सम्पत्ति नहीं कह सकता। यह एक सरल जीवन दर्शन देनी है जिसकी सहायता से जीवन की जटिलताएँ समझ में आ सकती हैं। विकास किस प्रकार न्याय व प्रेम की सहायता से चलता है यह स्पष्ट हो जाता है। यह मृत्यु को

उनके उचित स्थान पर रखती है—एक प्रचलित जीवन में बार-बार होने वाली घटना के रूप में। यह इस बात को घोषित करती है कि मृत्यु के बाद का जीवन अधिक व्यापक और प्रोजेक्टपूर्ण होता है। वह मनुष्य से माग्रह करती है कि वह अपने को आत्मा के रूप में देखे और मन तथा शरीर को स्वामी नहीं, बल्कि सेवक के रूप में देखे। थियोसोफी धर्म के जटिल और छिपे सिद्धान्तों के अर्थ को व्यक्त करके, बुद्धि की कमीटी पर जाचने योग्य बनाती है।¹⁴ थियोसोफी का आधारस्तम्भ पुनर्जन्म और कर्म-विधान है। यह कर्म-विधान ईश्वर का कोई मनमाना नियम नहीं है, वरन् वह वैज्ञानिक सिद्धान्त 'कर्म और फल' पर आधारित है। वैज्ञानिक नियम है कि हर क्रिया की प्रतिक्रिया होती है। कर्म-विधान इस वैज्ञानिक नियम पर आधारित है। गीता में श्रीकृष्ण ने कहा है कि कोई भी सए नहीं जाता है, जब मनुष्य बिना कर्म किये रहे। सभी प्रकृति के गुणों के वश में होकर कर्म करते हैं। गीता में ही अग्न्य स्थान पर श्रीकृष्ण ने कहा है कि प्रकृति के गुणों के कारण जीव कर्म करता है। अहंकार के कारण विभूत आत्मा अपने को कर्ता समझता है। उक्त तो यह है कि आत्मा तो कुछ करता ही नहीं, न उसको दुःख एवं सुख होना है। वह तो द्रष्टा स्वरूप सब देखता रहता है।¹⁵ अर्थात् शरीर और मन प्रकृति के गुणों के दशोभूत होकर कर्म करते हैं। अतः कर्म का प्रतिफल शरीर और मन पर पड़ता है न कि आत्म पर जो केवल द्रष्टा स्वरूप देखता रहता है। यदि हम अपने को आत्मा समझें जो शरीर मन और बुद्धि के परे है तो हमको कष्ट नहीं पहुँचेगा। चूंकि हम अपने को शरीर और मन से भिन्न नहीं समझते हैं, हमें कष्टों की अनुभूति होती है। जब तक हमारी चेतन इतनी ऊँची नहीं उठती है कि हम अपने को शरीर और मन से भिन्न समझें, हमें समझ लेना चाहिए कि वैज्ञानिक नियम कारण और फल के अनुसार हमारे कर्मों का प्रतिफल हम पर पड़ेगा ही।¹⁶ हम मनसा, वाचा और कर्मणा तीनों प्रकार से काम करते हैं और वैज्ञानिक नियम के अनुसार तीनों प्रकारों के कर्मों का प्रतिफल होता है और यह फल कर्ता को भोगना पड़ता है। हमारे विचारों का भी फल हमको भोगना पड़ता है। जो विचार हमारे मन में उठते रहते हैं वे विचार मानसिक जगत् के तत्वों का रूप धारण करने हैं और वे रूप (फॉर्म-फार्म) सोचने वाले के ध्यानपात्र महाराज रहते हैं। स्वभावतः इनके प्रति ये विचार निचे जाते हैं, उनको और भी आवृत्त होने रहने हैं और उनके मन में भी वैसे ही विचार पैदा करते हैं। इन विचार-रूपों में एगो शक्ति होती है कि ममान विचार वाले रूपों में भिन्नकर वे और भी शक्तिशाली बन जाते हैं और वातावरण को दूषित करते रहते हैं। निःसन्देह हमारा मन विचारों को पैदा करने वाला होने के कारण वह इनका प्रतिफल भोगने का भागी बन जाता है। विचारों में स्वन कार्यान्वित होने का शक्ति होती है। विचारों के द्वारा एक ऐसे तत्त्व का निर्माण होता है जो वास्तव रूप में प्रभावशाली होता है। मनुष्य के द्वारा बोले जाते वाले शब्द उनके जीवन का प्रभावित करते हैं। अतः रणावस्था के विचार ही मनुष्य को रोगी बना देने हैं और स्वाम्य के विचार उसे स्वस्थ होने में सहायक होते हैं। विशाल विश्व-धेतना में विचारों का एक केन्द्र है। जब-जब मनुष्य सोचता है वह अपने मस्तिष्क को त्रिशासील बनाता है। संसार के समस्त मनुष्य एक विशाल त्रिशासील मस्तिष्क के अन्तर्गत हैं, जो कि स्वभावतः विचार के अनुसूच ही निमित्त प्रकार की गृह्यभूमि तैयार करता है।¹⁷

श्रीमती बेसेंट के अनुसार हमारे विचारों, हमारी भावनाएँ एवं हमारी कार्टेरिक दशा परिष्कारण. हमारी क्रियाओं के द्वारा प्रकट होती हैं। हम जो कुछ वास्तव रूप में हैं प्रकटा जो बनने, सब इस बात पर निर्भर है कि हम क्या सोचते हैं? क्योंकि विचार के द्वारा हम क्रियात्मक शक्ति का उपयोग करते हैं। हम सब लोगों ने अपने जीवन में अपने शब्दों, विचारों और क्रियाओं के द्वारा जैसा भी जानावरण तैयार किया है, हम उसी वातावरण में रहते हैं। विचारों के माध्यम से ही, चाहे चेतन विचार हो प्रकटा अचेतन, हम अपने प्रविष्टि की घटनाओं और क्रियाओं को निर्मित करने रहते हैं। जो हमारे विचारों के द्वारा बनाया गया है, उसे विचारों के द्वारा ही नष्ट भी किया जा सकता है। जीवन भर की गत विचारधारा को जानबूझ कर, निरवधारणक ढंग में नष्ट किया जा सकता है और उसके स्थान पर पूर्णतः नवीन विचारों को अस्तित्व में प्रस्थापित भी किया जा सकता है। अतः जीवन में प्रत्येक दिन, प्रत्येक क्षण हमें भले कुरे का विवेक करना ही चाहिए और हमें अपने अस्तित्व में विवेकपूर्ण विचार ही उत्पन्न करना चाहिए।²⁸ श्रीमती बेसेंट के अनुसार हम उन महाशक्तियों की ही चिन्तनी हैं और उनकी ही विनोद होंगे, अनेक जन्म हमने लिये हैं और अनेक बार हमारी मृत्यु हुई है। जैसे कोई वृद्ध प्रतिवर्ष हारमरा, पत्रवित्त व पुष्पित होता है, वैसे ही अनेक जीवन लेकर हम पूर्णता की ओर बढ़ रहे हैं। उन पूर्णता में मृत्यु नाम की मरीचिका समाप्त ही हो जायेगी, विच्छेद होगा ही नहीं। हम अपनी समझता और प्रात्मनस्त्व को पक्की तरह अनुभव कर 'पूर्ण' बन जायेंगे। यही जीवन का हेतु है।²⁹

श्रीमती बेसेंट ने गर आधुनिक मुञ्जर्जी द्वारा प्रारम्भ करवाये गये 'कमला व्याख्यात' के अन्तर्गत जनवरी 1925 में तीन भाषण बलकला-मीनेटहाल में दिये। भाषणों का विषय था भारतीय शिक्षा, भारतीय दर्शन एवं धर्म तथा भारतीय कला। भारतीय दर्शन एवं धर्म सम्बन्धी भाषण में श्रीमती बेसेंट ने भारतीय दर्शन के आदर्श तथा भारतीय धर्म के आदर्श में एक रूपता के दर्शन किये। उन्होंने यह विचार व्यक्त किया कि भारत में दर्शन जो धर्म से अलग नहीं माना गया। विज्ञान तथा नैतिकता के सम्बन्ध को इन विचारों ने प्रति प्रकाश बना दिया है।³⁰ अर्न्तक आवरण से सर्वोच्च लक्ष्य की प्राप्ति रक्षायि नहीं हो सकती। उन्होंने इन सम्बन्ध में श्रीमद्भगवद् गीता में उल्लिखित ईश्वरीय गुणों का उल्लेख किया जिनके बिना सर्वोच्च लक्ष्य की प्राप्ति असम्भव है। उनके अनुसार भारतीय दर्शन एक धर्म ने मानव की सम्पूर्ण आवश्यकताओं की पूर्ति कर दी है। ब्रह्म का वा ज्ञान तथा योग-पद्धति ने मानव के समस्त सबडों को दूर करने का मार्ग प्रकाश किया है। अन्तर्गत वा अगाध मातर हितो मेना दिखाई पड़ता है। "नेति नेति" से लेकर "तत्त्वमसि" तक का मार्ग मानव की अचेतना एवं परमनस्त्व की प्राप्ति का अवगाहन है।

श्रीमती बेसेंट के धार्मिक विचारों का आधार उनकी हिन्दू धर्म में अगाध आस्था है। वे हिन्दू-धर्म की उसकी पूर्णता में स्वीकार करती हैं। उपनिषद्, गीता, पुराण, महा-भारत, रामायण, स्मृति, धर्मशास्त्र आदि समस्त साहित्य को उन्होंने सहर्ष स्वीकार किया। हिन्दू-धर्म के दर्शन, उसके आचार-शास्त्र, उसकी उपामना-पद्धति, उसकी योग-पद्धति, रीति-रिवाज, कर्मकाण्ड तथा वर्णाश्रम धर्मव्यवस्था सभी को स्वीकार कर श्रीमती बेसेंट ने भारतीयों को चकित कर दिया।³¹ इनका ही नहीं, उन्होंने धर्म के सिद्धान्त, पुनर्जन्म की

धारणा, अद्वैतवाद आदि को अद्वैतपूर्वक स्वीकार करते हुए मद्रास के प्रेसीडेन्सी कॉलेज में अपने नवम्बर 1914 के भाषण में कहा, "मैंने अपने विश्व के महाद्वैतों के आतीस वर्षों से अधिक के अध्ययन में, किसी भी धर्म को न तो इतना पूर्ण, न इतना वैज्ञानिक, न दार्शनिक और न इतना प्राध्यात्मिक पाया जितना हिन्दू-धर्म के नाम से विख्यात महाद्वैत धर्म को। आप जितना इसका ज्ञान प्राप्त करेंगे उतना ही आप इसमें प्रेम करेंगे, जितना अधिक आप इसे समझने का यत्न करेंगे उतनी ही अधिक गहराई से आप इसका मूल्य करेंगे।"³² इससे भी अधिक प्रोजेक्टिवापूर्ण वाणी में उन्होंने कहा था :

"और यदि हिन्दू स्वयं हिन्दू-धर्म की रक्षा नहीं करते तो कौन इसकी रक्षा करेगा ? यदि भारत के नौनिहास अपने विश्वास का आलिंगन नहीं करते तो इसकी सुरक्षा कौन करेगा ? केवल भारत ही भारत को बचा सकता है तथा भारत एक हिन्दू-धर्म एक ही है। कोई भी पाश्चात्य शरीर से वह कार्य नहीं कर सकता जो आप कर सकते हैं। भारत के लिए न भेदा प्रेम, न पूर्ण सेवा, न पूर्ण भक्ति इस विदेशी चोले में वह कार्य कर सकता है जो आप भारत की सन्तानों कर सकती हैं। हिन्दू पैदा होता है, बनाया नहीं जाता। न हिन्दू धर्म की सेवा, न हिन्दू-उपदेशों का पानन, न हिन्दू-ज्ञान की शिक्षा किसी अहिन्दू को हिन्दू बना सकती है। अतः हमसे से वे जिनका हृदय हिन्दू है तथा जिनके पीछे भूत-कालिक हिन्दू जीवन (के अनुभव) हैं केवल आपकी सहायता मांग कर सकते हैं, मुख्य यथं आपकी रक्षक करना है।"³³

श्रीमती एनी बेसेन्ट के कार्यों का मूल्यांकन

श्रीमती बेसेन्ट ने प्रेम तथा सेवा से अपने आपको हिन्दू राष्ट्र में जोड़कर भारत की जो सेवा की उसके नन्वन्ध में भारत के वर्तमान बुद्धिजीवियों से वैचारिक मतभेद व्याप्त है। एक और श्रीमती बेसेन्ट को भारत को महान् सेविका एवम् धर्म-उद्धारक माना गया है जो दूसरी और ऐसे विचारकों की कमी नहीं है जो उन्हें भारत में अंग्रेजी राज्य की शासना का प्रवर्तक मानते हैं। आलोचकों का यह तर्क रहा है कि जब स्वामी विवेकानन्द 1893 में पश्चिमी विजेताओं को हिन्दू धर्म के माध्यम से विजित करने के लिए सिंगापो गये थे, ठीक उसी वर्ष श्रीमती बेसेन्ट भारतीयों की प्राध्यात्मिक संस्कृति के पुनः उद्धार तथा उनके नैतिक उत्थान के लिए भारत आईं। यह कहा गया है कि भारतीय मिशन हिन्दू अपने गोरे शत्रुओं की सांस्कृतिक उच्चता के इतने कायल थे कि उन्होंने श्रीमती बेसेन्ट के मरवाण में अधिक जानकारी प्राप्त करने के उद्योग उन्हें भाग्य की राजनीति में प्रवेश हस्तक्षेप करने तथा सोवमन्य निम्न एवम् महान् गांधी जैसे महान् देशनेताओं के नेतृत्व की प्रतिद्वन्द्विता करने का प्रयत्न किया। यह कहा गया है कि श्रीमती बेसेन्ट की प्राध्यात्मिकता उनके अंग्रेजी राज्य समर्पित विचारों को दिग्गम का प्रन्द्वन धीमा था। श्रीमती बेसेन्ट यह अच्छी तरह से जानती थी कि शक्ति के घन पर दिग्गम भी साम्राज्य को अधिक दिन तक नहीं चलाया जा सकता है, अतः शासना का बनाये रखने के लिए मानसिक आधार टूटना आवश्यक है। उन्होंने केवल प्रशासन तक ही अंग्रेजों के भारत को सीमित नहीं रखा अपितु सांस्कृतिक क्षेत्र पर भी उनका अधिकार विन्तीर्ण कर दिया। उन्होंने ब्रिटिश शासकों को यह चेतावनी दी कि भारतीयों की मरणा एवम् सांस्कृतिक प्राप्ति कबोको जैसी नहीं है। अतः ब्रिटिश साम्राज्यवादियों को चाहिए कि वे भारत

के विवेक तथा आध्यात्मिकता को मानसिक रूप से अपने अनुकूल बनाये। आलोचकों का यह भी कहना है कि श्रीमती बेसेंट ने हिन्दुओं के मस्तिष्क को महत्वपूर्ण राजनीतिक गतिविधियों से दूर हटाकर उसे निरुत्पादक आध्यात्मिकता में लगा दिया। भारतीयों ने भी विजेता अंग्रेजों की नफ्त के एक सदस्य द्वारा हिन्दुओं की महत्ता का उपदेश सुनकर अपने दर्शन तथा धर्म के मूल्यों को उनके माध्यम से प्राप्त कर अपनी सारी श्रद्धा उनके प्रति उठेल दी। ठीक उसी प्रकार से जैसे शोषणकार द्वारा उपनिषदों की प्रशंसा सुनकर भारतीय मस्तिष्क उद्देवित हो उठा। यद्यपि भारतीय पंडितों ने अनेक बार उपनिषदों की प्रशंसा की थी किंतु हमारी दासता की प्रवृत्ति के कारण हम किसी विदेशी के मुख से ही गई अपनी प्रशंसा को सच्ची प्रशंसा मानते रहे।

श्रीमती बेसेंट ने भारतीय सस्कृति के भौतिक पक्ष को जिसके अंतर्गत भारतीयों ने ब्राह्मिहिर तथा मार्गमठ जैसे महान् विद्वानों के योगदान को विस्मृत कराकर हमें आध्यात्मिकता की ओर ले जाने का प्रयास किया ताकि हम ब्रिटिश सरकार के अतगत भारत की राजनीतिक दुर्दशा के प्रति अपरिचित से बने रहे। भारतीय सस्कृति की रक्षा तथा उसके अनुपम वैल्यू को सुरक्षित रखने का ऐसा बौद्ध धर्म का ह्म राष्ट्रीय स्वतंत्रता के मार्ग को उसके सामने गौण मानने लगे। भारतीय राष्ट्र की नियति श्रीमती बेसेंट जैसे विदेशियों के हाथ में छोड़कर साम्राज्यवाद के पाश में हम फंसे चले गये। श्रीमती बेसेंट ने हम बात का निरंतर प्रयास किया कि भारतीय राजनीति के स्थान पर धर्म की ओर ध्यान देवाने केन्द्रित करें। वे खुले तौर पर यह कह देती थी कि भारतीयों की श्रद्धा धर्म के क्षेत्र में रही है न कि राजनीति के क्षेत्र में। अतः उन्हें विश्व का आध्यात्मिक गुरु बनना चाहिए और राजनीतिक सधर्म से अपने आपको दूर रखना चाहिए। भारत के ऊपर विश्व में धर्म की रक्षा करने का भार बतला कर बेसेंट ने भौतिकवाद को विरुद्ध आध्यात्मवाद का प्रवचन दिया। इतना ही नहीं श्रीमती बेसेंट ने प्राच्य एवम् पश्चात्य में गुणात्मक अंतर दर्शाते हुए दोनों सस्कृतियों की भिन्नता को ईश्वर की सुनिवेशित योजना का भाग मानते हुए यह कहा कि दोनों में समानता इस कारण नहीं हो सकती कि ईश्वर दोहरापन स्वीकार नहीं करता। दोनों सस्कृतियाँ अपने आप में अनुपम तथा अपने अस्तित्व के लिए एक दूसरे पर निर्भर करती हैं। अंग्रेजों द्वारा अभी भी भारतीयों को सोचने के लिए बहुत कुछ शेष है। इसी प्रकार से भारतीयों द्वारा अंग्रेजों की बहुत सी शिक्षा दी जानी है। भारत से सभी धर्मों का आध्यात्मिकरण प्रारम्भ होगा और ईश्वर से व्यापहारिक विज्ञान प्रवाहित होगा, जो प्रकृति के समस्त स्रोतों को मानव की सेवा में आबद्ध कर देगा। विश्व के उद्धार के लिए दोनों को मिल जाना चाहिए, न कि आपस में एक दूसरे को नष्ट करने का प्रयास करना चाहिये। उनका यह उद्देश्य था कि भारत में धार्मिक भौतिकवाद तथा विज्ञान दोनों का पूर्ण बहिष्कार किया जाये और भारतीय अपने राष्ट्रीय जीवन में केवल धर्म को लेकर बैठ जायें। श्रीमती बेसेंट का यह विचार भारतीयों को जीवन की यथार्थ समस्याओं से घलम-घलम करने का प्रयास था। उनका आदर्श मानवता की भावना से प्रेरित न होकर राजनीतिक था और यह भी मानव की समानता का आदर्श न होकर साम्राज्यवादी दासता के बंधन को बनाये रखने का छद्म प्रयास था। उनके मुँह से विश्व अधुस्व की बात केवल ग्रेट ब्रिटेन के

साम्राज्य को भारत में विद्यमान होने से रोकने का तथा शासक-शासित के मध्य संबंधों को बनाये रखने का कुषक था ।

वैसे भी श्रीमती बेसेंट का मानव-एकता में विश्वास सीमित था, क्योंकि वे बुद्धि-शीली तथा धार्मिकी को समानता के स्तर पर नहीं मानती थी । वे यह भी चाहती थी कि मानववधुत्व के अनुरूप शक्तिशाली राष्ट्रों द्वारा विजित राष्ट्रों के साथ ऐसा व्यवहार करना चाहिए, जिससे दुर्बल राष्ट्र यह अनुभव न करें कि विजयी राष्ट्र उन्हें किसी तरह की सुरक्षा देने में असफल रहेगा । वे हितकारी साम्राज्यवाद को पृष्ठ-पोषक थीं जिसके अंतर्गत प्रत्येक राष्ट्र, जो कि ब्रिटेन के साम्राज्य में शामिल किया जाये, यह अनुभव न करे कि वह अपने साम्राज्यवादी शानको से भिन्न है और साम्राज्य के पारिवारिक संबंधों में नहीं है । अर्थात् उन्होंने साम्राज्यिक परिवार का विचार प्रस्तुत किया जिसमें शासक तथा शासित दोनों मिल-जुलकर रहें और पराजित राष्ट्र ऐसी हीन मनोवृत्ति का शिकार हो जाये कि वह भविष्य में कभी भी दामता के बधन से मुक्त होने का प्रयास ही न करें । श्रीमती बेसेंट का अभिजातीय लोकतंत्र का विचार भी ब्रिटिश साम्राज्य को बनाये रखने का प्रयास था । उन्होंने भारत में राष्ट्रीय चेतना को सीमित करने के लिए साम्राज्यीय लोकतंत्र का विचार प्रस्तुत किया था ताकि भारतीय पारचात्य लोकतंत्र जैसी समस्या का भाग न करें । इसके लिए उन्होंने जाति-व्यवस्था को मरहा और यह चाहा कि भारत में अभिजातीय लोकतंत्र गरीब तथा अमीर, बुद्धिमान तथा अज्ञानी के अंतर का बनाये रहे । उन्होंने राजनीतिक स्वतंत्रता के सार्वभौमिक अधिकार को स्वीकार नहीं किया बल्कि उसके स्थान पर बुद्धिजीवियों के प्रभाव को बनाये रखने के लिए ऐसी राजनीतिक व्यवस्था का समर्थन किया, जो सत्तात्मक न होकर गुणात्मकता को अधिक महत्व देती है ।

श्रीमती बेसेंट ने भारत की आध्यात्मिक महत्ता का संदेश फैलाने में कोई कमी नहीं रखी, फिर भी भारत में ऐसे व्यक्तियों का समुदाय विद्यमान था जो राष्ट्रवाद के प्रचार एवम् प्रसार में पूर्णतया लगे हुए थे और जिसने यूरोप के आतिथारियों का अनुसरण करने में ही भारत का भावी भविष्य देखा । भारत के हिंदू आतिथारियों द्वारा ब्रिटिश साम्राज्यवाद के भवन को ध्वस्त करने का प्रयास बंगाल के विभाजन (1905) से प्रारम्भ हुआ और तब से भारतीय राजनीति में उपवासियों तथा विप्लववादियों का ऐसा क्रम प्रारम्भ हुआ जिसने आध्यात्मिकता एवम् भौतिकता तथा शासक और शासित के संबंधों पर व्यक्त किये गये श्रीमती बेसेंट के विचारों को भ्रष्टभोर दिया । श्रीमती बेसेंट ने इस स्थिति से चिंतित होकर भारत में ब्रिटिश शासन की रक्षार्थ आध्यात्मिकता की बात छोड़कर मज्जिम राजनीति के प्रवेश किया और लोकमान्य तिलक द्वारा चलये गये स्वराज्य-प्रमिशन के चार महीने पश्चात् हीम रूल लोग का समानांतर अभिधान प्रारम्भ किया । श्रीमती बेसेंट द्वारा इस प्रकार से राजनीति में प्रविष्ट होना कम विस्मयकारक नहीं था, क्योंकि वे निरंतर भारतीयों की राजनीति में दूर रहने की प्रेरणा देती रहीं थीं । परंतु अब वे स्वयं राजनीति में प्रविष्ट होकर स्वराज्य को जन्मसिद्ध अधिकार के रूप में मागने का प्रयास कर रहीं थीं । भारतीयों का यह तर्क है कि श्रीमती बेसेंट ने यह नाटक इसलिए किया था कि वे महारत्ना गांधी तथा लोकमान्य तिलक दोनों के

राजनीतिक कार्यक्रमों की सोचप्रियता को ब्रिटिश साम्राज्यवाद पर दोहरा प्रहार मानती थीं। साम्राज्यवाद को रखा करने के लिए उन्होंने जनता का ध्यान तिसक तथा गांधी से हटाकर घरनी और बेसिन्ग करने का प्रयास किया। वे नहीं चाहती थीं कि भारत की राजनीति की बागडोर उपवासियों के हाथ में आ जाये। विशेषतः प्रथम विश्व महायुद्ध के समय के उपवाद के बने हुए प्रचार की रीतों की दृष्टि से होमरूल-मोडेलन की अधिक सोचप्रिय बनाने का प्रयास कर रही थीं, ताकि अपने मोडेलन के माध्यम से ब्रिटेन को युद्ध की स्थिति में भारत के उप राष्ट्रवाद का सामना न करना पड़े। उन्होंने ग्रेट ब्रिटेन से भारत की स्वशासन तथ्यी मांगों को मान लेने में कोई हानि नहीं देखी, क्योंकि उनका यह दृष्टिकोण था कि इन मांगों से भारत पर ब्रिटेन का साम्राज्य समाप्त नहीं होगा। वे यह भी कहती थीं कि भारत के जनसत्त के आधार पर ही एशिया में ब्रिटिश साम्राज्य को रखा जा सकती है। वे भारत को ब्रिटिश राष्ट्रमंडल का अंग बनाना चाहती थीं, ताकि भारत को स्वशासन देकर सदा के लिए ब्रिटेन से बांध दिया जाये। श्रीमती बेसेंट का युद्ध के दौरान मद्रास में नजरबंद बनाया जाना उनके लिए वरदान सिद्ध हुआ। क्योंकि उन्हें 1917 के वादित अधिवेशन का अध्यक्ष चुना गया और उन्हें स्वतंत्रता सेनानी के रूप में प्रतिष्ठित किया गया।

श्रीमती बेसेंट भारतीयों के इस सद्भावनापूर्ण व्यवहार के प्रति अत्यंत ही रहीं, क्योंकि आयरलैंड में पैदा होने का नाते भारत की स्वतंत्रता की मांग करने के स्थान पर उन्होंने यह कहा कि ईश्वर की दृष्टि में वास्तव में ही भारत ग्रेट ब्रिटेन से जुड़ा हुआ है और इसी में पूर्व तथा पश्चिम का अन्धन अन्तर्निहित है। उनका प्रयास यह था कि ब्रिटेन तथा भारत के सम्बन्धों को वे शांति के स्थान पर प्रेम पर आधारित कर दें ताकि भारतीय अपनी दासता की बेड़ियों को बेड़ियाँ न मानकर पुष्पहार मानने लग जायें। परिस्थितियों ने श्रीमती बेसेंट का साथ नहीं दिया, क्योंकि जपियांवाला बाग हत्याकांड तथा अन्य अत्याचारों ब्रिटिश हुकूमतों के कारण भारतीय जनमानस श्रीमती बेसेंट की वर्तनी ईश्वरच्छा का बिरोधी हो गया। उदारवादियों का प्रभाव सीमित होता गया और उसके साथ ही बेसेंट का प्रभाव भी फीका पड़ना गया। आध्यात्मवाद से निकल कर भारतीयों ने राजनीतिक स्वतंत्रता का साक्षात्कार किया और वे महात्मा गांधी के पदचिह्नों पर चलने लगे। श्रीमती बेसेंट के प्रभाव और प्रभाव निरपेक्ष गिद्ध हुए, क्योंकि राजनीति बुलीन तथा शिक्षित वर्गों तक ही सीमित नहीं रही। गांधीजी ने राजनीतिक चेतना घर-घर पहुँचा दी। श्रीमती बेसेंट ने गांधीजी के अग्रहयोग एवम् अहिंसक आन्दोलनों को भारत के लिए आसक्त बताया। वे महात्मा गांधी को धैर्यता की राजा देने लगी और उन्हें भीड़तंत्र का अनुवा मानन लगी। बेसेंट का यह प्रयास अत्यंत धूमिल एवम् राष्ट्रवादी था। उन्होंने वास्तव को भी अपने अंगुल में लेने का प्रयास किया ताकि वापस गांधीजी के अग्रहयोग-आन्दोलन की ओर अन्तर्गत न हो। उन्होंने गांधीजी के नेतृत्व में कांग्रेस के प्रतिनिधित्वपूर्ण संगठन होने में भी अपना महत्व प्रकट किया। वे कहने लगी कि भारत के लिए स्वतंत्रता अर्थात्स्वीय है। उनका यह तर्क था कि एक स्वतंत्र किशु दुर्बल भारत अपनी प्रादेशिक अलक्षता की रक्षा नहीं कर पायेगा क्योंकि भारत के दक्षिण भाग पर जापान का वर्ज्या हो जायेगा और पश्चिम सीमा प्रान्तों पर अन्तर आक्रमणकारियों का अधिकार हो जायेगा। ब्रिटिश सेना के

भारत में हटने के कारण भारत की आन्तरिक सुरक्षा भी खतरे में पड़ जायेगी और भारत एक ऐसी अराजकता में फँस जायेगा जिसमें भारत को नभी नेता मिलकर भी नहीं उबार सकेंगे। उनका यह भी विश्वास था कि भारत में ब्रिटिश साम्राज्य का विघटन गोरे तथा अन्वैत राष्ट्रों के मध्य संघर्ष का कारण बन जायेगा। उनकी मान्यता थी कि ब्रिटेन के संरक्षण-छत्र में रहकर - भारत दुनिया का सर्वोच्चत राष्ट्र बन सकता है, उसमें पृथक् होकर नहीं। वेमंट यह भी मानती थी कि भारत में क्रान्ति का समय नहीं आया है कि वे ब्रिटिश साम्राज्य को उखाड़ फेंकने का प्रयास करें। वे चाहती थीं कि भारतवासी ब्रिटिश प्रशासन के अन्तर्गत होने वाले परिवर्तनों तथा राजनीतिक सुधारों के प्रति न्वाभिभक्त बने रहें। किन्तु परिस्थितियाँ निरन्तर बदलती गईं और भारत की नवी-भूखी जनता ने राष्ट्रीयता का अनुसरण कर ब्रिटेन को भारत छोड़ने के लिए विवश कर दिया। श्रीमती वेमंट ने हिन्दू धर्म की महत्ता के संदेश की आड़ में अपना अहिंसक साम्राज्यवादी मुखौटा छिपाये रखा था। □ □

टिप्पणियाँ

1. एनी बेमंट, हाऊ इण्डिया गेट फॉर फ्रीडम, पृ. 11
2. बेमंट, न्यू इण्डिया, जनवरी 9, 1915
3. बेमंट, सेवर्न ऑन पोलिटिकल साइन्स, पृ. 69
4. बेमंट, दो पन्चर आउ इण्डियन पोलिटिकल, पृ. 183
5. वही
6. बी बेमंट रिपरिट, भाग 3, पृ. 103
7. वही
8. वही, पृ. 104
9. सेविये न्यू इण्डिया, नवम्बर 27, 1917
10. वही
11. वही, जनवरी 9, 1915
12. वही
13. वही
14. एनी बेमंट, फोर इण्डियाज़ अस्पिरिट : इन्डियन आउ लोडेज़ एण्ड राइटिंग्स आन इण्डियन पीपुल, पृ. 144-49
15. वही, पृ. 150-52
16. सी पी. रामास्वामी अय्यर, एनी बेमंट, पृ. 144 में उद्धृत
17. एनी बेमंट, दो पन्चर आउ इण्डियन पोलिटिकल, पृ. 294-316
18. न्यू इण्डिया, नवम्बर 27, 1922
19. वही
20. वही
21. सेवर्न ऑन पोलिटिकल साइन्स, पृ. 133
22. न्यू इण्डिया, जुलाई 30, 1931
23. विप्रोवोडिबल सोसायटी, भारतीय राज्या की सूचना पुस्तिका, पृ. 15-16
24. वही, पृ. 14-5

- 25 हम कष्ट क्यों झेलते हैं ? इण्डियन सेव्हन पियोसोसियल सोसायटी द्वारा प्रकाशित, पृ 5-6
- 26 वही, पृ 7-8
- 27 विचार शक्ति, पृ. 3-4
- 28 वही, पृ 4
29. इण्डियन थॉरिडिक्स इन एडुकेशन, विमोसॉफी एण्ड रिफॉर्म, एण्ड माय, पृ. 44
- 30 वही, पृ 45-47
- 31 वी एम एमबी, हिन्दूज्म टू बी एजिड, पृ. 116
- 32 वही, पृ 116 117
- 33 वही, पृ 115

उदारवाद एवं उग्रवाद

भारत में उदारवादी तथा उग्रवादी या उपराष्ट्रवादी चिन्तन न देश की राजनीतिक, सामाजिक, आर्थिक, शैक्षिक एवं धार्मिक समस्याओं के मर्म न महत्वपूर्ण विचार प्रस्तुत किये हैं। उदारवादियों तथा उग्रवादियों दोनों ही का देश की परतंत्रता को समाप्त करने तथा भारत में नवजागरण लाने में विश्वास रहा है। भारतीय राष्ट्रीय कांग्रेस की राजनीति ने चिन्तन के इन दोनों प्रवाहों को कुछ भिन्न राजनीतिक विचारों का प्रतीक बना दिया था। यह स्थिति लम्बे समय तक चली और वर्तमान में भी वैचारिक मतभेद उदारवाद एवं उग्रवाद के रूप में पाया जाता है। उदारवाद एवं उग्रवाद का भारतीय स्वतंत्रता-आन्दोलन के प्रारम्भिक काल में विशेष एवं पृथक् महत्त्व रहा है। पश्चात्त्य शिक्षा तथा भारत में अंग्रेजी राज की स्थापना ने जिस राजनीतिक चेतना का संचार भारत में किया उदारवाद तथा उग्रवाद उसी चेतना का प्रतिफल था। नव चेतना के संचार ने कतिपय भारतीय चिन्तकों को इस पश्चात्त्य प्रभाव का इतना कायल बना दिया कि वे इसके अनायास, इसमें पृथक् और इसके विपरीत कुछ मानने का तैयार ही नहीं थे। दूसरी ओर चिन्तकों का ऐसा भी समुदाय उपस्थित हुआ जिनका उद्देश्य पश्चात्त्य प्रभाव की चकाचौंध को समाप्त करने तथा भारतीय गौरव एवं महानता का संदेश देकर विचारों का भारतीयकरण करने का रहा। उदारवादी एवं उग्रवादी चिन्तन अनेक समस्याओं पर विपरीत दृष्टिकोण रखने के बावजूद समान रूप से स्वाधीनता-प्राप्ति के लिए दृढ़ संकल्प रहा। अन्त में दोनों ही विचारधाराओं का समन्वय प्रारम्भ हुआ और यही समन्वय भारत की स्वतंत्रता के लिए उत्तरदायी माना गया।

उदारवाद एवं उग्रवाद ये दोनों ही शब्द कालबाची या समयबाची कहे जा सकते हैं। लोकमान्य तिलक के अनुसार "आज के उदारवादी कल के उग्रवादी थे। इसी प्रकार से आज के उग्रवादि कल के उदारवादी हो जायेंगे।" तिलक के उद्गार इन शब्दों के समयबाची होने की ओर इंगित करते हुए यह स्पष्ट करते हैं कि उदारवादी तथा उग्रवादी दोनों ही परिवर्तनशील हैं। समय, परिस्थितियाँ तथा देश की चिन्तनधारा में इनके अर्थ परिवर्तित हो जाते हैं। तिलक ने अपना जीवन एक उदारवादी के रूप में प्रारम्भ किया किन्तु कालान्तर में ब्रिटिश शासन के प्रति विरोध की बढ़ती हुई भावना ने उन्हें उग्रवादी बना दिया। समय के साथ-साथ उनका उग्रवादी चिन्तन उदारवाद में परिवर्तित होता गया और उनकी मृत्यु के समय उनके विचारों की तुलना में गांधीजी अधिक उग्रवादी दिखाई देने लगे। जहाँ तिलक अपने जीवन के अन्तिम दिनों में ब्रिटिश शासन के अन्तर्गत अधिनामी स्वशासन एवं शासन से सहयोग की बात कर रहे थे वहीं गांधीजी अमहयोग-आन्दोलन

प्रारम्भ करने पर ध्विज थे। तत्पर्य यह है कि न तो कोई पूर्णतया उदारवादी ही रहा है और न उपवादी ही। उदारवादी मान्यता का प्रयोग हम उन चिंतकों के लिए विशेषतः करते हैं जिन्होंने ब्रिटिश व्यवस्था या प्रारम्भिक उदारवादी चिन्तन से प्रभावित होकर तत्कालीन विचार-भारत में एक नये धरोर बिन्दु का अन्वेषण करने का प्रयत्न रखा और भारत को स्वशासन के योग्य बनाने का रस्ता ढूँढा। उपवादियों ने इनसे विभिन्न विचार एवं कार्यक्रम प्रस्तुत किये।

विचारों की दृष्टि से उदारवाद पाश्चात्य चिन्तन को देता रहा है। उदारवाद राजनीतिक व्यवस्था की व्यवस्था पर प्रभावित करता है। प्रत्येक व्यक्ति की नैतिक उत्प्रेषणता का उदारवाद में उभारा है। यूरोप में पुनर्जागरण के समय में यह विचारधारा विकसित हुई है। उदारवाद विवेक, वैचारिक स्वतंत्रता, सहिष्णुता, आधुनिक अधिकांश, समानता तथा प्रगति से विकास आदि पर आधारित है।

उदारवादी विचारधारा से प्रभावित होकर दादाभाई नौरोजी, सुरेशचन्द्र बनर्जी, किरोस्वामी मेहता, गोपाल कृष्ण गोखले, श्री निवास वास्को आदि ने जिन विचारों का प्रतिपादन किया वह भारतीय विचारधारा को सजा दी जाती है। भारत में उदारवादियों ने अनेक सामाजिक समस्याओं एवं ऐतिहासिक समस्याओं में सामाजिक समानता तथा व्यक्तिगत स्वतंत्रता की स्थापना के लिए परिश्रम का मुद्रा दे दिया। वे भारत में प्रतिनिधिप्रभुत्व समस्याओं की स्थापना और नागरिक स्वतंत्रता की भांग प्रस्तुत करते थे। राजनीतिक अधिकारों की प्राप्ति के लिए उदारवादियों ने सर्वप्रथम प्राथमिक प्राथमिकता का समर्थन किया। उनके द्वारा जिन राजनीतिक प्राथमिकता का प्रारम्भ किया गया वह भारत की एकता, तत्कालीन एवं साम्प्रदायिक समाज, आधुनिकीकरण, सामाजिक हितवादी, एक भेदभाव का विरोध, सभी प्राथमिक प्रगति तथा औद्योगिकीकरण का समर्थन करता था। उदारवादियों ने वेबोरो के भारतीयकरण, पाश्चात्य शिक्षा के विस्तार, व्यवस्थापिका प्रथा के बुने हुए सदस्यों की संस्था में वृद्धि, विधि का शासन, स्वतंत्रता के अधिकार का स्थापना प्रयोग आदि पर विवेक ध्यान केन्द्रित किया।

भारत उदारवादियों का चिन्तन पाश्चात्य उदारवादी विचारधारा से प्रेरित होने के भी कुछ धर्मों में भिन्नता रखता था। भारत के उदारवादी चिंतकों ने आर्थिक क्षेत्र में अत्यधिक स्थापना की नीति के स्थान पर राज्य द्वारा देश के आर्थिक विकासियों को नियमित एवं सारलित करने का प्रयत्न किया। उदारवादियों ने राजनीतिक पक्षों का पहला सचर भारत में राजनीतिक, आर्थिक, प्रशासनिक एवं न्यायिक सुधारों की भांग थी। उदारवादियों ने भारत के ब्रिटिश शासकों की प्रसन्न रखने के लिए उनको समझना एवं समझाने का दुर्भाग्य देकर स्वशासन की ओर बढ़ने का प्रयत्न किया। साहस व बल महान करने की क्षमता आदि के समर्थन के कारण उदारवाद का जीवन उनके लिए अत्यन्त था। वे अपने वेद व्यवस्था तथा सामाजिक-कारण को अत्यन्त रखते हुए भारत में स्वशासन की स्थापना का स्थान देते थे।

राष्ट्रवाद, अपने वैचारिक धर्म में, एक यूरोपीय विचारधारा के रूप में उत्पन्न होने का उदाहरण है। यह उदारवाद एवं हितवाद के वैचारिक एवं परिष्कारक था। भारत में राष्ट्रवाद अन्वेषण के प्रभाव में नये नये मुखरित हुए। भारतीय राष्ट्रीय

वादेम का जन्म इस राष्ट्रवाद की भावना का प्रतीक बना। राष्ट्रीय कांग्रेस का नेतृत्व प्रारम्भिक काल में दादाभाई नौरोजी, गोपाल कृष्ण गोखले, फिरोजशाह मेहता, सुरेन्द्रनाथ बनर्जी आदि दशमक्तो के हाथ में था। वे अंग्रेजी शासन के मार्गदर्शन में राष्ट्रीय भावना का विकास चाहते थे। अंग्रेजी शासन उनकी दृष्टि में एक ईश्वरीय बरदान था। वे पश्चात्य उदारवादी विचारधारा से अनुप्राणित थे। कालान्तर में इन नेतृत्व की उदारता जिना की सजा दी गयी। इसके विपरीत बाल गंगाधर तिलक, माना नायनराय, शिवरामः पात तथा प्ररविंद घोष, जिन्हें उदारवादियों द्वारा उग्रवादी कह कर भ्रमोत्थित किया गया, एक नव चेतना के प्रतीक बने। उन्होंने अंग्रेजी शासन को बरदान न मानकर अभिशाप माना। पश्चात्य प्रभाव को बढ़ने से रोका गया तथा राष्ट्रवाद की स्वीकारता की परिधि में मुक्त कर एक नवीन स्वरूप उग्रवादियों द्वारा प्रदान किया गया। जैसे उदारवाद तथा उग्रवाद दोनों ही शब्द केवल सामयिकता के सूचक थे। उदारवादी प्रथा समय में उग्रवादी थे, उसी तरह उग्रवादी भविष्य में उदारवादियों की स्थिति में आ गये थे। फिर भी उग्रवादियों का राष्ट्रीय स्वतंत्रता-संग्राम में विशेष योगदान रहा। राष्ट्रवाद का पश्चात्य परिभाषा में न देखकर एक नवीन स्थिति में देखा गया। भौतिक तत्वा की प्रधानता गौण कर उसे बृहद् सार्वभौमिक अर्थ दिया गया। भौतिकता में राष्ट्रवाद का विचार को ऊपर उठाकर उसे आध्यात्मिक स्तर प्रदान किया गया। इस प्रकार राष्ट्रवाद की स्थापना उदारवादियों के द्वारा की गयी किन्तु पश्चात्य प्रभाव से प्रत्यक्ष अभिशाप होने के कारण जन-मानस में राष्ट्रीय चेतना का संचार के न कर सके। यह काम उग्रवादियों के द्वारा ही सम्भव हो सका। यहाँ तक कि उग्रवादियों ने राष्ट्रवाद एवं स्वदेश-प्रेम को एकत्र कर दिया।

पश्चात्य दर्शन, पश्चात्य सभ्यता, पश्चात्य शिक्षा तथा अंग्रेजी शासन के पूर्ण प्रभावक एवं अनुयायी होने के कारण उदारवादियों का राष्ट्रवाद पश्चात्य प्रभाव में ही बना रहा। उग्रवादियों ने इस पश्चात्य आवरण को हटाकर राष्ट्रवाद के मानवीय आदर्शों का अनुकरण करते हुए इसे भारतीय परिधान प्रदान किया। राष्ट्रवाद का भारतीयकरण एवं अभूतपूर्व स्थिति का परिचायक था। जहाँ उदारवादियों का राष्ट्रवाद, पश्चात्य परिभाषाओं में अभिव्यक्त होने के कारण, भारत की दलित एवं शोचनीय स्थिति का परिचायक मात्र रह गया वहाँ उग्रवादियों का राष्ट्रवाद भारत के गौरवपूर्ण प्राचीन महान का आधार पाकर जनमानस में एक नवीन आत्म-विश्वास एवं प्रेरणा का माध्यम बना। उग्रवादियों ने अंग्रेजी शासन के परराष्ट्रीय एवं दासनापूर्ण कृत्यों की चुनौती देकर भाग्य में पुनर्जागरण का मार्ग प्रशस्त किया। मनोवैज्ञानिक दृष्टि से यह कार्य अत्यधिक महत्वपूर्ण था। दासता में स्नेह मन्थन रखकर दासता से मुक्ति प्राप्त नहीं हो सकती थी। प्रत-दासता से अलग होना एवं पूर्ण मुक्ति उग्रवादियों के आन्दोलन का आधार बनी। उग्रवादियों ने अंग्रेजों से बर्खास्तकारी एवं आर्थिक शासन के नरुनी मुद्योटे की जगह पर विदेशी शासन के कुम्प एवं विहृत रूप से जनता को परिचित कराया।

उग्रराष्ट्रवाद अंग्रेजों की उदारवादी नीति के मायाजाल से परिचित था। मित्रो, मोरें, रजेंड प्रभृति नामकों के प्रवचनपूर्ण वाक्यों ने विदेशी शासन के प्रति विश्वास कमजोर किया था। इस विश्वास एवं निराशा के राजनीतिक निर्धार को दूर करने के लिए उग्रवादियों

न सन्ने राष्ट्रीय गज्जोतिरु कायंत्रम—स्वराज, विदेशी, यतिरार एव राष्ट्रीय मिधा से एव तथोन मोनि प्रजवतिरु की ।

उग्रवादों केराने की प्रविण्यवाणी की ताविण परिणति मे र्थत होने के कारण नतम प्राण कणी द्वारा राष्ट्रवाद की प्रकता एव अधिरता दूर नहीं कर सके । शासन मे सभाव की भावना ने उन्हें जनता के प्रति विरक्त बना दिया । नरवागो पद एव मान-सामान के सम्बोधन ने राष्ट्रवाद के प्रसंग्य-पथ से उन्हें ध्युत कर दिया । इनके विपरीत, रतिगण स्वार्थी की तिसाजनि देकर, उग्रवादिया ने जनता की पिटि राष्ट्रीय प्रकती मे टटाकर राजनीतिरु आमावकीरन पर स्थिर की । जनता, राष्ट्र, परमेश्वर एव भारत के नमानन प्रविण्य मे प्राणा की पुन स्थापना की ।

उग्रवादियों ने राष्ट्रवाद को केवन नागरिक, प्राविण एव राजनीतिरु आदर्श न मानकर एक पुनीत धर्म का स्वरूप दिया । प्रथम मगधत आदर्शों का प्रभुटन एमी आरण मे र्थवधिन पाया । उग्रवा राष्ट्रवाद यूरोप के राष्ट्रवाद सधन स्वार्थवगाधणता पर प्र धातिरु न रहा । देश के लिए सर्वस्य म्भीच्छाधर करने का धामिण प्रेरणा मे इन राष्ट्रवाद की प्रनुप्राणिण रिवा गया । तर्ष ने स्थान पर प्राणा एव उग्रवाद मे स्थान पर प्रनुपृति का हलमे प्राधाय्य था । प्राण ने स्थान पर भक्ति एव धर्म की इसमे विरोध स्थिति रतीरुत हुई थी ।

स्वशासन-प्राप्ति हेतु, प्रसर्षना एव प्राणा की नीति मे उग्रवादियों का विश्वास नहीं था । विदेशी शासन से मद्योग की स्थिति उन्हें मान्य नहीं थी । विदेशी शासन तथा प्राणकी जनता के परस्पर विरोधी उद्देश्या से शासन ने प्रति विरसंधेण स्थाविण करना प्रावस्यन था । उग्रवादियों को उगी कारण से शासन द्वारा स्वेच्छा से स्वराज्य प्रदान करने की स्थिति मुक्तिरुक्त नहीं समी । वे स्वराज्य को स्वाधिकार मानते हुए उसे स्वय प्राप्ति करना चाहते थे । इस कार्य के लिए वे निर्भयता, शौर्य एव यातना सहन करने की मरतरता के मदेशनाहक बने । श्रीगुरुगवद्गोता उनकी प्रेरणा का स्तोत बने ।

उग्रवादियों का राष्ट्रवाद उदात्तवादिणों के राष्ट्रवाद से नई धर्मों म मिश्र था । उग्रवाद्रुवाद ममस्व भारतीय जनता की एकीरुत रूप मे देखना था । हिन्दू तथा मुस्लिम शासकी का कार्यदाल गौरवपूर्ण प्रतीत के रूप मे स्वीरुत किया गया था । यह स्वर्णिम प्रनीत पःश्चात्य सभृति की अगीरुत करने का प्राधार नहीं बन सकता था । इनके विपरीत उदारवादियों का विश्वास प्रतीत की विश्रुत वर एव नये जीवन का प्रारम्भ करने में था । यह सभव नहीं था । भारत का इतिहास वेसल अंग्रेकी शासन से ही प्रारम्भ नहीं किया जा सकता था । उग्रवादियों के प्रनुसार यदि भारत का प्राचोन इतिहास पूर्ण स्वेण मौरवपूर्ण न भी माना जाता तो भी वह भारत की दुरातनता का प्रतीक तो था ही । प्रत उग्रवादी भारतीय इतिहास के माध्यम से भारत को एक राष्ट्र एव उसके प्रात्मनिर्णय के अधिकार की स्थापना करना चाहते थे । पश्चिम का अधानुसरण उन्हें रविन्दर न था । अंग्रेजों द्वारा निर्देशित योजना पर वे भावी भारत का भवने निर्मित करना नहीं चाहते थे । उनका आदर्श प्रतीत के राष्ट्रहरी की तजो कर रखी तथा, उनके प्राथ साध नहीं मूजन करने का था ।

राजनीतिरु समाज के नवनिर्माण की दृष्टि से भी उग्रवादियों तथा उदारवादियों

के विचारों में भिन्नता थी। उदारवादी पूर्णतया नवीन वातावरण में नव समाज की रचना करना चाहते थे। किन्तु उपराष्ट्रवाद न केवल वातावरण अतित पतृकता पर भी बन देता था। पतृक प्रभाव में ही भारतीय समाज पूर्णतया भारतीय रह सकता था। प्रजातीय विभिन्नताएँ इन पतृकता के तत्त्व से सम्बन्धित थी। प्राचीन भारतीय हिन्दू-संस्कृति एवं धर्म इसी प्रजातीय विभिन्नता का एक उदाहरण था।

उपराष्ट्रवाद द्वारा नवीन सम्प्रदाय का सृजन न तो मात्र हिन्दू पुनर्जागरण पर आधारित था न अश्वेजी सम्प्रदाय के अग्र रूप में। वे दोनों ही परिस्थितियों से मुक्ति चाहते थे। वे प्रतीत की वर्तमान से सम्बन्धित करने के पक्ष में थे ताकि वर्तमान में रहते हुए भारतीय हिन्दू समाज रूप से मुसलमान, जैन, पारसी तथा ईसाइयों के साथ वचने से वचन मिलाकर अपने लक्ष्य की ओर अग्रसर हो सकें। वे एक ऐसी सम्प्रदाय का सृजन करना चाहते थे जो बहुजातीय होने के साथ साथ नवीनता के तत्त्वों से भी आम्नायित हो। यह प्रतीत की भविष्य से सम्बन्धित करने की विचारधारा थी। इन प्रकार उपराष्ट्रवाद एक बहुजातीय समाज के निर्माण में विभिन्न सांस्कृतिक इकाइयों की समाप्ति का पोषक नहीं था। उनका विचार विभिन्न सांस्कृतिक इकाइयों के सम्मिलन में एक भारतीय महासंघ की स्थापना करने का था। वे किसी एक संस्कृति को दूसरे पर बलात् स्थापित करने के पक्षपाती न थे। इस प्रकार अग्रवादियों का आदर्श वह प्राचीन हिन्दू दार्शनिक विचारधारा थी जिसमें एकता में विभिन्नता एवं विभिन्नता में एकता के दर्शन किये गये थे। वे इसी कारण से स्वराज्य की केवल नकारात्मक अर्थ में न लेकर पूर्ण नकारात्मक अर्थ में आत्माभिव्यक्ति एवं राष्ट्रभिव्यक्ति का आधार मानते थे। राष्ट्रियता तथा स्वराज्य दोनों का ही समिश्रण उपराष्ट्रवाद का आधार था। वे दोगोद्वार एवं राष्ट्रवाद की अन्त परिणति के रूप में व्यक्ति का मार्वाभौम से तादात्म्य स्थापित करना चाहते थे ताकि व्यक्तिगत आत्मा का राष्ट्रिय आत्मा से चिरतन सम्बन्ध स्थापित हो सके।

उपराष्ट्रवाद मानसिक दृष्टि से दामता से उन्मुक्ति का पोषक था। दर्शन एवं साहित्य के क्षेत्र में भारतीयों के योगदान को किसी भी दृष्टि से ह्य नहीं स्वीकार किया गया था। वेदों की प्राचीनता एवं उनमें निहित ज्ञान समस्त मनुष्य के मार्गदर्शन का आधार माना गया था। मानसिक दामता से मुक्ति दिलाने के रचनात्मक प्रयास में उपवादियों ने उदारवादियों के "वदेमानपिनरी" के रवैय के विपरीत "वदेमातरम्" का सन्देश उद्घोषित किया।

इन प्रकार उपराष्ट्रवाद पूर्णतया भारतीय सन्दर्भ में विकसित राष्ट्रवाद था। जनता के हृदय को छुने की इसमें सामर्थ्य थी। इसी कारण उपराष्ट्रवादियों का चतुर्मुखी कार्यक्रम जन-आन्दोलन का आधार बना। गणजी ने यद्यपि गोखले की अथना राजनीतिक मुद्दे स्वीकार किया था किन्तु वास्तव में उपराष्ट्रवाद द्वारा तैयार किये गये थे ही उन्होंने अपना मार्वाजनिक जीवन प्रारम्भ किया।

उपराष्ट्रवाद, विदेशी शासन का कोपभाजन होने के कारण, विदेशी शासन तथा भारतीय जनता के स्वार्थी तत्त्वों द्वारा रुद्धिवादिता एवं हिन्दू सम्प्रदायवाद का पोषक बना गया। किन्तु यह कथन अतिपूर्ण था। उपवादी सामाजिक सुधारों के उद्देश्य ही पक्षपाती थे जिनमें उदारवादो। वे राष्ट्रिय आधार पर सुधार चाहते थे।

उनमें तथा उदारवादियों में केवल यह धारणा थी कि सुधारों की योजनाओं के पूर्णतया राष्ट्रीय स्वशासन की भाँति के पश्चात् प्रभाव में लाना चाहते थे या फिर प्राचीन धारणाओं की पूर्णतया परीक्षित कर उन्हें नवीनता से सम्बन्धित करना चाहते थे। नवीनता या पश्चात्कालीन ज्ञान से विद्यमान प्राप्त करने की व्यवस्था से उनका बर्तन नही था। केवल भारतीय दृष्टिकोण से ही वे नवीनता एवं वैज्ञानिक प्रगति को अपने कार्य में स्वीकृत करना चाहते थे।

राष्ट्रीयता की दृष्टि से उपवादों हिन्दू-राष्ट्रवाद के स्थान पर पूर्णराष्ट्रवाद के प्रगता थे। सब धर्मों के प्रति समान व्यवहार एवं समानता की भावना उनमें विद्यमान थी। गौता से प्रेरणा प्राप्त करने तथा हिन्दूधर्म एवं सभ्यता के उद्धारण एवं स्थानत देने का उनका कार्य सामाजिक ही था क्योंकि 'नाम-नाम गाल तथा धोद धारो ही हिन्दू थे।' किन्तु उनका हिन्दुत्व सवीणता बर्तनस्य एवं सामप्रदायिकता का प्रेरण नहीं था। यह अंग्रेजों की पूट डाल पर राज्य करने की नीति का प्रतिफल था कि मुस्लिम सामप्रदायिकता को बढ़ावा मिला तथा उपराष्ट्रवाद की मुस्लिम-विरोधी मानकर उसे धर्मरहित करने के राजकीय प्रयास किये गये। अंग्रेजों के शासन की यह नीति ही मुस्लिम "हिन्दू-राष्ट्रवादी" मिथ्यान्त की पोषण बनी। उपराष्ट्रवाद पूर्वकतावादों नीति का सर्वदा विरोधी रहा। पूर्वक प्रतिनिधित्व की अंग्रेजी नीति का उपवादियों ने सभी समर्थन नहीं किया।

उपराष्ट्रवाद के धारणा पर भारतीय राष्ट्रीय कांग्रेस जब तक चलनी रही तब तक भारत की समझता तथा मूलभूत एकरता जीवित रही। जैसे ही इस धारणा में परिवर्तन आया देक की स्थिति जर्जरित हुई। भारत तथा पाकिस्तान का पृथक् राष्ट्रों के रूप में प्रादुर्भाव राष्ट्रवाद नहीं किन्तु उप-राष्ट्रवाद का प्रतीक था। यदि भारत के विभाजन की स्वीकार न किया गया होता तो सम्भवत अंग्रेजी शासन की अनुपस्थिति में एकरता एवं सहोदरता का वातावरण बन सकता था किन्तु स्वतन्त्रता प्राप्त करने के दिन जैसे-जैसे सभीप भाते गये जैसे-जैसे राष्ट्रवाद का स्थान उपराष्ट्रवाद ग्रहण कर रहा गया। बाद की क्षति उपराष्ट्रवाद का ही परिणाम थी।

उपराष्ट्रवाद अधिकारी के स्थान पर वर्तमान, व्यक्तिगत स्थिति की मान्यता के स्थान पर समष्टि, तथा राज्य के स्थान पर राष्ट्र का पुनीत पोषण बना। उनका यह कार्य पूरा प्रजातन्त्रीय था। स्वशासन प्राप्त उनका मुख्य लक्ष्य था। प्रत्येक के राजनीतिक कार्यों के विवाद में अपना समय नष्ट नहीं करता चाहते थे।

वर्तमान भारत उपराष्ट्रवाद में भाज की प्रेरणा प्राप्त कर सकता है। आज की राजनीति में घड़ते हुए प्रांतवाद, जातिवाद एवं सामप्रदायिकता के उन्मूलन हेतु राष्ट्रवाद के उचित मूल्या को समझने के लिए उपराष्ट्रवाद एक मार्गदर्शक के रूप में स्वीकृत किया जा सकता है। आज उप-राष्ट्रवाद नहीं किन्तु राष्ट्रवाद एवं उप-राष्ट्रवाद की प्रावश्यकता है। राष्ट्रवाद के सहयोग पोषक तत्वों के रूप में राष्ट्र का स्थानिय भाज की उपवादियों के राजनीतिक कार्यक्रम स्वराज्य, स्वदेशी, बहिष्कार एवं राष्ट्रीय शिक्षा पर आधारित किया जा सकता है। भारत राष्ट्र की मजुद्धि एवं उन्नति के लिए आज ही स्वराज्य का प्राथमिकता पर संपादित होना श्रेय है। राष्ट्र-प्रेम, राष्ट्रीय एकता, सामाजिक कार्यों में

निष्पक्षता एवं निरर्पण तन्मयता, व्यक्तिगत स्वार्थों के स्थान पर राष्ट्रीय हितों की भावना आज भी देश में पूर्णतया प्राप्त नहीं है। देश में बढ़ती हुई पृथक्तावादी प्रवृत्ति, सर्वोपार्जा भाषावादियों, विघटनकारी तत्वों की वृद्धि स्वराज्य के लक्ष्य की प्राथमिक पूर्ति का प्रतीक नहीं है।

स्वदेशी विचारधारा अभी पूर्णतया स्थापित नहीं हो पायी है। उपराष्ट्रवादियों का आर्थिक एवं राजनीतिक स्वदेशीकरण आज भी प्रेरणादायक है। आर्थिक दृष्टि से भारत की आत्मनिर्भरता एवं आर्थिक उन्नति पूर्ण स्वदेशीकरण से ही सम्भव है। विचारों के क्षेत्र में भी उपराष्ट्रवादियों का पूर्ण भारतीय सदर्भ में विचारने की आवश्यकता है। भारत की राष्ट्रीय एवं अन्तरराष्ट्रीय नीति के निर्धारण में स्वदेश-हित, राष्ट्रमैमान एवं भारत के गौरव की प्रतिष्ठा स्वदेशीकरण से ही सम्भव हो सकती है। उपराष्ट्रवादियों द्वारा निर्दिष्ट विदेशी वस्तुओं के बहिष्कार का कार्य आज भी पूरा होना शेष है। विदेशी वस्तुओं के प्रति बढ़ता हुआ आकर्षण राष्ट्र की आर्थिक जर्जरता का परिणाम बन सकता है। राष्ट्रीय शिक्षा के क्षेत्र में भी उप-राष्ट्रवादियों का योगदान आज भी बहुत कुछ करने की प्रेरणा देता है। शिक्षण संस्थाओं में राष्ट्रीय विचारधारा का पूर्ण प्रचार देश की भावी पीढ़ी की राष्ट्रवाद में प्रतिभूत कर सकता है। पाश्चात्य ज्ञान के साथ-साथ भारतीय संस्कृति एवं भारत को विभिन्न क्षेत्रों में की गयी प्राचीन उपलब्धियाँ शिक्षा का आधार बन सकती हैं।

इस प्रकार उपराष्ट्रवाद एक चिरतन प्रेरक के रूप में है। यह ऐसा राष्ट्रवाद है जो केवल राष्ट्रीयता के वर्धन में ही किसी देश को आबद्ध नहीं करता अपितु अन्तरराष्ट्रीयता का भी मार्ग प्रशस्त करता है। दार्शनिक एवं आध्यात्मिक सबन मिनने से वह राष्ट्रों की सर्वोपार्जा स्वार्थ-परायणता की प्रवृत्ति एवं परस्पर अविश्वास एवं घृणा की भावना को नष्ट करता है। आज के विश्व में अन्तरराष्ट्रीय सहभावना एवं मैत्री सर्वोपार्जा राष्ट्रवाद से ऊपर उठकर ही प्राप्त की जा सकती है। उपराष्ट्रवाद समस्त मानवता के उचित संरक्षण, सम्भरण तथा परिवर्धन का नया आयाम प्रस्तुत करता है। □□

महादेव गोविन्द रानाडे (1842-1901)

महादेव गोविन्द रानाडे का जन्म जनवरी 18, 1842 को पिंपाट, जिला सातारा में हुआ था ।¹ उनके पितामह भास्कर सप्पा सांगरी रियासत के उच्च रीति अधिकारी एवं पूजा के वेद्यार्थी दरबार में तांगली के शासन के प्रतिनिधि थे । उनके पितामह ने अपेजी मेवा में प्रवेश किया और वे मामलादार भी रहे । रानाडे के पिता सरकारी भित्त थे । वे कोल्हापुर राज्य की सेवा में भी रहे । कोल्हापुर का दिने अंग्रेजों के राजनीतिक प्रतिनिधि द्वारा शासन था । रानाडे के पिता अंग्रेजों के कृपा पात्र थे । राज्य में बनावत होने पर अंग्रेजों नेना ने रानाडे के पिता गोविन्दराव को सांगरी के कोषभाज्य होने से बचाया । इन प्रकार रानाडे के वास्तविक में ही उनका परिवार मराठा शासन के अंग्रेजी शासन में परिवर्तन के अनुकूल हो चुका था । यह स्वाभाविक था कि उनका परिवार अंग्रेजों के प्रति धन्यमान होता । रानाडे पर इसका दो प्रकार से प्रभाव पड़ा । एक ओर उनका अनुभव प्रशासनिक दक्षता की ओर हुआ तो दूसरी ओर वे स्वाभाविक रूप से अधिकांश महत्त्वपूर्ण मानने लगे ।²

रानाडे की प्रारम्भिक शिक्षा कोल्हापुर के मराठी स्कूल में हुई । उनके पिता के अंग्रेज मित्र की सलाह पर उन्हें अंग्रेजी-स्कूल में भर्ती किया गया । उनकी माता को यह प्रसन्न नहीं लगा, क्योंकि उनकी यह धारणा थी कि अंग्रेजी-शिक्षा से अपने बालिकाएँ वापसवाह हो जात हैं । उनके पिता अपने निर्णय पर दृढ़ रहे । उनकी माता ने विरोध-स्वरूप धर्म ग्रहण नहीं किया । पिता की विजय हुई और रानाडे को अंग्रेजी शिक्षा का अवसर मिला । रानाडे का पारिवारिक मातावरण अत्यन्त अनुशासित था । परिवार की सनातन हिन्दू-धर्म में दृढ़ दायता थी । रानाडे ने अपनी अनुस-शिक्षा पूरी करने के बाद स्वयं को उच्च अध्ययन के लिए बम्बई भेजने के लिए अपने पिता को दृढ़ी प्रकार प्रयास कर लिया । उन्हें बम्बई के एमफिनटन स्कूल में 1856 में प्रवेश मिला । अपनी प्रथम बुद्धि के कारण वे अध्ययन में हमेशा प्रथम स्थान प्राप्त करते रहे और नये कीर्तिमान स्थापित करते गये । वे बम्बई विश्वविद्यालय के प्रथम बी०ए०, प्रथम एम०ए० तथा प्रथम एल० एल० बी० छात्रों में से थे । 1865 में इतिहास में रानाडे ने एम० ए० परीक्षा उत्तीर्ण की और 1866 में पारुन की । इतिहास और अर्थशास्त्र उनके प्रिय विषय रहे । अध्ययन काल में रानाडे पर उन अंग्रेज अध्यापकों का विशेष प्रभाव पड़ा जो उदात्त अंग्रेजी गुणों से युक्त थे । इस समय तक हिन्दू-धर्म एवं साहित्य के सबंध में रानाडे की धारणा अच्छी नहीं थी । उनके द्वारा इतिहास की परीक्षा में लिखे गये उत्तरों की अदृष्टता के कारण बम्बई-विश्वविद्यालय द्वारा वे उत्तर एडिनबरा विश्वविद्यालय के छात्रों के प्रेरणार्थ भेजे गये । वे बम्बई विश्वविद्यालय के प्रथम भारतीय पेलो नियुक्त हुए । शिक्षा समाप्त

कर लेने के पश्चात् उन्हें शिक्षा-विभाग में मराठी अनुवादकर्ता के रूप में नियुक्ति मिली। कुछ समय के लिए वे भोलापुर के पास किमी छोटी रियासत के प्रशासक भी रहे। 1867 में वे कोल्हापुर राज्य में न्यायाधीश नियुक्त किये गये। 1868 से 1871 तक वे एल्फिन्स्टन कालेज में अंग्रेजी साहित्य के प्रोफेसर रहे। 1871 में बम्बई के पुलिस मजिस्ट्रेट नियुक्त हुए। इसके पश्चात् 1871 से 1873 तक पूना में उप-न्यायाधीश, नासिक तथा घुलिया में 1878 से 1881 तक विशेष उप-न्यायाधीश, 1881 में पूना के उप-न्यायाधीश, 1881 से 1884 तक डेक्कन रयोट रिलीफ एक्ट के अन्तर्गत उप-न्यायाधीश, पूना की छोटी अदालत में 1884 से 1885 तक न्यायाधीश, रिलीफ एक्ट के अन्तर्गत 1885 से 1893 तक विशेष न्यायाधीश रहे। 1886 में उन्हें भारत-सरकार की वित्त-समिति का सदस्य बनाया गया। 1893 से 1901 में मृत्युपर्यन्त वे बम्बई उच्च-न्यायालय में न्यायाधीश रहे।³

उनका सार्वजनिक जीवन पहले ही प्रारम्भ हो गया था। 1859 से 1864 तक वे ज्ञान-प्रसारक समाज के सदस्य रहे और वही समय-समय पर भाषण देते रहे। 1862 से 1863 तक वे सुप्रसिद्ध समाज-सुधारक पत्रिका इन्दु-प्रकाश के अंग्रेजी समाज के सम्पादक रहे। समाज-सुधार के कार्य में रानाडे का पहला प्रयास विधवा-विवाह आंदोलन से सम्बन्धित था। विष्णुशास्त्री पंडित तथा रानाडे के प्रयासों से यह आंदोलन प्रारम्भ हुआ। महाराष्ट्र में यह हलचल मचा देने वाली घटना थी। बटूर सनातन-धर्मी हिन्दुओं ने इसका प्रबल विरोध किया। अन्त में शकराचार्य ने दोनों गुटों की मध्यस्थता की और रानाडे के दल के विरुद्ध निर्णय देते हुए विधवा-विवाह को निषिद्ध घोषित किया। रानाडे और उनके सहयोगियों के लिए प्रायश्चित्त का विधान दिया किन्तु रानाडे ने प्रायश्चित्त करने से मना कर दिया और जाति-बहिष्कार के लिए अपने को प्रस्तुत किया। रानाडे के उच्चपद एवं महाराष्ट्र में नवीन प्रगतिशील विचारों के जागरण के कारण उनके विरुद्ध उठा यह विरोध गर्न गर्न शांत हो गया। वे 1867 में प्रायश्चित्त-समाज के सदस्य बने। प्रायश्चित्त-समाज के मिथ्यान्त ब्रह्म-समाज जैसे ही थे। 1864 में केशवचन्द्र सेन की बम्बई यात्रा से प्रेरणा प्राप्त कर यह नया समाज स्थापित किया गया था। प्रायश्चित्त-समाज भी एकेश्वरवादी एवं मूर्तिपूजा-विरोधी था। 1868 में रानाडे ने धर्म एवं तत्त्वमीमाणा का गूढ़ अध्ययन कर एकेश्वरवाद पर "ए थीईस्टम बानपेशन आफ फेथ" नामक निबन्ध लिखा। 1871 में रानाडे को बम्बई से पूना स्थानांतरित कर दिया गया। पूना में रानाडे ने निरन्तर सात वर्षों तक सार्वजनिक एवं रचनात्मक कार्यों के माध्यम से जन-सेवा की। पूना की महत्वपूर्ण समस्याओं को रानाडे का मार्गदर्शन मिला। उनके द्वारा कई समस्याएँ स्थापित हुईं।⁴

महादेव गोविन्द रानाडे मराठों के इतिहास में अग्रिम प्रभावित हुए। अपने पथ की राह में अग्र मराठा पात्र में रानाडे ने यह निश्चित किया कि भारत में मराठों का उत्कर्ष संयोगवश नहीं हुआ था। वह महाराष्ट्र के हिन्दुओं का योग्य प्रदर्शन मात्र न हो कर एक स्थायी राष्ट्रीय चेतना का प्रतीक था, जिसने दासता का प्रतिकार कर सम्मान सहित स्वतन्त्रता का पाठ गिनाया। यह भारत में राष्ट्रवाद का अग्रिम प्रस्तुत था। केवल शासकों, सामर्थी प्रवक्ता श्रेष्ठवर्ग तक सीमित न हो कर जन माध्याय को उद्देशित

करने कासा यह आंदोलन सदियों में प्रस्त जनता का नवीन मनोभाव था ।⁵ इस प्रकार रानाडे ने भारतीय संस्कृति का पोषण करत हुए नवीन पाश्चात्य धारणाया से उनका सम्बन्ध स्थापित किया । पाश्चात्य प्रभाव ने उन्हें सामाजिक सुधारों की ओर आकृष्ट किया । यद्यपि शासकीय सेवा में निरत रहने के कारण वे अधिक समय इस कार्य के लिए नहीं दे सकत थे फिर भी जनता यह सम्बन्ध पूरा हुआ । शासकीय सेवा के नियमों की कठोरता उनके विचारों एवं कार्यों को नहीं बदल सकी । ब्रिटिश शासन की प्रप्रणतता पर भी वे अपने सामाजिक उत्तरदायित्व का निर्वाह करते रहे । शासन ने स्थानांतरण का कठोर प्रहार उन पर किया, फिर भी वे अविचलित रहे । उन्हीं के गहनप्रयत्नों से भारतीय सामाजिक सम्मेलन की स्थापना हुई । वैसे महाराष्ट्र में समाज-सुधार के कार्यो का प्रारम्भ गणेश वामुदेव जोशी ने पूना की सार्वजनिक सभा की 1870 में स्थापना करके किया । जोशी को जन सामान्य "सार्वजनिक बाका" के नाम से जानने लगे । उसी सार्वजनिक सभा के माध्यम से महादेव गोविन्द रानाडे भी सामाजिक सुधार के क्षेत्र में प्रवेश उठे । सभा के सत्रिय कार्यकर्ता होने के नाते रानाडे को ब्रिटिश शासन का समय-समय पर बोधभाजन बनना पडा किन्तु उनकी देशभक्ति निरंतर प्रगाढ होती गयी ।

उनकी बाल्यी दुःशाता से प्रभावित होकर बम्बई के गवर्नर ने उन्हें 1885 में बर्द्ध-विधायी परिषद् का सदस्य नियुक्त किया । वे पुनः 1890 तथा 1893 में इस पद पर नियुक्त किये गये ।

अब रानाडे 12 वर्ष के थे तभी उनका विवाह कर दिया गया था किन्तु उनकी पत्नी के निरंतर अस्वस्थ रहने के कारण उसका दाम्पत्य-जीवन सुखी नहीं रहा । अतः में उनकी पत्नी का स्वगयास हो गया । रानाडे पुनः विवाह करने को राजी नहीं थे । पत्नी वियोग में अस्वस्थि दुःखी थे । किन्तु उनको पिता रानाडे का पुनः विवाह कर देना चाहते थे । उन्हें यह चिन्ता थी कि रानाडे को युवावस्था देखते हुए उनका अविवाहित रहना ठीक नहीं था । उन्हें यह भय था कि वही रानाडे अपने समाज-सुधार आंदोलन के सहयोगियों के प्रभाव में किसी विधवा से विवाह न कर बैठे । उनके इन प्राचीन रूढ़िवादी विचारों से रानाडे बहुत दुःखी हुए । किन्तु ये विवश थे । वे पिता के जीवन पर्यन्त उनको आक्षेप प्रकट करने के लिए उनके सामने खड़े ही रहते थे । केवल भोजन के समय को छोड़कर रानाडे अपने पिता की उपस्थिति में उनसे खड़े-खड़े ही बात करते थे । वे किसी भी दृष्टि से अपने पिता को दृष्ट नहीं कर सकते थे । रानाडे के टालमटोल करने पर उनके पिता ने घर छोड़ कर अपने पैतृक ग्राम जाकर अकेले रहने की धमकी दी । रानाडे अतमजस से पड गये । अतः में एक आजापानक पुत्र के नाते उन्होंने विवाह का प्रस्ताव स्वीकार कर लिया । उनका विवाह रमाबाई के साथ सम्पन्न हुआ । रमाबाई उनसे उम्र में 11 वर्ष छोटी थी । यह रानाडे के जीवन में कठिन परीक्षा भी पडी थी । उनके द्वारा समाज सुधार के लिए किये गये समस्त कार्यों पर पानी फिर रहा था । वे जानते थे कि पुनर्विवाह करना उनको विरोधियों द्वारा उनकी बयनी और करनी के अक्षर पर कठोर आक्षेप का कारण बनेगा । किन्तु अपने पिता की आज्ञा को टालना उनके यत्न या काम नहीं था । अपने इस पारिवारिक अनुशासन की बलिबेदी पर उन्होंने अपना सार्वजनिक तथा सामाजिक जीवन बलि कर दिया ।⁶ यद्यपि

विवाह के बाद भी रानाडे समाज-सुधार का कार्य यथावत् करते रहे, किन्तु उनके प्रखर विरोधी लोकमान्य तिलक ने उन्हें इस श्रुति के लिए सार्वजनिक जीवन में क्षमा नहीं किया।

रानाडे ने अर्थशास्त्र का गूढ़ अध्ययन किया था। 1872 में उन्होंने भारत के विदेश-व्यापार पर भाषण दिया। 1874 में उन्होंने भारत की राजस्व-व्यवस्था की विस्तृत अध्ययन प्रस्तुत किया। वे भारत के ग्रामीण अंचलों की निर्धनता एवं आर्थिक विवशता से द्रवित हुए। 1876 में पूना, नगर तथा शोलापुर जिलों में अकाल के कारण अपार जन हानि हुई थी। रानाडे ने इसके लिए शासन की राजस्वनीति को उत्तरदायी ठहराया। उनके अनुसार दुर्भिक्ष का कारण कम वर्षा नहीं अपितु कृषकों की आर्थिक विपन्नता थी।¹⁷

भारत में कांग्रेस की संस्थापना में रानाडे का भी विशेष योगदान रहा। वे कांग्रेस के उदारवादी विचारधारा के मार्गदर्शक रहे। उनका कांग्रेस के उग्रवादी आंदोलन से वैचारिक सघर्ष रहा। तिलक तथा उनके सहयोगियों ने रानाडे के सामाजिक सम्मेलन का कांग्रेस के मंच से अपने कार्यक्रम चलाने का विरोध किया। तिलक की लोकप्रियता के कारण रानाडे को हारना पड़ा। 1895 में राष्ट्रीय कांग्रेस के पूना-प्रधिवेशन के समय सामाजिक सम्मेलन की कार्यवाही कांग्रेस-पटाल से न हो पायी। रानाडे तिलक के व्यवहार से दुखी हुए किन्तु उनका मनोबल ऊँचा रहा और सुधार का उनका कार्यक्रम यथावत् चलता रहा। 1896 में रानाडे ने पूना में दक्षिण सभा की स्थापना की। सार्वजनिक सभा के साथ मतभेदों के कारण रानाडे ने इस सभा को गठित किया था। उनके व्यस्त न्यायिक जीवन के बावजूद वे सार्वजनिक कार्यों के लिए निरंतर समय देते रहे और अपने अगाध ज्ञान एवं परिपक्व अनुभव को सार्वजनिक सेवा के लिए अर्पित करते रहे। उनका स्वास्थ्य जर्जरित होने लगा और उन्हें हृदयरोग हो गया जिसके कारण उनके जीवन का प्रवाह क्षीण होता गया।¹⁸

जीवन के अंतिम सात वर्षों में रानाडे बम्बई में ही रहे। वहाँ वे बम्बई विश्व-विद्यालय से सीनेट, सिंडिकेट एवं कला सभा के अध्यक्षता के रूप में सम्बद्ध रहे। विश्वविद्यालय शिक्षा के क्षेत्र के उनका योगदान प्रांतीय भाषाओं की पाठ्यक्रम में सम्मिलित कराने में रहा। वे भारत के औद्योगिक विकास के लिये नोडरवान जो जमशेद जी टाटा द्वारा दान में दिये गये तीन लाख रुपये के उपयोग संबंधी परामर्शदात्री समिति के सदस्य भी नियुक्त किये गये। इस समिति के सुझाव पर बंगलौर में औद्योगिक अन्वेषण प्रतिष्ठान स्थापित किया गया। इस प्रकार रानाडे का जीवन भारत की सेवा में व्यतीत हुआ। वे अंग्रेजों की व्याधि से जीवन-पर्यन्त दुखी रहे। गिरते हुए स्वास्थ्य के कारण वे 1900 में लाहौर में होने वाले भारतीय सामाजिक सम्मेलन के अधिवेशन में सम्मिलित नहीं हो सके जिनका उन्हें नेद रहा। अल्पमय रोगग्रस्त रह कर वे जनवरी 16, 1901 का चिरनिद्रा में सोने लगे।

रानाडे के राजनीतिक विचार

अन्य उदारवादियों के समान महादेव गोविंद रानाडे भी भारत में अंग्रेजों शासन को बरदान के रूप में मानते रहे। उनके अनुसार भारत में अंग्रेजों शासन भारतीयों को नागरिक एवं सार्वजनिक गतिविधियों का राजनीतिक निदान देने की दृष्टि से उपयोगी

सिद्ध हुआ था।⁹ उनका यह मत किमी आत्मक विदेशी प्रचार पर आधारित नहीं था। उन्होंने भारतीय इतिहास का गूढ़ मयन करने के पश्चात् यह धारणा बनायी थी। रानाडे ने भारतीय राष्ट्रीय सामाजिक सम्मेलन के 1900 के लखनऊ-प्रधिवेशन के उद्घाटन भाषण में यह व्यक्त किया कि भारत पर विदेशी आक्रमणकारियों द्वारा शासन विघाता की योजना का ही अग था। जितने भी विदेशी आक्रमण हुए उन्होंने भारत की एकता के सूत्र में निरन्तर विरोध का प्रयत्न किया। भारतीय जातियों एवं प्रजातियों की शक्ति तथा उनके चरित्र को दृढ़ करने की दृष्टि से ये आक्रमण बरदान सिद्ध हुए। हमारी कमजोरियों को दूर करने का हमें अवसर मिला। भारत पर मुस्लिम शासन स्थापित होने पर भी भारत के निवासियों का मनोबल कम नहीं हुआ। किन्तु हिन्दुओं एवं मुसलमानों में वैज्ञानिक क्रिया कलाप, नवीन शिक्षण तथा व्यवसायिक दृष्टिकोण की कमी होने के कारण प्रगति शिथिल होनी लगी। अंग्रेजों के आगमन ने यह स्थिति परिवर्तित कर दी। भारत को एक नवीन ज्योति दिखाई दी। धातुनिकीकरण का मार्ग प्रशस्त हुआ। अंग्रेजों के सम्पर्क में आने से हमें स्वतंत्रता की महत्ता का आभास हुआ। सदियों की गुलामी एवं जडता को पारश्चात्य प्रभाव ने समाप्त कर दिया। भारतीय नवजागरण प्रारम्भ हुआ। इस प्रकार रानाडे ने अंग्रेजी शासन को दैविक बरदान ही माना।¹⁰ किन्तु इसका यह तारपत्र नहीं है कि रानाडे परतंत्रता के ही प्रशंसक थे। उनके विचारों में भारतीय नवजागरण का आभास मिलता है। वे भारतीयों की प्रबुद्धता की धीर इंगित करते हुए भावी भारत के उज्ज्वल भविष्य का समर्थन कर रहे थे। वे जानते थे कि अंग्रेजी शासन के पश्चात् भारतीय स्वशासन की स्थापना अवश्य होगी और भारत स्वतंत्रता के युग में प्रवेश करेगा। इसी सत्य को ध्यान में रखते हुए देशभक्त रानाडे ने ब्रिटिश समद के नाम एक याचिका भारतीयों द्वारा हस्ताक्षर कराके पूना की सार्वजनिक सभा के माध्यम से इंग्लैण्ड भेजी जिसमें यह सुझाव दिया गया था कि भारत में यथाशीघ्र उत्तरदायी शासन की स्थापना की जाये तथा ब्रिटिश संसद् में भारतीयों को उचित प्रतिनिधित्व प्रदान किया जाये।¹¹ भारतीय जनता को प्रतिनिधित्व मिलने से विधिनिर्माण के कार्य में उनका हाथ बढ़ेगा और कराधान सम्बन्धी क्रियाकलापों में भी वे सह-भागी बन सकेंगे। वे स्वतंत्रता की प्रतिव्यापक धर्म में देखते थे। उनके अनुसार स्वतंत्रता का धर्म या जनता पर अनुचित नियंत्रणों का अभाव किन्तु शासन पर जनप्रतिनिधियों का पूर्ण नियंत्रण। उनके ये विचार स्वयं उनके द्वारा प्रतिपादित सामाजिक अव्यवस्था की एकता के विचार से मेल नहीं खाते। वे व्यक्तिवादी न होकर समष्टिवादी अधिक दिखाई देते हैं। मानवीय स्वतंत्रता तथा व्यक्तिगत अधिकारों का समर्थन करते हुए भी महादेव गोविन्द रानाडे ने राज्य के हस्तक्षेप को कई दृष्टियों में उचित ठहराया।¹² वे स्वतंत्रता एवं राज्य के सामाजिक पक्ष को अधिक महत्त्व देते थे। इस प्रकार उनके विचार ब्रिटिश उपयोजितावादी विचारकों से भिन्न दिखाई देते हैं।

महादेव गोविन्द रानाडे भारतीय राजनीतिक चिन्तकों में कई दृष्टियों से अग्रणी माने जा सकते हैं। उनकी इस अग्रगण्यता का एक ज्वलत प्रमाण उनके द्वारा राज्य की प्रकृति तथा उसके कार्यों का अध्ययन है। उनका यह विचार था कि राज्य अपनी सामूहिक शक्ति के अंतर्गत अपने श्रेष्ठ नागरिकों की शक्ति, विवेक, दया तथा परोपकारिता का

परिचायक है। वे प्राथमिक रूप में राज्य की प्राथमिक एकता के समर्थक थे¹³ तथा इस कारण राज्य की महत्ता के प्रयासक थे।¹⁴ वे राज्य की धारणा को जनन प्रादर्शवाद के विचारकों के समान अपने समय के उच्च एवं निरपेक्ष विवेक का परिचायक मानते थे। किन्तु रानाडे जनन प्रादर्शवाद के सम्पूर्ण निष्ठा में निष्ठा नहीं रखते थे। वे प्रादर्शवाद के विनयीत व्यक्तिवाद में अधिक निष्ठा रखने वाले विचारक थे। राज्य की महत्ता को स्वीकार करते हुए भी उनकी यह धारणा थी कि व्यक्ति व राज्य दोनों में राज्य एक साधन और व्यक्ति साध्य के रूप में है। अपने व्यक्तिवादी विचारों में रानाडे ने व्यक्ति को समाज के रूप में देखा था कि एक प्राणविक इकाई के रूप में। वे तो एक हीन के समान राज्य को व्यक्ति के जीवन को और भी अधिक सुखी, सम्पन्न एवं अहाद बनाने के लिए उत्सोही मानते थे।¹⁵ उनकी इस धारणा में स्वराज्य की भावना भी छिपी थी क्योंकि व्यक्ति का हित साधन बनने वाला राज्य विदेशी नहीं हो सकता। राज्य को साधन मानने हुए भी राज्य पर अत्यधिक निर्भरता का उन्होंने हमेशा प्रतिहार किया तथा व्यक्ति को अपने प्राण-निर्माण के लिए प्रयत्न करने का संदेश दिया। रानाडे का व्यक्तिवाद यूरोपीय व्यक्तिवाद की विचारधारा से भिन्न था। उनका व्यक्तिवाद लोभ-बन्धन की भावना से अधिक भेद छाटा था। राज्य के लोभ-बन्धनकारी रूप को विवेचना प्रस्तुत कर रानाडे ने व्यक्ति के प्राथमिक एवं नैतिक क्रियाकलाप में राज्य की अधिक सहकार प्रदान करने के लिए प्रेरित किया। व्यक्तिगत स्वतन्त्रता के पक्ष में उन्होंने निरन्तरकारी राज्य-भावना का प्रतिरोध प्रस्तुत किया। वे सीमित स्वतन्त्रता के विचार में विश्वास नहीं करते थे।¹⁶ राजनीतिक विचारों की दृष्टि से रानाडे ने भारतीय जनमानस के राजनीतिक प्रतिक्षण को अधिक महत्व दिया। जन-जागरण के माध्यम से ही सर्वप्रथम प्रादोषन का कार्य अधिक प्रभावी हो सकता था। वेल्स जनोद के अनुसार जमीनकी मन्तरी के अंत में होने वाले समस्त राजनीतिक प्रादोषनों को रानाडे ने प्रोत्साहित एवं विचित्रित करने वाले मन्त्रिण ने प्रेरणादायी शक्ति प्रदान की।¹⁷ भारतीय राष्ट्रीय दल के सम्पादकों में से होने के कारण रानाडे ने भारत के प्राचीन मन्त्रिण का सुव्यव चित्र प्रस्तुत किया।¹⁸ स्वयं राष्ट्रीय दल के उत्कृष्ट एवं आदर्शपूर्ण स्तूप ने अहादेस जोकि रानाडे को अपना "राजनीतिक गुरु" स्वीकार किया। रानाडे के लिए सबसे अधिक राजनीतिक सम्मान का सूचक और बड़ा ही सक्रिय था ? इतना ही नहीं किन्तु भारतीय देशपक्षों के राजकुमार गौतम दृष्ट्य शोधने ने भी रानाडे के प्रति आदरपूर्वक हो उन्हें अपने 'गुरु' के रूप में स्वीकार किया और उनके पदचिह्नों पर चलने का सूचन किया। रानाडे स्वयं राजनीतिक प्रतिनिधियों से अधिक सम्मान ही नहीं, किन्तु दल के उदात्त प्रभावकारी सदस्यों ने किसी भी महत्त्वपूर्ण राजनीतिक प्रश्न पर रानाडे की सम्मति निवेदित करना कार्य नहीं किया। देवी भावा-प्रेम-प्रतिनिधन, मन्त्र-प्रतिनिधन, प्रजासत्तक सेवा-संघेसार, नम्य एगिया का प्रश्न सभी पर रानाडे की प्रोत्सही बरसी का प्रभाव पड़ा।¹⁹ भारतीय राष्ट्रीय दल के विचार-निर्देश की सम्मति के माध्यम से रानाडे ने दल के प्रतिनिधियों को पक्ष पक्ष पर समान्य और प्रेरित किया। उन्होंने नये विचारों को प्रोत्साहित किया और लोकसभ को राजनीतिक प्रयत्न का

रानाडे ने अहाँ राज्य की प्रकृति के सम्बन्ध में गृह्य विवेचन किया है वहाँ सरकार के संघटन एवं प्रशासन को भी लीगल प्रॉब्लेम में स्पष्ट करने का प्रयाग किया है। शासन की दृष्टि से रानाडे लोकतांत्रिक शासन को पक्षपाती थे। वे नरित के विवेकीकरण में विशेषाग रखते थे तथा स्थानीय स्वशासन को विकसित करने पर उतना विशेष जोर रहा। ये के हीय सरकार द्वारा स्थानीय सरकार के मागों में हस्तक्षेप की नीति को खोजकर नहीं करते थे। उनका विश्वास था कि स्थानीय स्वशासित सस्थाओं को विकास का पूर्ण अवसर प्राप्त होगा चाहिए। इतने लिए उन्होने यह सुझाव भी दिया कि स्थानीय सस्थाओं को केन्द्रीय सस्थाओं द्वारा कम ब्याज पर षर्ज के रूप में धारासि उपनग्न कराये जाये ताकि स्थानीय स्वशासित सस्थाएँ प्रामीण क्षेत्रों व शहरो में उद्योगों का विकास कर सकें। ये स्थानीय विकासो में व्यवस्था सताधिकार के आधार पर चुनाव करने के भी पक्ष में थे।²⁰ उनका यह विश्वास था कि इस प्रकार के निर्वाचन से स्थानीय स्तर पर राजनीतिक शिक्षण का प्रसार होगा तथा प्रत्यक्ष-विक्रमता जागृत होगा।

सामाजिक एवं धार्मिक प्रश्नों पर उनके उदार विचारों ने राजनीतिक दृष्टि से उन्हें पूर्ण उदारवादी विचारक ही माने रखा। उनके उदारवादी विचारों ने उन्हें भारतीय गरिमा को धनाये रखने वाले विचारों एवं कामों से दूर नहीं होने दिया।²¹ वे हिन्दुओं की सामाजिक व्यवस्था के विषयगुहारी निमगों को मानव-स्वतन्त्रता का पक्षक मानते थे। इस काम के लिए एक घोर जहाँ उन्होने हिन्दू समाज के प्रगति-विरोधी तत्वों को सतकारा तो दूसरी ओर अग्रजी शासन को भी खरीदरी मुताबे से पीछे नहीं रहे। भारतीय जनता का शोषण करने वाले ब्रिटिश सरकार के भूमि-विषयक कानूनों को उन्होने खारे हाथों लिया। भारत के केन्द्रीभूत प्रशासनिक ढाँचे को रानाडे ने स्थानीय शासन का कानु माता। वे शासन के विवेकीकरण एवं प्रादेशिक सरक्षण के पक्षपाती थे।²²

रानाडे का यह मत था कि राजनीतिक स्वतन्त्रता के लिए नैतिक बढ़ना आवश्यक है। राष्ट्र की नरित नैतिक गुणों पर आधारित है। यहाँ तक कि नैतिक गुणों के पूर्ण विकास के बिना राजनीतिक स्वतन्त्रता धर्महीन है। समाज में लोकतांत्रिक विचारों के प्रसार के लिए उन सामाजिक निमगों को परिवर्तित करना आवश्यक है जो प्रगति के मार्ग को अवरोध करते हैं। सामाजिक समताता के बिना राजनीतिक समताता नहीं सा सकती। लोकतांत्रिक शासन की स्थापना लोकतांत्रिक समाज पर ही आधारित हो सकती है।²³ इसी सम्बन्ध में रानाडे ने सराठा-शक्ति के उत्कर्ष सम्बन्धी विचारों को समझा जा सकता है। रानाडे ने शिवाजी के शासन की प्रशंसा करते हुए लिखा था कि उनका शासन नैतिक निमगों पर आधारित था।²⁴ उनके अनुसार शिवाजी सामाजिक समताता एवं एकता को राजनीति का आधार मानते थे। महाराष्ट्र में सराठा-शक्ति का उदय सामाजिक असमताता एवं दासता के विपक्ष समर्पे था। सत शोषक, कामा पण्डित, कुकाराम नामदेव, एकाय व्यादि परम्परागत ब्राह्मणवाद एवं जातिगत बढ़ता के विपक्ष में। उन्होने सूत्रों तथा कृतियों की द्विविधि को गुधारा और सामाजिक व्यवस्था को प्राचीन वेदों की शुद्ध पद्धति तक पहुँचाया। उनसे द्वारा राष्ट्र-निर्माण का नवीन प्रयोग

किया गया था।²⁵

रानाडे का राष्ट्रवादी दृष्टिकोण उनके द्वारा मराठा-इतिहास की नवीन व्याख्या में निहित है। उनका यह विश्वास था कि भारत में अंग्रेजी शासन की स्थापना के निम्ने अंग्रेजों ने मुगलों से उसा प्राप्त नहीं की थी। उन्हें उसा के लिए मराठों से समर्थन करना पड़ा था और उन्होंने से उसा छीनी थी। हिन्दू-राजकों ने ही अंग्रेजों ने उसा प्राप्त की थी। वे इनसे यह निष्कर्ष करना चाहते थे कि राष्ट्रीय एकता एवं अखण्डता ने मुगलों को धर्म-धर्म परदाहित कर मराठा-शासन की स्थापना की।²⁶ अंग्रेजों ने चानाकी तथा बुधन सैन्यबल के प्रयोग से भारतीय राष्ट्रियता में विघटन के बीज बो कर भारत को पराधीन किया। उनका यह दृष्टिकोण भारत की स्वतन्त्रताप्रेमी जनता की विस्तृत राष्ट्रीय भावना को पुनर्जागरण के लिए जनजागृत कराने वाला था। यह राष्ट्रवादी चेतना को प्रोत्साहन देने के लिए प्रयुक्त करने वाला प्रयास था। रानाडे की अन्तर्गत राष्ट्रवादी विचारों से अनुप्राणित थी। वे भारत में अंग्रेजी शासन की अखण्डता नीतियों के आलोचक थे।²⁷ उनके द्वारा दानुदेव बलवंत फरणे के आन्दोलन की समर्थन समर्थन किया था। शासन के विरुद्ध विद्रोह करने वालों के प्रति उन्हें सहानुभूति थी क्योंकि उनकी दृष्टि में विद्रोहियों का काम आधिपत्य कागरी से अधिक प्रेरित था, राजनीतिक कारणों से नन। देश में अखण्ड निरन्तरता एवं बेरोजगारी के लिए रानाडे ने शासन की अखण्डता एवं अखण्डता नीतियों को उत्तरदायी ठहराया। उन्हें अंग्रेजों की मना के उत्तरदायी पक्ष से सहानुभूति थी। वे इंग्लैण्ड के उत्तरदायी दल से ही भारत के प्रति उचित नीतियों के समर्थन की आशा करते थे।²⁸

रानाडे का राजनीतिक चिन्तन पारम्परिक दर्शन पर आधारित था।²⁹ एशियन में प्रचलित सामाजिक विद्वानों की ऐतिहासिक एवं तुलनात्मक पद्धतियों का वे अनुसरण कर रहे थे। वे काल के दर्शन से अत्यधिक प्रभावित हुए और उसी पर उनका धर्म, अन्तःकरण एवं स्वतन्त्रता सम्बन्धी दृष्टिकोण आधारित रहा।³⁰ वे एशियन के आदर्शवादी चिन्तन से अनुप्राणित थे। वे जर्मन आदर्शवादी निष्ठा तथा हेगल से निम्न इंग्लैण्ड के आदर्शवादी चिन्तक डीन के विचारों के अधिक निष्ठा थे।³¹ उन्हें डीन की प्रतिकृति भी नहीं कहा जा सकता क्योंकि रानाडे ने अपने विचार डीन के साथ किन्तु स्वतन्त्र रूप से विकसित किये थे। उदा डीन के विचार परिष्कृत थे, रानाडे के विचारों में उनकी पूर्णता नहीं थी। डीन के स्पष्ट रानाडे ने उत्तरीयवादी उत्तरदायी के इंग्लैण्ड के उपनिवेशवादी धर्मवाद का समर्थन किया।³² वे दोषन तथा मिन के पारम्परिक मौलिकवादी दृष्टिकोण के विरोधी थे। इसी प्रकार से रानाडे का आदर्शवाद यी कि उनके राजनीतिक, सामाजिक एवं आर्थिक विचारों की वृष्टिपूर्ण रहा। पारम्परिक प्रभाव के विकसित रूप।³³ एशियन के ऐश्वर्यवाद तथा प्रोटेस्टेन्टवाद ने उनके आदर्शवादी विचारों को प्रति प्रेरित किया।³⁴ किन्तु कालान्तर में हिन्दू-धर्म की महत्ता के परिष्कार ने उन्हें नवीन राष्ट्रवादी दृष्टिकोण प्रदान किया। वे अर्थात् हिन्दू-राष्ट्रवाद के विचारक नहीं थे। वे सुधारवादी तथा वैचारिक प्रवृत्ति के प्रवृत्त थे।

रानाडे के राजनीतिक विचारों में उत्तर का अन्तर्गत यथा, अन्तर्गत का उत्तरदायित्व, धर्मवाद तथा समष्टिवाद का मानवत्व एवं स्वतन्त्रता राजनीतिक विचार

महत्त्व रखते हैं।³⁵ वे स्वशासित भारत के लिए लिखित सविधान के पक्षपाती थे। भारतीय राज्यों की स्वायत्तता तथा उनके सघातमय एकीकरण पर उन्होंने विचार व्यक्त किये। वे प्रशासनिक विकेन्द्रीकरण के पक्ष में थे। भारतीय रजवाडों के शासनको के लिए उन्होंने इंग्लैण्ड की सार्ड सभा के सख्त निकाय बनाने का सुझाव दिया। देशी रियासतों से भी संवैधानिक एवं लोकतांत्रिक सरकारों का गठन सुझाया।³⁶ तिलक ने भी, जो कि रानाडे के सुधारवादी आंदोलन के विरोधी थे, रानाडे के मौलिक राजनीतिक विचारों की प्रशंसा की है।³⁷

रानाडे के सामाजिक विचार

महादेव गोविन्द रानाडे ने सामाजिक क्षेत्र में कई महत्त्वपूर्ण कार्य सम्पादित किये। उन्होंने सामाजिक सुधार हेतु पारंपारिक शिक्षा के विस्तार पर ध्यान दिया। वे सामाजिक मान्यताओं के आधार पर समाज-सुधार के कार्य करना चाहते थे। समाज-सुधार के क्षेत्र में राज्य के हस्तक्षेप को वे तब तक स्वीकार नहीं करते थे जब तक ऐसी परिस्थितियाँ उत्पन्न न हो जायें जिनमें राज्य के हस्तक्षेप के बिना कोई चारा ही न रहे। सामाजिक परिवर्तन के लिए वे प्रातिविकारी उपायों का समर्थन नहीं करते थे। उन्होंने रचनात्मक परिवर्तनों को प्रातिविकारी तरीकों से प्रमाणी बनाने में विश्वास प्रकट किया। समाज-सुधार को दृष्टि से रानाडे ने स्वतन्त्रता, विवेकपूर्ण व्यवहार, सगठित प्रयास, सहिष्णुता व मानव की गरिमा को प्रमुख निर्धारकों के रूप में माना।³⁸ वे समाज-सुधार को राजनीतिक एवं धार्मिक स्थितियों के साथ भी जोड़ते थे। एक उच्च सामाजिक व्यवस्था ही राजनीतिक तथा धार्मिक उन्नति का साधन थी इसलिए वे समाज-सुधार के प्रश्न को धार्मिक सहिष्णुता तथा राजनीतिक एवं धार्मिक उन्नति के साथ जोड़ते थे। अंधविश्वासों, क्रूरतियों एवं पुरातन-पन्थी विचारों के उन्मूलन के लिए वे राज्य की सहायता में विश्वास करते थे। रानाडे के इस विचार को धर्मध्वंस विरोध का सामना करना पड़ा। उनके समकालीन समाज-सुधारकों ने भारत की सामाजिक व धार्मिक मान्यताओं में अंग्रेजी शासन के हस्तक्षेप को उचित नहीं ठहराया। रानाडे द्वारा सुझाये गये सम्मति-प्राप्त-विधेय (1891) को इसी आधार पर चुनौती दी गयी कि सामाजिक व्यवस्थापन के क्षेत्र में अंग्रेजी शासन का हस्तक्षेप उचित नहीं है। तिलक ने इस विधेयक का पुरजोर विरोध किया तथा यह प्रकट किया कि किसी भी सुधार के स्थायी होने के लिए उसकी सामाजिक स्वीकृति आवश्यक है। तिलक राष्ट्रीय दृष्टिकोण से सरकार के इस प्रकार के हस्तक्षेप को उचित नहीं ठहराते थे। रानाडे तथा तिलक के विचारों में धोर भी कई भिन्नताएँ थी। जहाँ रानाडे सामाजिक सुधारों को राजनीतिक सुधारों के पहले प्राप्त करने के पक्षपाती थे वहीं तिलक राजनीतिक सुधारों को सर्वाधिक प्रमुखता देते थे। तिलक का यह विश्वास था कि स्वराज्य प्राप्त करने के पश्चात् सामाजिक सुधार स्वतः स्वीकृति प्राप्त कर लेंगे। रानाडे तथा तिलक के विचारों में असमानताओं का दूसरा कारण यह था कि तिलक रानाडे के समान उपदेशन की भूमिका स्वीकार नहीं करते थे। उनका विश्वास था कि सामाजिक सुधार करने वालों को स्वयं अपने चरित्र एवं सामाजिक व्यवहार में परिवर्तन लाकर आदर्श उपस्थित करना चाहिए। इस सन्दर्भ में तिलक ने रानाडे के एक प्रत्यायु स्त्री से विवाह का अत्यधिक विरोध किया तथा रानाडे की कथनी व करने

घाट में धार्मिक एवं सामाजिक प्रथम-पतन की स्वीकृति देने के इच्छुक नहीं थे। स्वतन्त्रता का प्रथम प्रथम व्यक्तियों की समान स्वतन्त्रता का सम्मान करना होता है न कि स्वयं की स्वतन्त्रता के लिए अन्य व्यक्तियों की स्वतन्त्रता का हनन करना। समाज-सुधार के व्यक्तिगत प्रयत्न चाहे कितने सतीसप्रद क्यों न हों, राज्य द्वारा किये गये प्रयत्नों के समान नहीं ही सकते। राज्य में बुराईयों की रोकथाम करने की प्रवृत्त सतता होती है। राज्य अपनी सामूहिक शक्तता में अपने श्रेष्ठ नागरिकों की विवेक, दया तथा परोपकारिता का प्रतीक है।⁴² इसकी तुलना में व्यक्तिगत प्रयास धूमिल दिखाई देते हैं। जिस प्रकार राज्य अन्य लोकोपयोगी कार्यों का दक्षता से निष्पादन करता है, ठीक उसी प्रकार से राज्य द्वारा विवाह, विच्छेद, विधवाओं की स्थिति आदि के सम्बन्ध में उचित नियमन विधा जाना चाहिए। मन्पवपको की रक्षा या साध-साध विधवाओं का संरक्षण भी राष्ट्र की मानवीय प्रवृत्ति का द्योतक है। जिस प्रकार सती-प्रथा, बाल-वध आदि को रोकने के लिए राज्य को हस्तक्षेप करना पड़ा उसी प्रकार से अन्य सामाजिक कुतूतियों जैसे बहु-विवाह, बाल-विवाह, विधवा-प्रथा आदि को भी राज्य के हस्तक्षेप द्वारा नियमित करने की आवश्यकता है। विधवाओं की धीर से या सामाजिक यत्न भुगत रहे प्राणियों द्वारा राज्य को शासन दिया जाये और फिर राज्य द्वारा हस्तक्षेप किया जाये, यह कहा जा स्याम है? रानाडे यह मानते थे कि समाज के ठेकेदार पातक एवं दमन के द्वारा शोषितों को आवाज दवाये रखते हैं। राज्य ऐसी स्थिति में केवल एक सूत्र दर्शक नहीं बना रह सकता। अच्छे तथा विधवा स्त्रियां स्वयं अपनी रक्षा नहीं कर सकती और न कानून का स्वयं सहारा लेने में समर्थ हैं। ऐसी परिस्थिति में राज्य का यह कर्तव्य है कि वह दलित एवं शोषित वर्गों की ओर सहायता का हाथ बढ़ाये और उन्हें माथ्य एवं संरक्षण प्रदान करे।⁴³

रानाडे ने सुधारों की प्रगति के मार्ग को प्रवृत्त करने वाले तत्त्वों को आठे हाथों लिया। यदि विदेशी सत्ता द्वारा सुधारों के कार्यों में हस्तक्षेप सत्ता के प्रभाव को बनाये रखने तथा निहित स्वार्थों की पूर्ति करने वाला हो तब तो संशय करना उचित है अन्यथा विदेशी सत्ता पर समाज के प्रतिष्ठित व्यक्तियों का प्रभाव डालकर उचित कानूनों के माध्यम से सुधारों की योजना को क्रिया-वित्त करना दोष रहित ही होगा। यदि पारसी, चीजा मुगलमान तथा भारतीय ईसाइयों द्वारा शासन के माध्यम से सामाजिक व्यवस्थापन का साध उठाया जा सकता है तो फिर, रानाडे के अनुसार, हिन्दुओं को इतत पार्य में पीछे नहीं रहना चाहिए।⁴⁴

रानाडे ने इम सदम में यह भी व्यक्त किया कि सुधारों की मांग का अर्थ यह नहीं है कि हम अपेजों की नकल करना चाहते हैं या पाश्चात्य तौर तरीके अपनाना चाहते हैं। रानाडे के अनुसार मूल उद्देश्य अपनी पुरानी स्थिति को पुन प्राप्त करने का है। यदि हम अंदिन धार्मिकता के स्वयं मापदंडों की पुनर्प्राप्ति के लिए ऐसा करते हैं तो इतम दोष नहीं है। शास्त्रों ने जिन प्रतिबन्धों को स्थायी रूप देकर हमारे सामाजिक नियमों को जगद दिया है वे वेदोक्त नियमों के विरुद्ध हैं।⁴⁵ इस जडता को दूर करने की आवश्यकता पर उन्होंने बल दिया। रानाडे का यह भी मत था कि राज्य द्वारा पारित कानूनों की आवश्यकता का यह अर्थ नहीं है कि हम हमसे पहले किसी कानून के अन्तर्गत नहीं रहे।

हिन्दू-समाज को कानूनों ने प्रारम्भ से ही नियमित किया है और भविष्य में भी प्रावश्यक कानूनों द्वारा ऐसा किया जाना चाहिए। विवाह की आयु लड़कियों के लिए बारह वर्ष तथा लड़कों के लिए छठारह वर्ष निर्धारित होनी चाहिए।⁴⁶ इसके विपरीत किये गये विवाह मान्य नहीं होने चाहिए। यदि ऐसे विवाद न्यायालय द्वारा तय किये जायें तो न्यायालय को चाहिए कि उन्हें श्रद्धा धोषित करें। विवाह के बाद पति-पत्नी के शारीरिक सम्बन्धों के स्थापित होने के पश्चात् ही विवाह को पूर्ण एवं अंतिम माना जाना चाहिए। रानाडे ने यह भी व्यक्त किया कि गोत्र, पिंड तथा सूतक का निर्णय भी विवाह के पूर्ण होने पर किया जाये। इससे बाल-विधवाओं के सकट का समाधान हो सकेगा।⁴⁷ पन्तीस वर्ष की आयु प्राप्त विधवाओं को स्वेच्छा से केशमुण्डन तथा अन्य नियंत्रणों में बद्ध होने का नियम हो। विधवाओं को पुनर्विवाह करने पर उनके पूर्वपति की सम्पत्ति के उत्तराधिकार से वंचित न किया जाये। पचास वर्ष से अधिक आयु के विधुर तथा चौदह वर्ष से कम उम्र की कन्या का विवाह पूर्णतया प्रतिबन्धित कर दिया जाये। इस प्रकार रानाडे ने समाज-सुधार का कार्यक्रम तथा तत्सम्बन्धी सुझाव प्रस्तुत किये। वे इन सुधारों को क्रमिक गति से प्रभावी बनाने में विश्वास करते थे। उनका उद्देश्य भ्रामूल-मूल तात्कालिक परिवर्तन लाने का नहीं था। वे यह मानते थे कि सामाजिक व्यवस्थापन का कार्य सहज नहीं है। इसमें लम्बा समय लगना स्वाभाविक है किन्तु प्रारम्भ यथाशीघ्र होना चाहिए ताकि कालान्तर में इन्हें प्राप्त किया जा सके। रानाडे ने इस कार्य के लिए शासन द्वारा एक जाच-आयोग नियुक्त करने का सुझाव भी दिया, जिसमें भारतीय एवं यूरोपीयन्स दोनों को ही सदस्य बनाया जाये। इससे अनेक नवीन सुझाव प्राप्त हो सकेंगे तथा जांच के द्वारा उन हितों को सरक्षण प्राप्त हो सकेगा जिन्हें इसकी आवश्यकता है।⁴⁸

रानाडे ने इलाहाबाद में आयोजित द्वितीय सामाजिक सम्मेलन के 1888 के परिशेषण में यह प्रस्ताव प्रस्तुत किया कि सर्वेच्छक सुधार-संगठनों को उनके अपने सदस्यों पर नियमों तथा दंडों का अनुपालन कराने की शक्ति दी जाये।⁴⁹ इस सम्बन्ध में उन्होंने कानून बनाने की भी मांग प्रस्तुत की। इससे पञ्जीकृत संगठनों द्वारा अपने सदस्य से उचित व्यवहार कराने सम्बन्धी नियंत्रण होगा और समाज में सुधारों की गति तीव्र होगी। रानाडे ने इसी प्रकार 1891 के अपने नागपुर-भाषण में यह विचार व्यक्त किया कि सामाजिक सुधारों के लिए व्यवस्थापन को अंतिम अस्त के रूप में ही प्रयुक्त किया जाये।⁵⁰ जब तक अन्य पद्धतियाँ सुधारों के लिए उपलब्ध एवं कारगर हैं, तब तक व्यवस्थापन का सहारा लेने की आवश्यकता नहीं होनी चाहिए। रानाडे ने सुधार की चार पद्धतियाँ बतलाईं।⁵¹ पहली पद्धति के अनुसार सुधारों को परम्पराओं पर आधारित किया गया था और शास्त्रों के निर्णयों को मान्यता दी गयी थी। इन में शास्त्रों की व्याख्या पर जोर दिया गया था और उन पर नवीन आवश्यकता का हल आधारित किया था। रानाडे के अनुसार इस पद्धति का अनुसरण डा० मण्डारकर तथा स्वामी दयानन्द सरस्वती ने किया था। स्वामी दयानन्द ने प्राचीन शास्त्रों की नवीन व्याख्या प्रस्तुत की। इसी पद्धति का प्रयोग सामाजिक सम्मेलन (सोशल वांफरेंस) ने विधवा-विवाह के सदर्भ में किया था। रानाडे के अनुसार दूसरी पद्धति शास्त्रार्थ की थी। इसमें व्यक्तियों पर अशुद्ध-बुरे, उचित-अनुचित, पाप-पुण्य आदि के सीधे-ब्रमाव का प्रतिपादन किया गया था। इस

पद्धति के प्रयोगकर्ता सुधारक व्यक्तियों को उनके वचन एवं कर्तों से बाधने का प्रयास करते थे। सुधारकों द्वारा प्रयोग में लायी जाने वाली तीसरी पद्धति दंड की थी। यह दंड या तो जानि द्वारा निर्धारित था या राज्य द्वारा। इसमें चतुर व्यक्तियों द्वारा अज्ञानियों पर निपटण सामान्यहित में स्थापित किया जाता था। इस पद्धति में गुण भी थे तथा दोष भी। ऐसे दण्ड पद्धति का प्रयोग तभी सम्भव था जब पहले को दो पद्धतियाँ अमफल हो जायें, क्योंकि तीसरी पद्धति सुधाररतक अधिक थी। चौथी पद्धति अन्धों से सम्बन्ध विच्छेद कर अज्ञानता पृथक् अस्तित्व स्थापित करने की थी। रानाडे के अनुसार यह पद्धति अधिक दोषयुक्त है। इसके प्रयोग से निरंतरता भंग हो जाती है। सभी पद्धतियाँ एक ही लक्ष्य को प्राप्त करने के लिए हैं। चौथी पद्धति के अभाव में दोप तीनों पद्धतियाँ सामाजिक सम्मेलन में स्वीकार करनी गईं। रानाडे ने यह स्पष्टीकरण भी प्रस्तुत किया कि सम्मेलन के सम्बन्ध में यह ध्याति कि यह कानून के द्वारा सुधार लाने वाली सस्था है, गलत है।⁵² रानाडे के अनुसार कानून के द्वारा समाज-सुधार के कार्य की आवश्यकता वहीं समझी जानी चाहिए जहाँ अस्थिरता की स्थिति उत्पन्न हुई हो। उन्होंने उदाहरण द्वारा इसे स्पष्ट करते हुए बताया कि मद्रास उच्च न्यायालय ने विवाह में कन्या-विक्रय का समर्थन किया जबकि बम्बई तथा बंगाल उच्च न्यायालय ने अपने निर्णय इसके विरुद्ध दिये।⁵³ रानाडे के अनुसार ऐसी मामलों में ही कानून बनाने की आवश्यकता प्रतीत होती है। कानून द्वारा समाज सुधार तभी प्रयोग में लाया जाये जब उपर्युक्त पद्धतियाँ अमफल हो जायें। रानाडे ने इसी प्रकार से मद्रास में हुए आठवें सामाजिक सम्मेलन (1894) में "समाज-सुधारों के पूर्वकालिक इतिहास" पर चर्चा करते हुए कहा कि "समाज-सुधार का कार्य राज्य का कार्य नहीं हो सकता। इसका महत्त्व तभी है जबकि यह जनसामान्य द्वारा किया जायें।"⁵⁴

सामाजिक चिन्तन की दृष्टि में रानाडे पुनर्जागरणवादी नहीं थे। वे तिलक के पुनर्जागरणवादी विचारों के विरुद्ध थे। उपवादी चिन्तकों में लाला लाजपतराय ने रानाडे के उन विचारों की आलोचना की, जो उन्होंने भारतीय सामाजिक सम्मेलन के अमरावती भाषण में व्यक्त किये थे।⁵⁵ रानाडे ने अपने अमरावती भाषण में व्यक्त किया था कि क्या पुनर्जागरणवादी भारत की जाति-व्यवस्था के भेद-भाव को जागृत करना चाहते हैं? क्या वे भारत के गवर्णों की मजदूरी एवं महिमा सेवन की घटनाओं को दोहराना चाहते हैं? क्या वे हमारे पुराणों में वर्णिल मनुष्यों एवं देवताओं की विलासिता की कथाओं का पुनरावृत्ति करना चाहते हैं? क्या हम ब्राह्मण प्रकार के विवाह तथा अश्वमेध यज्ञाचार को पुनः प्रोत्साहन दें? क्या वे नियोग प्रथा द्वारा सन्तानोत्पत्ति चाहते हैं? क्या हम प्राचीन ऋषियों के कामातुर प्रसंगों को, जन्मदण्ड, नरमेघ यज्ञों को, वाममार्गी शास्त्रों की दुर्गाचारी विधियों को, सती-प्रथा को तथा नाशी-बर्षट, बहुपत्नी-प्रथा अथवा बहुपति-प्रथा को पुनर्जीवित चाहते हैं? पुनर्जागरण सम्भव नहीं है। रानाडे ने सुधारवाद को ही अंतिम लक्ष्य धननाया।⁵⁶

यद्यपि रानाडे के उपर्युक्त विचारों को पूर्ण तर्क-मग्न नहीं माना जा सकता क्योंकि उनके विचार एकपक्षीय हैं फिर भी यह निश्चित है कि रानाडे अपने तर्कों के माध्यम से भारतीय सामाजिक व्यवस्था की भूतकालिक कमियों की ओर ध्यान आकर्षित कर हमारी

सामाजिक व्यवस्था को सुधारने का प्रयास कर रहे थे।⁵⁷

रानाडे के धार्मिक विचार

रानाडे के धार्मिक विचार उनके सामाजिक एवं राजनीतिक विचारों से जुड़े हुए हैं। उनका सामाजिक दर्शन उन्नीसवीं प्रकार धर्म से संयुक्त है, जिस प्रकार से उनका राजनीतिक दर्शन। रानाडे व धार्मिक विचारों के अध्ययन के बिना उनके राजनीतिक एवं सामाजिक विचार स्पष्ट नहीं हो सकते। स्वयं रानाडे ने इस सदर्भ में व्यक्त किया था कि तत्त्व-मीमांसा तथा समाजशास्त्र एक दूसरे से अत्यधिक सम्बन्धित हैं। मानव अस्तित्व के प्रश्न के निराकरण पर ही व्यक्तिगत एवं सामाजिक समृद्धि आधारित है। यही तत्त्वमीमांसा नैतिकता व्यवस्थापन तथा राष्ट्र-नीति को निर्धारित करती है।⁵⁸

महादेव गोविन्द रानाडे अपने धार्मिक विचारों में अन्ध-विश्वास तथा असाहिष्णुता का मर्देव प्रतिकार करते रहे। वे बम्बई प्रार्थना-समाज के सदस्य बने तथा उन्होंने निराकार ब्रह्म की शिक्षा का जीवनपर्यन्त पालन किया। उनके धार्मिक विचारों पर महाराष्ट्र के मन्त विचारकों जैसे एकनाथ, तुकाराम आदि का विदेय प्रभाव पड़ा। वे अपनी दैनिक गति-विधि में वेदन भजन को ही ईश्वर-उपासना के रूप में मानते रहे। उनकी इस धार्मिक प्रवृत्ति ने उन्हें जातिवाद तथा धार्मिक सकीर्णता से सदैव अलग रखा। वे हिन्दू तथा मुसलमानों के भावप्रदायिक विरोध का पक्ष नहीं लेते थे। वे समस्त अल्प सङ्घों के प्रति सहिष्णुता की नीति अपनाने पर बल देते रहे। उनमें इन धार्मिक विचारों पर भारत के प्राचीन धार्मिक गौरव का प्रभाव नहीं था। पाश्चात्य शिक्षा एवं साहित्य ने उन्हें अधि-उदारवादी बना दिया था, जिसके कारण वे हिन्दु-राष्ट्रवाद के रंग में नहीं रगे। वे गुणा के विकास व चारित्रिक गठन पर अधि-बल देते थे। इसी कारण से वे पुनरभ्युदयवादी के स्थान पर सुधारवादी बने जाने लगे। भारत की प्राचीन मान्यताओं को उन्होंने इसी आधार पर अस्वीकार कर दिया कि वेद व पुराणों की सङ्कति बदलते हुए समय के साथ नहीं चल सकती और इस कारण से हमें अपनी प्राचीन सभ्यता को हमेशा दुहाई नहीं देनी चाहिए। वे भारत में पाश्चात्य शिक्षा के प्रसार व वैज्ञानिक शक्तिपूर्ण अपनाने का कार्यक्रम बनाना चाहते थे। इस प्रकार वे विवेक को अधि-महत्त्व देते थे। गोमन्त्रे उनके धार्मिक प्रवचनों से अत्यधिक प्रभावित हुए थे।

रानाडे व धार्मिक विचारों का प्रवाह 1885 के बाद ही प्रारम्भ हुआ। 1878 तक रानाडे पाश्चात्य प्रभाव के कारण भारतीय विद्वत्ता को हेय मानते रहे। किन्तु उनके विचारों में अन्ध-विश्वास परिवर्तन आया और बम्बई के प्रसिद्ध समाज-सुधारक दादोजी पण्डुरण के विचारों का विश्लेषण करते हुए उन्होंने माना कि इसाई धर्म में जीवन-मृत्यु की समस्याओं का उचित निराकरण नहीं मिलता। प्राचीन हिन्दूधर्म, दर्शन एवं रहस्यवाद दोनों में, इसाई धर्म में अर्थ है।⁵⁹

इसमें पहले रानाडे ने प्रार्थना-समाज के माध्यम से धर्म एवं दर्शन के क्षेत्र में अपनी रुचि को परिष्कृत किया। प्रार्थना समाज के तीन प्रमुख सिद्धान्त थे, जो उन्हें मनातन हिन्दू धर्म में अतिप्रता प्रदान करते थे :

1—ईश्वर एवं है तथा निराकार है।

2—मूर्ति-पूजा अनुचित है धर्म समाज की जानी चाहिए।

3—ईश्वर की उपामना ध्यान, प्रार्थना एवं सत्कार्यों के माध्यम से होनी चाहिए।⁶⁰

इन गिद्धान्तों के अलावा प्रार्थना समाज के सदस्यों पर घर में अथवा मन्दिर में मूर्तिपूजा करना, जाति-भेद को मानना, बाल-विवाह, विधवा-प्रथा आदि को बढ़ावा देना निषिद्ध था। रानाडे ने इन्हीं विचारों को व्यवस्थित करने की दृष्टि से एक विस्तृत लेख "एथोईस्टिक बॉनफ़ेशन आफ पथ" 1868 में प्रकाशित किया। इस लेख में रानाडे ने धार्मिक ज्ञान, ईश्वर, परमात्मा तथा आत्मा का सम्बन्ध तथा पाप आदि का विवेचन किया।⁶¹

रानाडे ने नास्तिकतावादी विचारों को अस्वीकृत करते हुए धार्मिक भावना का पूर्ण समर्थन किया। उनके विचार आगरकर से भिन्न थे। रानाडे ने धर्म के सम्बन्ध में कहा था, "हिन्दुधर्म के लिए धर्म उनसे प्राणो भ भी अधिक प्रिय है। मिल तथा स्पेन्सर के विचारों का इलैण्ड के लिए कुछ भी महत्त्व हो, भारत के लिए उनका कोई उपयोग नहीं।"⁶² उन्होंने निराण-सम्प्रदाय में धार्मिक शिक्षण का सुझाव भी दिया। हिन्दू-धर्म-शास्त्र का गूढ़ अध्ययन कर रानाडे ने स्त्रियों के अधिकारों का पक्ष समर्थित किया। 1886 में मद्रास में रानाडे ने "हिन्दू साइडियलस आफ इन्डो" पर भाषण दिया और यह व्यक्त किया कि हिन्दुधर्म के निवास और कोई ऐसा समाज नहीं है जिसमें वर्तव्यों पर इतना अधिक बल दिया गया हो।⁶³ 1887 में रानाडे ने एक और महत्त्वपूर्ण धार्मिक विचार व्यक्त किया। उन्होंने कहा कि ईसाइया व धर्म से भिन्न हिन्दुधर्म का धर्म उन्हें रोटी के लिए प्रार्थना करना नहीं सिखाता। हमारा धर्म यह कहता है कि हम ईश्वर द्वारा इस संसार में सृष्टि का उपयोग करने के लिए नहीं भेजे गये अतिसु इस अभिप्राय से भेजे गये हैं कि हम अपने के जीवन को सँभालें कर सकें। उनके अनुसार हिन्दू-धर्म की श्रेष्ठता ही भारतीयों की प्रत्येक श्रेष्ठता का कारण है।⁶⁴ हिन्दू-धर्म की प्राचीनता और उसके निरंतर सभ्य के दीर्घ इतिहास के आधार पर रानाडे ने हिन्दू-धर्म के उज्ज्वल भविष्य की अग्रिमभिना को पुष्ट किया। उनके अनुसार यदि अल्पसंख्यक यहाँदियों को विस्मयकारी ईश्वरीय विधान बनलाया गया है तो फिर मानव-जाति व पाचवे भाग (हिन्दू) का विस्मयकारी अस्तित्व केवल सयोग मात्र नहीं है।⁶⁵

रानाडे ईश्वरवादी थे। वे मानते थे कि ईश्वर द्वारा प्रकृति का निर्माण एवं नियमन किया जाता है। साथ-साथ उनका यह भी मत था कि ईश्वर के नियमन के बाहर मनुष्य का एक ऐसा भी पक्ष है, जिसमें वह अपने कार्यों के लिए स्वयं नैतिक रूप से उत्तरदायी हैं। इस ईश्वरवादी दृष्टिकोण का प्रमुख आधार निष्ठा या विश्वास है। विवेक भी ईश्वर का ज्ञान प्राप्त करता है। इस प्रकार रानाडे विवेक एवं निष्ठा दोनों को सभान महत्त्व देते हैं। इनके द्वारा नियति एवं स्वतंत्र इच्छा दोनों का सुन्दर समिश्रण प्रस्तुत किया गया है।⁶⁶ वे नैतिक धर्म को स्वीकार करने वाले ईश्वरवादी थे। ऐसे कृपालु एवं व्यक्तिगत ईश्वर के उनकी निष्ठा थी जो विश्व का रक्षिता, प्राकृतिक नियमों का नियन्त्रक तथा मानव को प्रसन्नता का हेतु है। पुरुष तथा प्रकृति से भिन्न किन्तु उनकी नियन्त्रक सर्वोच्च आत्मा ही ईश्वर है। ईश्वर जीवित प्राणियों के समान है तथा एक सर्वोच्च शक्ति के रूप में है। वह सब कारणों का कारण, अज्ञान, अज्ञानता, अज्ञान का सर्वोच्चशासक, विवेक, अज्ञान, प्रेम, न्याय एवं पवित्रता में सर्वोच्च स्वामी, पिता, न्यायी तथा सर्वविभवाओं का नैतिक पालक है।⁶⁷ रानाडे ईश्वर के अस्तित्व के सम्बन्ध में सत्ता-मीमांसक, ब्रह्मांडीय तथा

सोईश्नवादी तीनों ही प्रकार के मतों को स्वीकार करने हुए सोईश्नवादी मत को अधिक महत्व देने से। वे इतिहास को ईश्वर के विधान का प्रतिबन्ध मानते थे। ईश्वर की सत्ता को वे आत्मा की क्षमता का विकास करने वाली व्यवस्था मानते थे। वे ईश्वरवादी के स्वीकृत उनकी दृष्टि में मानवीय आत्मा ईश्वर के समान नहीं है। प्रत्येक व्यक्ति की आत्मा अन्तर है और शक्ति के द्वारा मोक्ष प्राप्त किया जा सकता है। भक्तियोग, कर्मयोग तथा ज्ञान योग दोनों ही से श्रेष्ठ है। व्यक्ति ईश्वर की बराबरी नहीं कर सकता। उसे ईश्वर के प्रति पूर्ण समर्पण मात्र रखना चाहिए। वे पुनर्जन्म के बारे में निश्चित धारणा नहीं रखते थे, किन्तु आत्मा की अमरता में उन्हें भ्रष्ट विश्वास था।⁶² परमात्मा की नैतिक सत्ता तथा अंतःकरण की प्रेरणा उनकी धार्मिक विचारधारा की धुरी थी।

रानाडे के धार्मिक विचार

भारत की भौतिकीय धार्मिक स्थिति के सम्बन्ध में रानाडे के विचार बिल्किम डिम्बी तथा दादा भाई नौरोजी से भिन्न थे। रानाडे का विश्वास था कि भारत की गिरती हुई धार्मिक स्थिति के लिए निर्गम-निदान उचित नष्टोद्धार नहीं प्रस्तुत करता।⁶³ वास्तविक कारण मानव के घरेलू उद्योग-धर्मों का ह्रास तथा भाग्य की हृषि पर धार्मिक निर्भरता को माना।⁶⁴ भारतीय हृषि को प्रकृति पर निर्भरता स्थिति को और भी उद्विग्न बनाने वाली थी। वे भारत की धार्मिक समस्याओं का निराकरण चाहते थे। वे जनता की धार्मिक दृष्टि के कारण पर से भलीभांति परिचित थे। वे मानते थे कि भारत की अधिकांश जनता दुर्भिक्ष एवं अनिष्ट मृत्यु के बगल पर खड़ी थी। तबले उद्योगों की स्थापना तथा औद्योगिकता को मात्रा में वृद्धि दे दो मार्ग थे जिन पर चलकर भारत की निर्धनता को दूर किया जा सकता था किन्तु रानाडे इन दोनों मार्गों की कठिनाइयों से भी परिचित थे।⁶⁵ उनका यह विश्वास था कि पूंजी की बनी के कारण भारत का औद्योगिक विकास अवरुद्ध हो रहा था। श्रम देने की व्यवस्था भी इतनी पुरातनमयी थी कि इनके कारण नये उद्योगों के निम्ने प्रचुर मात्रा में धन प्राप्त नहीं हो सकता था। और इन पर अंधेरी आत्मन की विशेषी नीति थी, जो भारतीयों को धार्मिक दृष्टि से धार्मिक निर्भर बनने के मार्ग में बाधक सिद्ध हो रही थी। उन्होंने इस विषय स्थिति का प्रतिबन्ध करने के लिए 'इन्डस्ट्रियल एनोमिगन ऑफ वेस्टर्न इण्डिया' लिखित किया तथा 1890 में पूना में प्रथम औद्योगिक परिषद आयोजित की गयी। 1892 में पूना के टेक्निक कालेज में उन्होंने भारत की राजनीतिक अर्थव्यवस्था पर भाषण दिया।⁶⁶

धार्मिक क्षेत्र में रानाडे ने धर्मवाद की भाव्य धारणाओं के विरोध विचार व्यक्त किए। वे "यशुमाधन्य" पर्याप्त बन से बन हस्तक्षेप के निदान के विरोधी थे। उनका यह विश्वास था कि नाबंजनिक अर्थ-व्यवस्था के हित में राज्य का उद्वेग रहना उचित नहीं है। वे भाग्य के सम्बन्ध में राज्य के कार्यक्षेत्र को विस्तृत करने के पक्ष में थे। रानाडे ने दादाभाई नौरोजी से निम्न विचार प्रतिपादित करने हुए व्यक्त किया कि भारत की धार्मिक विध्वन्ना 'निर्गम-निदान' से स्पष्ट नहीं होती। वे भारत की निर्धनता के निम्ने भारत के अल्प औद्योगिक विकास तथा भारत की हृषि प्रभावता को रोपी मानते थे। उनके अनुसार भारत की धार्मिक दुर्गता राज्य के बन से बन हस्तक्षेप के रद्दी के कारण नहीं उत्पन्न। उन्होंने भारत में ब्रिटिश शासन की अर्थव्यवस्था की नीति का विरोध किया और यह

सुझाया कि भारत की आर्थिक प्रगति के लिये शासन द्वारा सापेक्ष दृष्टिकोण अपनाया जाये। वे उन्मुक्त-व्यापार के समर्थक नहीं थे क्योंकि इस प्रकार के व्यापार में भारतीय उद्योगपतियों के लिए अथेज उद्योगपतियों से स्पर्धा करना सम्भव नहीं था।¹⁴ उनके अनुसार भारत की सहकारिता पर आधारित आर्थिक व्यवस्था मृत प्राय हो गयी थी। व्यक्तिगत व्यवसाय व क्रियाकलाप भी पूजा की धरूपता के कारण समाप्त प्राय थे। अतः उन्होंने भारतको आर्थिक प्रगति के लिए ब्रिटिश शासन से सहयोग प्राप्त के कार्य को अधिक महत्व दिया। वे प्रतिद्वन्द्व जर्मन धर्म शास्त्री प्रोफेसर लिस्ट के विचारों से अत्यधिक प्रभावित थे।¹⁵ लिस्ट के समान उनका भी यह मत था कि उद्योगों की प्रारम्भिक अवस्था में राज्य का संरक्षण अत्यावश्यक है। रानाडे ने भारत में उन्मुक्त-व्यापार समाप्त करने तथा भारत का औद्योगिक विकास करने के लिए ब्रिटिश शासन का ध्यान आकृष्ट किया।¹⁶ उन्होंने सरकारी उद्योगों में लगने वाली सामग्रियों के भारतीयकरण का सुझाव दिया। वे चाहते थे कि भारतीय रेल आदि विभाग अपने समस्त कल-पुर्जों की आवश्यकता की पूर्ति भारत में निर्मित माल से ही करें।¹⁷ भारतीय शासन निजी व्यवसायियों को घन उपसन्ध कराये और कुशल कारीगरों को नियुक्ति कर उन्हें भारतीय तकनीकी सहयोगों में उच्च प्रशिक्षण दिया जाये। इस प्रकार रानाडे ने भारत के औद्योगिककरण के लिए राज्य के क्षेत्राधिकार का विस्तार स्वीकार किया। वे उत्पादित वस्तुओं के उचित वितरण में विश्वास करते थे और इस कारण उन्होंने उद्योगों के समुचित प्रबन्ध का सुझाव भी प्रस्तुत किया।

महादेव गोविन्द रानाडे भारतीय आर्थिक चिन्तन के क्षेत्र में भारत की आर्थिक प्रगति का मार्ग प्रशस्त करने वाले प्रथम धर्मशास्त्री थे। इस आर्थिक प्रगति के लिए रानाडे ने भावी नीतियों का समुचित प्रस्ताव प्रस्तुत किया। उनके द्वारा भारतीय आर्थिक जीवन का वर्गीकृत विवरण भावी धर्मशास्त्रियों का मार्गदर्शक बना।¹⁸

रानाडे का योगदान

महादेव गोविन्द रानाडे को भारत में "सार्वजनिक जीवन का पिता" कहा जाता है।¹⁹ रानाडे ने शासकीय सेवा में होने हुए भी इतनी उपलब्धियाँ प्राप्त की, जो अपने धर्म में एक कीर्तिमान हैं। वे व्यक्तिगत उत्कर्ष भयवा यथा वे लिए आलसित नहीं रहे। गोखले के अनुसार रानाडे में सहमन्यता सेशमात्र भी न थी। पवित्र जीवन एवं उदारवाद उनके जीवन के स्तम्भ थे। उनका जीवन तथा कार्य उनके समकालीन दादाभाई नौरोजी, गोपालहरि देशमुख, किरोजशाह मेहता, काशीनाथ व्यम्बक तैलंग, ज्योतिबा फूले, आगरकर, तिलक, मालाबारी आदि से भिन्न था। वे शान्ति एवं आत्मानुशासन के प्रतीक थे। उनका सन्त-सदृश व्यक्तित्व उनके भारत व्यापी सम्मान एवं श्रद्धा का कारण था। गोखले ने एक बार कहा था कि यदि रानाडे कुछ शताब्दियों पहले जन्मे होते तो उनका स्थान एवनाथ या सन्त तुकाराम के समान होता।²⁰

रानाडे भारत में राष्ट्रवाद के युगद्रष्टा थे। वे भारतीय राष्ट्रीय कांग्रेस के संस्थापकों में से थे और कांग्रेस की स्थापना से वर्षों पहले इन्तु-प्रकाश तथा सार्वजनिक सभा जर्नल के माध्यम में जनता के राजनीतिक शिक्षण का कार्य करते रहे। रानाडे राष्ट्रवादी थे, किन्तु उनका राष्ट्रवाद उग्र-राष्ट्रवाद या स्वतन्त्रता की माँग करने वाला

राष्ट्रवाद नहीं था। रानाडे का राष्ट्रवाद सांस्कृतिक एवं मानवीय राष्ट्रवाद था। उन्हें भारत के जातीय गौरव तथा भारत की प्रचीनता पर गर्व था।⁸¹ एक दूरदर्शी राजनेता प्रखर चिन्तक, दृढ़ देशभक्त, समाज सुधारक चिन्तन पुरुष, मार्गदर्शक, विद्वान इतिहासविद्, महान् प्रबंधशास्त्री⁸² रानाडे भारतवादिनों के लिए विश्व पटल पर सम्मानपूर्ण स्थान के लिए प्रयत्नशील रहे। उन्हें भारत के उज्ज्वल भविष्य का पूर्वज्ञान प्राप्त हो गया था। रानाडे ने कहा था, "हमारा देश एक उदीयमान कर्जभूमि है। हमारी प्रजाति एक प्रतिष्ठित प्रजाति है। ईश्वर ने प्रकारण ही अर्थात्वंत की इस प्राचीन भूमि पर अपने श्रेष्ठ वरदानों की वृष्टि नहीं की है। हम इतिहास में ईश्वर की कृति देख सकते हैं। अन्य देशों की तुलना में भारत को एक सभ्यता तथा धार्मिक एवं सामाजिक राज्य व्यवस्था विरामत में मिली है, जिसे समय की विशाल रगशाला में अपने स्वतन्त्र विकास का अवसर मिला है। हमारे यहाँ कोई शक्ति नहीं हुई फिर भी पुरानी स्थिति का आत्मसात्करण की प्रक्रिया में सुधरती जा रही है। विश्व के महान् घटकों का यहाँ जन्म हुआ और अब वे बहुमूर्तों की तरह मिल कर एक ऐसे उच्च विद्यान के स्वागत के लिए तैयार हैं जो सब को एकाकार कर दे, सब में जीवन का मंचार करदे। विश्व के समस्त देशों में भारत ही एक मात्र देश है जिन पर ऐसी कृपा हुई है और इस मनन से हम आन्तरिक समिन्तापा की शक्ति प्राप्त कर सकते हैं।"⁸³ □□

टिप्पणियाँ

1. टी. बी. पावत, महादेव गोविन्द रानाडे - ए बायोग्राफी, (एशिया, बम्बई, 1963) पृ 1
2. पी जे जगोरदार, स्टीडि इन दी हाथ्स ऑफ़ डॉक्ट एम. जी. रानाडे, (एशिया, बम्बई, 1963) पृ. 4
3. वही, पृ 4-5
4. वही, पृ 6-7
5. जी ए माकड, ए स्केच ऑफ़ दी लाइफ़ एण्ड वर्क ऑफ़ रानाडे, पृ 2 (बम्बई, 1902) पृ 35
6. रमा दाई रानाडे, रानाडे एंड दायर वेमिनिस्म, (एशियेटिकल रिसेच, नई दिल्ली, 1963) पृ 32
7. डॉक्टर जगोरदार, पृ 8-9
8. वही, पृ. 1
9. जेम्स बेनीट, महादेव गोविन्द रानाडे : रिव्यू एण्ड मोरान सॉसेट (एशियेटिकल प्रेस, बंगलूर, 1925) पृ 120
10. डी मिन्नेन्डियन राइटिंग्स ऑफ़ एम जी रानाडे, (मनास्वन प्रेस, बम्बई, 1915) पृ. 117
11. जगोरदार, पृ 9
12. मिन्नेन्डियन राइटिंग्स, पृ. 78
13. बालादेव द्वारा संपिन्न, महादेव गोविन्द रानाडे : रिव्यू एण्ड मोरान रिपोर्ट (मराठा नाट्य एण्ड का बम्बई, 1902) पृ. 103
14. वही, पृ 26-27
15. मिन्नेन्डियन राइटिंग्स, पृ 80
16. वही, पृ 82
17. जेम्स बेनीट, पृ 111
18. जगोरदार, पृ. 12
19. जेम्स बेनीट पृ 111

20. जागीरदार, पृ. 10
21. चित्तेनेनियम साहित्य, पृ. 172
22. जागीरदार, पृ. 11-12
23. देशिके श्रीमदाब बम्बेकर, रानाडे, गांधी एण्ड मित्रा, (१६४ एण्ड को, बम्बई, 1943) पृ. 32
24. महादेव गोविन्द रानाडे, राष्ट्रमन्त्री को बराला दापर (पुणेकर एण्ड को, बम्बई, 1900) पृ. 57
25. बहो, पृ. 171-172
26. बहो, पृ. 4-7
27. जागीरदार, पृ. 10
28. बहो
29. बहो, पृ. 97
30. बहो
31. बहो, पृ. 98
32. बहो
33. बहो
34. बहो
35. गांधी, पृ. 221-225
36. बहो, पृ. 225
37. बहो, पृ. 231
38. चित्तेनेनियम साहित्य, पृ. 132
39. जागीरदार, पृ. 9
40. भाग्यश्रीराव, होबपुसेट्टल आन बोर्नसिट्टल बरि इण मोरने इण्डिया, टाउ 1, पृ. 110
41. बहो, पृ. 111
42. बहो,
43. बहो, पृ. 112
44. बहो, पृ. 113-114
45. बहो, 116
46. बहो, पृ. 117
47. बहो, पृ. 118
48. बहो, पृ. 118-119
49. बहो, पृ. 119
50. बहो, पृ. 121
51. बहो
52. बहो
53. बहो, पृ. 122
54. बहो
55. देशिके भासा भाग्यश्री राव : हो जेन इन हिम बरि, (महेश्वर, मद्रास, 1907) पृ. 126
56. चित्तेनेनियम साहित्य, पृ. 180-197
57. जागीरदार, पृ. 31
58. रिलीजस एण्ड शीमल रिजार्स, पृ. 5
59. जागीरदार, पृ. 11
60. बहो, पृ. 7
61. बहो, पृ. 8
62. एन. वार. फाटन, रानाडे बरि, पृ. 371, जागीरदार बारा पृ. 12 पर उद्धृत

63. वही
64. वही
65. देखिये डॉ. एस. शर्मा, हिन्दुधर्म में दो एजेन्स, (विद्या-मन्त्र, बम्बई, 1967) पृ. 87-88
66. रिलीजियस एण्ड सोशल रिफार्म, पृ. 257-263
67. वही, पृ. 262-263
68. वही, पृ. 265-272
69. महादेव गोविन्द रानाडे, एसेज इन इण्डियन इकोनोमिक्स, पृ. 177
70. वही, पृ. 174
71. वही, पृ. 176
72. वही, पृ. 166-167
73. जगदीशचर, पृ. 13
74. वही, पृ. 117
75. वही, पृ. 123
76. वही, पृ. 121
77. वही, पृ. 124-126
78. पार्वते, पृ. 183
79. वही, पृ. 310
80. वही
81. पितृसत्त्वियम राष्ट्रियत, पृ. 89-90
82. डॉ. डी. कर्वे, रानाडे : ही प्रोसेट बांक निहरेटेड इण्डिया (जायंभूयन ट्रेड, पुना 1942) पृ. 1
83. रानाडे पार्वते द्वारा उद्धृत, पृ. 222

दादाभाई नौरोजी (1825-1917)

दादाभाई नौरोजी का जन्म 1825 ई० में गुजरात के नवगारी जिले में हुआ था।

बाल्यकाल में ही पिता के देहावसान से उनकी शिक्षा का भार उनकी माता पर पड़ा। उनकी माता ने पारसी-समुदाय की धार्मिक सहायता से उन्हें यथा सम्भव शिक्षित करने का पूरा प्रयास किया। दादाभाई अत्यन्त मेधावी छात्र थे। अपनी प्रद्वितीय प्रतिभा के कारण वे प्रथम श्रेणी में निरन्तर उत्तीर्ण होते रहे और एक दिन वे एम्फिनस्टन कॉलेज बम्बई में गणित के व्याख्याता के पद पर नियुक्त हुए। वे इस पद पर बम्बई में नियुक्त होने वाले प्रथम भारतीय थे। शून्यः शून्य दादाभाई नौरोजी ने सम्राज-सेवा एक देश की राजनीतिक चेतना का कार्य भी प्रारम्भ किया। 1853 में "बम्बई प्रसोसिएशन" के संस्थापकों में से दादाभाई नौरोजी भी एक थे। गणित के व्याख्याता के पद पर दादाभाई नौरोजी धार्मिक समय तक नहीं रहे। अपने एक पित्र के प्रामत्तण पर दादाभाई नौरोजी ने इंग्लैण्ड जाकर कामा एण्ड कम्पनी के माय अपना व्यावसायिक जीवन प्रारम्भ किया। व्यवसाय की देखरेख के साथ साथ दादाभाई ने पत्रकारिता के माध्यम से भारत की धार्मिक दुर्दशा का गम्भीर विवेचन भी किया। उनकी प्रेरणा से 1867 में लन्दन में "ईस्ट इण्डिया प्रसोसिएशन" की स्थापना हुई। दादाभाई नौरोजी लन्दन के पास एक उपनगर के छोटे से कमरे में जीवन निर्वाह करते थे, जिसमें दादाभाई नौरोजी तथा उनकी कितनी-एक भ्रद्वबारों के भ्रलावा कुछ भी नहीं था। अपने लन्दन प्रवास के दौरान दादाभाई नौरोजी ने भारतीय अर्थव्यवस्था का सामोपाग अध्ययन कर तत्सम्बद्ध एक नवीन दृष्टिकोण विकसित किया। उनकी भारतीय वित्त सम्बन्धी विद्वत्ता के कारण उन्हें ब्रिटिश संसद की 'फासेट भारतीय वित्त-प्रवर-समिति' के समस्त गवाही देने के लिए प्रामन्त्रित किया गया। दादाभाई नौरोजी ने इंग्लैण्ड में रह कर सेण्ट्रल फिन्सवरी-निर्वाचन-भेत्त्र से ब्रिटिश संसद के लिए चुनाव लड़ा और वे 1892 से 1895 तक ब्रिटिश संसद के सदस्य रहे।¹ किसी भारतीय के लिए ब्रिटिश संसद का सदस्य निर्वाचित होना उस समय की महान घटना थी। दादाभाई ने पुनः संसद के लिए चुनाव लड़ा परन्तु पराजित हुए। 1897 में उन्हें भारतीय वित्त-व्यय सम्बन्धी वेल्बी-कमीशन के समस्त अपनी सिफारिशें प्रस्तुत करने के लिए प्रामन्त्रित किया गया। 1901 में दादाभाई नौरोजी की प्रसिद्ध पुस्तक पावटी एण्ड प्रनब्रिटिश रूस इन इण्डिया लन्दन से प्रकाशित हुई, जिसमें उन्होंने अंग्रेजों द्वारा भारत के शोषण का विस्तृत एवं तर्कपूर्ण विवेचन किया। एक शब्द से उनका यह ग्रन्थ भारतीय राजनीतिक एवं समाजवादी चिन्तन में धार्मिक दृष्टिकोण का महाभाष्य माना गया। उनकी प्रेरणा से रोमेशचन्द्र दत्त तथा

गोखले ने भी आर्थिक "निर्गम-सिद्धान्त" (ड्रेन थिअरी) का प्रयोग किया। दादाभाई नौरोजी की प्रतिभा तथा उनके असन्दिग्ध देशप्रेम के कारण उन्हें भारतीय श्रद्धा से "दि पेन्ड घोल्ड मेन आफ इण्डिया" कहा करते थे। उनकी लोकप्रियता इतनी अधिक रही कि वे तीन बार भारतीय राष्ट्रीय कांग्रेस के अध्यक्ष मनोनीत किये गये।

राजनीतिक विचार

भारत को राजनीतिक एवं आर्थिक उन्नति में पूर्णविश्राम रखने वाले दादाभाई नौरोजी अपने राजनीतिक विचारों के कारण उदारवादियों की श्रेणी में गिने जाते हैं। अपनी उदारवादी नीति के कारण वे अंग्रेजों के विवेक एवं उनकी न्यायप्रियता के प्रशंसक थे। उनका विश्वास था कि अंग्रेजों के शासन के अन्तर्गत भारत का भविष्य मजबूत उज्ज्वल रहेगा। वे रानी विक्टोरिया द्वारा की गयी 1858 की घोषणा से अत्यधिक प्रभावित हुए तथा मानने लगे कि इस घोषणा के क्रियान्वयन का कार्य शीघ्र पूरा होगा। उन्हें अंग्रेजों द्वारा भारत को सम्यक् बनाये जाने वाले पुनीत कार्य में भी विश्वास था। उनकी यह धारणा थी कि अंग्रेजों का शासन भारत के चहुँमुखी विकास के लिए दैविक वरदान का कार्य करेगा। जब कभी भी उन्हें अवसर मिला तब तब वे भारत पर किये गये अंग्रेजों के उपकार का वर्णन करने से पीछे नहीं रहे। अपने बलवत्ता का प्रयोग के सम्पातित्व में उन्होंने यहाँ तक व्यक्त कर दिया कि अंग्रेजों का उम समय तक भारत में बने रहना आवश्यक है जब तक कि भारतीयों को वे स्वावलम्बी बनाने सम्बन्धी अपना न्यायिता का उद्देश्य पूरा नहीं कर लेते। उनका यह विश्वास था कि वह दिन दूर नहीं है जब कि विश्व के सामने इंग्लैण्ड भारतीयों के साथ समान मंत्रों का उच्चादर्शन प्रस्तुत करेगा। अपनी इस धारणा के कारण दादाभाई नौरोजी ने इंग्लैण्ड तथा भारत के उद्देश्यों में विषमता के स्थान पर समानता के दर्शन किये। वह यह निरन्तर कहते थे कि यदि हम उचित मार्गों को अंग्रेजी शासन के समक्ष प्रस्तुत करते हैं तो कोई कारण नहीं कि अंग्रेज उन्हें स्वीकार न करें। हमें अंग्रेजों की सत्यप्रियता में पूरा भरोसा होना चाहिए। इस प्रकार दादाभाई नौरोजी अंग्रेजी शासन तथा सभ्यता के महान् प्रशंसक रहे।

दादाभाई नौरोजी ने अपने उदारवादी या सिनवादी दृष्टिकोण के कारण प्रायःना एवं याचिका का मार्ग अपनाया। उनकी दृष्टि में यह पद्धति तत्कालीन परिस्थितियों में अत्यन्त उपयोगी पद्धति थी तथा वे इस पद्धति को समस्तप्रतिरोध से भी अधिक मूल्यवान् समझते थे। शायद दादाभाई नौरोजी का यह विचार सत्य के अत्यधिक निकट था। उन दिनों में ब्रिटिश शासन करने चरमोत्कर्ष पर था तथा भारत में राष्ट्रीय एका स्थापित करने वाला तथा राष्ट्रीय चेतना जागृत करने वाला कोई मगठन विद्यमान नहीं था। कांग्रेस की स्थापना के बाद स्थिति में अन्तर आया फिर भी 1905 तक राष्ट्रीय आन्दोलन का प्रचारित पक्ष उदारवादी अथवा मितवादी ही बना रहा। अतः दादाभाई भी अपने समय के अनुकूल उदारवादी रहे किन्तु उनका यह उदारवाद उनके समय के अन्य उदारवादियों से अधिक उग्र था। वे कहा करते थे कि अंग्रेजों को याचिकाएँ प्रस्तुत करने का अर्थ कोई मित्रा-वृत्ति नहीं है। उनके अनुसार जिस तरह मौखिकता में 'विश्रामपात्र सेवक' प्रायःना पत्रों पर लिखा जाता है उसी तरह वे यह याचिकाएँ भी मौखिकता के कारण अधिक नम्र भाषा में ही लिखी जा सकती हैं। किन्तु वे

वाचिनाए अधिकारो के लिए, न्याय के लिए तथा सुधारो के लिए थी ताकि ब्रिटिश ससद्द यह जान सके कि भारतीयों की अप्रतिभाषाए क्या है तथा भारतीय जनता किस प्रकार से सोचती है। अपनी इसी वैचारिक स्वतन्त्रता व मौलिकता के कारण दादाभाई कहा करते थे कि स्वतन्त्रता ब्रिटिश साम्राज्य के अन्तर्गत रहने वाले प्रत्येक भारतीय को जन्मसिद्ध अधिकार के रूप में प्राप्त है। ब्रिटिश ध्वज के अन्तर्गत आने वाला प्रत्येक व्यक्ति स्वतन्त्र है। किन्तु दादाभाई नौरोजी न तो भारतीयों के जन्मसिद्ध अधिकार की मांग कर रहे थे जैसे कि बाद में लोकमान्य तिलक ने स्वराज्य की मांग प्रस्तुत की और न दादाभाई प्राकृतिक अधिकारों के सिद्धान्तों की दुहाई देकर हस्तों के समान स्वतन्त्रता की बात ही साना चाहते थे। वे इन अधिकारों को अंग्रेजों की दयालुता एवं उनके पारिविक सहाय पर निर्भर मानते थे।¹²

दादाभाई नौरोजी ने अपनी सुधारवादी वृत्ति के कारण समस्त प्रकार के सुधारों के लिए अंग्रेजी शासन का सहारा लेना उचित ठहराया। उन्होंने कई महत्त्वपूर्ण सुधार-योजनाएँ ब्रिटिश शासन के सम्मुख प्रस्तुत कीं। दादाभाई नौरोजी की एक माँग यह रही कि प्रशासनिक सेवाओं में अधिक से अधिक भारतीयों को नियुक्त किया जाये। उनका यह सुझाव कई दृष्टियों से महत्त्वपूर्ण था। वे एक और अंग्रेजी शासन की असमानता व भेदभाव की नीति को चुनौती दे रहे थे तो दूसरी ओर वे सुशिक्षित एवं इंग्लैण्ड में उच्च प्रशिक्षण-प्राप्त भारतीयों की रोजगार की समस्या का हल प्रस्तुत कर रहे थे। दादाभाई नौरोजी ने अपनी माँगों के अन्तर्गत एक माँग यह भी रखी थी कि भारत को शीघ्र ही प्रतिनिध्यात्मक सभाओं से युक्त किया जाये। उनका यह सुझाव उनकी दूरदर्शिता का परिचायक था। इस योजना के अन्तर्गत भारत सरलता से सुशासन की ओर बढ़ते हुए एक पूर्ण लोकतान्त्रिक राज्य बन सकता था। इसी प्रकार से दादाभाई नौरोजी भारत के आर्थिक पुनर्निर्माण के लिए भी चिन्तित थे। वे चाहते थे कि इंग्लैण्ड तथा भारत के आर्थिक सम्बन्धों में मधुरता बनी रहे किन्तु साथ ही साथ इंग्लैण्ड तथा भारत दोनों में ही समानता के आदर्श का पालन किया जाये। वे चाहते थे कि इंग्लैण्ड भारत को कच्चे माल की खान तथा तैयार माल की मण्डी मात्र न माने। इसके विपरीत अंग्रेजों का यह दायित्व है कि वे भारत की आर्थिक प्रगति के लिए उदार शर्तों पर आयात-निर्यात निर्धारित करें ताकि भारत की आर्थिक सम्पदा में वृद्धि हो तथा भारत को गरीबी तथा छाछ-विपक्षता का निराकरण किया जा सके। वे भारत की समृद्धि के साथ ही साथ अंग्रेजों की समृद्धि को जुड़ा हुआ मानते थे।

दादाभाई नौरोजी का यह विश्वास था कि भारत की राजनीतिक दासता के लिए भारत की आर्थिक स्थिति उत्तरदायी है। वे इस आर्थिक सङ्कट को भारत के नैतिक एवं भौतिक पतन का मूलकारण मानते थे। उनके अनुसार भारत में व्यापार करने वाले प्रत्येक यूरोपवासी ने तत्सम्बन्धी भारतीयों को व्यापार से वंचित कर दिया। यही क्रम प्रशासनिक सेवाओं में भी चलता रहा। व्यवसाय तथा प्रशासन दोनों में ही प्रताड़ित एवं तिरस्कृत होकर भारतीयों ने स्वतन्त्र निर्णय की क्षमता एवं आत्मविश्वास की भावना खो दी। इस प्रकार विदेशी शासन ने भारतीयों को बुद्धि, वैभव एवं व्यवसाय तीनों से वंचित कर दिया।¹³ दादाभाई नौरोजी का यह निरन्तर प्रयास रहा कि भारतीयों की

इन छोई हुई प्रतिभागों को पुनः प्राप्त किया जाये। भारत के छोये हुए आत्मविश्वास को प्राप्त करने के लिए उन्होंने व्यवस्थापिकाओं के सुधार पर बल दिया ताकि अधिक से अधिक भारतीयों को प्रतिनिधि शासन का लाभ प्राप्त हो सके। किसी प्रकार वे भारत में होने वाले वित्तीय खर्च पर भारतीयों के नियन्त्रण का स्वप्न देखने लगे ताकि भारत में स्वशासन की स्थापना हो सके तथा भारतीय धन का इस्तेमाल निर्गमन न हो सके। अपने इन विचारों के समर्थन में दादाभाई नौरोजी ने यह स्पष्ट कर दिया कि अंग्रेजों का शासन भारत में इन सुधारों को लागू करने में बाधा डाल सकता है। यह कहना कि भारतीय पहले प्रतिनिधिशासन के लायक बन जाये इसके बाद उन्हें प्रतिनिध्यात्मक शासन से विभूषित किया जायेगा, उन्हें भ्रूतिक प्रतीत होता था। इस प्रकार दादाभाई नौरोजी एक उदारवादी से जनः जनः स्वराज्यवादी बनने चलते गये। 1906 के अपने मध्यस्थी भाषण में कांग्रेस-प्रधिवेशन को सम्बोधित करते हुए उन्होंने भारतीयों को स्वराज्य शब्द का अर्थ पहली बार कांग्रेस-मंच से प्रदान किया और यह स्पष्ट किया कि बदलते हुए समय के अनुसार अब भारतीय जनता केवल सुशासन तक ही सीमित नहीं रहनी जा सकती बल्कि उसे स्वशासन की भी आवश्यकता है। यद्यपि यहाँ यह स्पष्ट कर देना आवश्यक है कि 1906 के बलवन्ता-प्रधिवेशन में दादाभाई नौरोजी द्वारा घोषित स्वराज्य शब्द कांग्रेस के उदारपन्थियों पर उपवादियों द्वारा पोषी गयी शर्त थी। उपवादियों को इस प्रधिवेशन के सभापतित्व से दूर रखने के लिए अहाँ एक और दादाभाई नौरोजी को सभापति चुना गया तो दूसरी ओर उनके मुँह से स्वराज्य शब्द का गिहनाद कराकर उपवादियों के कार्यक्रम का एक महत्वपूर्ण पक्ष कांग्रेस ने निरोहित कर दिया।

दादाभाई नौरोजी के प्राथमिक विचार

दादाभाई नौरोजी के चिन्तन का प्राथमिक पक्ष अधिक महत्वपूर्ण है। एक दृष्टि से उन्हें भारत के प्राथमिक राष्ट्रवाद के उपायक का श्रेय दिया जाता है। पावर्टी एण्ड इन-ब्रिटिश इंस इन इन्डिया में दादाभाई नौरोजी ने भारतीय अर्थव्यवस्था की बुराई ब्याख्या की है। उन्होंने भारत से पूँजी के निर्गम-सिद्धान्त का प्रतिपादन कर अंग्रेजों को साम्राज्यवाद के प्रति भारतीय जनमानस को सजग कर दिया। इसी निर्गम-सिद्धान्त के अन्तर्गत दादाभाई नौरोजी ने यह सिद्ध किया कि भारत की प्राथमिक समृद्धि तब तक नहीं हो सकती जब तक इस निर्गम की निवृत्ति नहीं किया जाता तथा भारतीय जनता को उनके प्राकृतिक अधिकारों से युक्त नहीं किया जाता। उन्होंने भारत तथा इस्तेमाल के वित्तीय सम्बन्धों पर बड़ा प्रहार किया तथा यह सिद्ध कर दिया कि इस्तेमाल ने भारत का वित्तीय शोषण किया है। अपनी प्रसिद्ध पुस्तक का शीर्षक भी उनके प्राथमिक विचारों को स्वतः स्पष्ट करने वाला था। उन्होंने भारत के ब्रिटिश शासन को अग्रिम कहा था। इससे उनकी यह धारणा और भी स्पष्ट हुई कि अंग्रेजों का इस्तेमाल में शासन नीतिबद्धता तथा स्वतन्त्रता के सिद्धान्तों पर आधारित था, किन्तु भारत में उनके शासन को उगी प्रकार उदार नहीं माना जा सकता था। अर्थात् अपनी स्वाभाविक प्रवृत्ति के विपरीत भारत में स्वतन्त्रता एवं समानता का दमन कर रहे थे। उनके विचार में भारत की ब्रिटिश सरकार दमनात्मक शासन-तन्त्र का प्रयोग कर रही थी जो कि इस्तेमाल की राजनीतिक परिस्थितियों के लिए बना था। उनकी इस

पुस्तक में उनके द्वारा भारत की आर्थिक व्यवस्था पर पढ़े गये भिन्न-भिन्न लेखों का सवह था। इस पुस्तक का उनका पहला लेख भारत की निर्धनता पर था, जिसमें उन्होंने यह प्रमाणित किया था कि भारत की प्रति व्यक्ति प्रायः 40 ब्रिटिश के लगभग की घोर इतनी गल्प प्रायः एक जेल के बन्दी अपराधी का भी खर्च पूरा नहीं कर सकती थी। बचत तथा अन्य सामाजिक पथों व शोहराओं पर तो खर्च करने का श्वात ही नहीं उठता था। भारत की इस दयनीय आर्थिक स्थिति का रहस्योद्घाटन उन्होंने लन्दन के ईस्ट इन्डिया सोसोसिप्रान की सम्मेलन-सभा के समय 1876 में किया था। दादाभाई नौरोजी ने भारत की निर्धनता के लिए अन्य विचारकों एवं आलोचकों द्वारा प्रस्तुत किये गये तर्कों को जिसमें भारत की निर्धनता के लिए भारत की बचती हुई आबादी को दोषो ठहराया था, प्रमाण्य सिद्ध किया। अपने तर्कों में उन्होंने यह विचार प्रस्तुत किया कि भारत की निर्धनता के लिए भारत की जनसंख्या अथवा दोषपूर्ण आर्थिक नियमों की उत्तरदायी नहीं ठहराया जा सकता। इसके लिए उन्होंने अंग्रेजों की क्रूर आर्थिक शोषण की नीति को उत्तरदायी ठहराया। वे यह मानते थे कि अंग्रेजों ने भारत को सम्पत्ति विहीन बना दिया था। वे भारत सरकार की व्यापार के प्रसन्नसुखन की नीति को भी दोषपूर्ण मानते थे, जिसमें आयात-निर्यात से कई गुना अधिक किया जाता रहा था। अपने निर्गम-सिद्धान्त में दादाभाई ने यह बतलाया कि भारत से पूँजी कई तरह से निर्यात की जा रही थी। एक उदाहरण में उन्होंने यह बतलाया कि भारत में काम करने वाले अंग्रेजों द्वारा अपनी बचत राशियों की बड़ी बड़ी रकम इंग्लैण्ड भेज दी जाती थी तथा दूसरी ओर भारत-प्रशासन पर इंग्लैण्ड में गृह-सरकार पर किया जाने वाला खर्च भी भारत पर थोप दिया जाता था। सरकार भारत के प्रशासन पर विद्ये जाने वाले खर्च को भी जनता से ही वसूल करती थी, जब कि इस खर्च का लाभ इंग्लैण्ड की जनता को मिलता था। इतना ही नहीं भारत द्वारा इंग्लैण्ड की सरकार को भारत में लगी ब्रिटिश पूँजी के व्याज को चुकाने के लिए भी बहुत बड़ी रकम इंग्लैण्ड को देनी पड़ती थी। इसका स्वाभाविक परिणाम एक ओर भारत की गरीबी तथा दूसरी ओर इंग्लैण्ड की सम्पन्नता के रूप में सामने आया। इतना ही नहीं किन्तु यह शोषण निरन्तर पुनरावृत्ति को प्राप्त हो रहा था जिससे अन्तर्गत भारत द्वारा प्रेषित राशि पुनः इंग्लैण्ड द्वारा भारत में निर्योजित की जा रही थी। इससे भारत के आर्थिक क्षेत्र में जहाँ ब्रिटिश पूँजी का निवेश बढ़ रहा था वहाँ भारतीयों की पूँजी व्यापार में कम होती जा रही थी। इससे भारत की आर्थिक स्थिति में घातक परिणाम हुए। अंग्रेजों साम्राज्य पर निर्भरता बढ़ती चली गयी। अंग्रेजों ने भारत में व्यापार तथा वाणिज्य के क्षेत्र में शान्ति शान्ति एकाधिकार प्राप्त कर लिया तथा शोषण की यह कहानी निरन्तर विद्यमान रही। उनके अवाट्य तर्कों से यह भी सिद्ध हुआ कि भारत में यातायात के साधनों के विकास के रूप में अंग्रेजों ने भारत में जिस एकीकरण का श्रेय प्राप्त करने का प्रयास किया था वह वास्तव में आर्थिक शोषण की कहानी थी। क्योंकि भारत की रेलों के विकास के लिए इंग्लैण्ड की सरकार जो धनराशि व्यय कर रही थी उसका मुनाफा तथा उस राशि पर लगा व्याज दोनों ही इंग्लैण्ड के राज्यों में जमा हो रहा था। इसके उपचार के रूप में दादाभाई नौरोजी का यह विचार था कि भारत में भारत के व्यापारियों को व्यापार करने के लिए सुविधाएँ दी जायें तथा उन्मुक्त व्यापार की व्यवस्था स्थापित की जाये ताकि

भारतीय व्यापारी अंग्रेज व्यापारियों से प्रतिस्पर्धा कर सकें तथा विदेशी पूँजी के बढ़ते हुए प्रभाव को सन्तुष्ट कर सकें। इस प्रकार दादाभाई नौरोजी ने भारत में अंग्रेजी शासन के आर्थिक पक्ष के प्रति भारत को जागृत किया तथा अपने तर्कों से यह सिद्ध कर दिया कि यदि भारत अपनी निर्धनता दूर करना चाहता है तथा अपनी अस्तित्व बनाये रखना चाहता है तो उसे अंग्रेजों के शासन से सोहा लेना होगा। इस प्रकार दादाभाई नौरोजी ने अपने राजनीतिक विचारों में स्वराज्य को जितना स्पष्ट नहीं किया उतना उनको आर्थिक विचारधारा ने आर्थिक साम्राज्यवाद का पर्याकाश कर भारत में नवजागरण उत्पन्न किया। दादाभाई नौरोजी द्वारा 1876 में अंग्रेजों के आर्थिक साम्राज्यवाद की प्रालोचना उन्हें मार्क्स के विचारों का पूर्वगामी बना देती है। मार्क्स तथा दादाभाई दोनों समकालीन थे तथा समकालीन होने के साथ-साथ ही दोनों ब्रिटिश म्युजियम लाइब्रेरी में आर्थिक स्थिति का अध्ययन कर रहे थे। यह बात और भी अधिक विस्मयकारी है कि जिस ब्रिटिश म्युजियम वाचनालय से मार्क्स को पूँजीवाद की अन्तिम परिणति साम्राज्यवाद के रूप में बँसे हो सकती है पता नहीं चली, वह वान दादाभाई नौरोजी ने अपनी भारत की आर्थिक स्थिति के अध्ययन में प्रेरित कर दी। मार्क्स के विचारों का यह पक्ष आगे जाकर लेनिन ने स्पष्ट किया और यह व्याख्या प्रस्तुत की कि साम्राज्यवाद ही पूँजीवाद की अन्तिम अवस्था है। इस प्रकार दादाभाई नौरोजी अनायास ही वे मार्क्सवाद-लेनिनवाद की विषयव्यापी सोकप्रियता के पहले अपने समाजवादी विचार प्रकट कर सके। दादाभाई ने न तो मार्क्सवाद का ही कारण दिया और न वे मुझ समाजवादी चिन्तक थे फिर भी समाजवाद में उनकी आस्था निरन्तर बढ़ती गयी और वे 1904 के एमस्टर्डम में होने वाले अन्तर्राष्ट्रीय समाजवादी कांग्रेस के अधिवेशन में सम्मिलित हुए। उक्त प्रयास केवल भारत की वित्तीय समस्याओं का हल करने का तथा भारत में मुक्त-व्यापार की स्थापना करना था। वे उदारवादी विचारक थे और इस कारण चाहते थे कि इस मुक्त-व्यापार को अंग्रेजी शासन की सहायता से ही कार्यरूप में परिणत किया जा सकता है, विरोध करने नहीं। इन कार्य के लिए दादाभाई नौरोजी ने स्वदेशी का प्रचार आरम्भ किया। भारत की आर्थिक विपन्नता को भारतीयों द्वारा केवल स्वदेशी के माध्यम से ही दूर किया जा सकता था। उनके स्वदेशी-कार्यक्रम के साथ ही साथ स्वराज्य का पक्ष भी जुड़ गया।

अपने उच्च आर्थिक विचारों के कारण दादाभाई नौरोजी ने राष्ट्रवाद का अपने प्रकार में समर्थन दिया। उदारवादी होने हुए भी बाद के समय में वे श्रीमती एनीबेकेट के द्वारा बनाये गये होमरूल पार्टीजन में सम्मिलित हो गये। उनकी आर्थिक योजनाओं ने उन्हें बाद के समय में इंग्लैंड की मजदूर सरकार के प्रति सहानुभूतिपूर्ण बना दिया तथा ब्रिटेन के कई समाजवादी नेताओं से उनके अनिष्ट सम्बन्ध स्थापित हुए।

दादाभाई नौरोजी के विचारों का धार्मिक एवं सामाजिक पक्ष अन्य कई विचारकों के समान कुछ प्रायः ही रहा। अपने उदारवादी विचारों के कारण उन्होंने किसी भी आर्थिक मान्यता को प्रमुखता नहीं दी। वे समाजसुधार से भी अधिक सम्बन्धित नहीं रहे। इसके कई कारण थे—प्रथम, दादाभाई नौरोजी ने सन्धे समय तक विदेश में प्रवास किया और इस कारण वे भारत में क्या रहे राजनीतिक एवं समाजसुधार कार्यक्रम से दूर रहे। द्वितीय, वे पारसी धर्ममन्त्र के तथा इन कारणों से उनके द्वारा किसी भी बहुमन्द

समुदाय के धार्मिक अथवा सामाजिक क्रियाकलाप में हस्तक्षेप करना अथवा उसमें सुधार सुझाना स्वीकार नहीं किया जाता। तृतीय, वे अपने विस्तृत राजनीतिक एवं धार्मिक विचारों के कारण धार्मिक आदर्शवाद व सकीर्णता के ऊपर थे। यही कारण था कि उन्होंने भारत के राष्ट्रीय आन्दोलन में राष्ट्र के धर्मनिरपेक्ष स्वरूप की मांगता प्रकट की। उनका राजनीति तथा धर्म को अलग मानना स्वाभाविक था। इस प्रकार सार्वजनिक रूप से उन्होंने धार्मिक तथा सामाजिक कार्यों में भाग नहीं लिया। किन्तु व्यक्तिगत रूप में अपने पारसो समुदाय के प्रति उत्तरदायित्व की पूर्ति के लिए वे बम्बई-प्रदेश के पारसियों के सामाजिक एवं धार्मिक कार्यों में अभिरुचि रखते थे। एक पारसी अल्पसङ्ख्यक के रूप में उनका यह व्यक्तिगत दृष्टिकोण उनके राष्ट्रवादी विचार अथवा भारत-प्रेम को प्रबल नहीं कर सका। इस प्रकार दादाभाई नौरोजी के रूप में भारत को एक महान् देशमत्त एवं धार्मिक दिशादर्क प्राप्त हुआ।

दादाभाई नौरोजी ने भारत में अंग्रेजी राज्य की शक्त के कारण उत्पन्न नैतिक दरिद्रता का उन्मेष करते हुए यह व्यक्त किया कि भारत के धार्मिक शोषण के कारण भारतीयों को उनके प्राकृतिक अधिकारों से वंचित रहना पड़ा था। उन्होंने भारत के नैतिक हास व प्रति दुःख प्रकट करते हुए धार्मिक विपन्नता को बुद्धि तथा अनुभव की क्षीणता से सम्बन्धित माना। यूरोपियों के शासन के सभी विभागों में उच्च पदों पर आसीन रहने के कारण भारतीयों में हीनता की भावना का संचार होना स्वाभाविक हो था। नौरोजी के अनुसार यूरोपवासियों भारत की सेवा में नियुक्त होकर एक और घन अर्जित करने का कार्य प्रारम्भ करते थे तो दूसरों और अनुभव तथा बुद्धि का भी अर्जन करते थे। सेवा निवृत्त होने व पश्चात् के घन और अनुभव दोनों ही अपने साथ लेकर स्वदेश लौट जाते थे। इस प्रकार भारत को धार्मिक एवं नैतिक दोनों प्रकार की संपत्ति से रहित होना पड़ता था। इसका परिणाम यह हुआ है कि राष्ट्रीय तथा सामाजिक कार्यों में बुद्धि तथा अनुभव से युक्त वयोवृद्ध व्यक्ति मिलने कठिन हो गये और देश को मार्ग दिशानेवालों की कमी का सामना करना पड़ा। उनके अनुसार "विदेशों से आकर भारत में काम करने वाले बौद्धिक, नैतिक अथवा सामाजिक सहयोग से वंचित हैं। न के भारतीयों को समझने का प्रयास करते हैं और न भारतीय उनके बारे में अधिक ज्ञान प्राप्त कर पाते हैं। उनके कार्यों का महत्व अस्थायी प्रकृति का होता है जो कि उनके जाने के साथ ही समाप्त हो जाता है। यूरोपवासी भारतीयों को सही नेतृत्व नहीं दे सकत, क्योंकि वे भारतीयों के प्रति सद्भावना रहित व्यवहार करते हैं। भारतीयों को जानबूझकर हर प्रकार के सन्धान से दूर रखा जाता है, ताकि वे यूरोपवासियों के साथ घुल-मिलकर नहीं रह सकें। किसी भी प्रकार के राजनीतिक नेतृत्व की सुविधा न मिलने के कारण भारत की उभरती हुई पीढ़ी दिग्भ्रान्त हो चली है। इसके लिए ब्रिटिश शासन उत्तरदायी है। फिर भी शिक्षा के प्रसार द्वारा नवीन प्रभाव तथा चेतना भारतीयों में उभरने लगी है। किन्तु इस पर भी भारत के ब्रिटिश शासकों ने अनेक बाले बाधून पारित करके जन-भावनाओं को कुचलने का नियमित कुचक चला रखा है। विश्वविद्यालय से प्रतिवर्ष सहस्रों स्नातक निकलने लगे हैं। किन्तु उनका अल्पसंख्यक अल्पकालमय विद्याई देता है। क्योंकि उन्हें अपने ही देश में किसी प्रकार के रोजगार की सुविधा मिलनी सम्भव नहीं है। रोजगार के सभी मार्ग विदेशियों ने प्रबल कर

रहे हैं। वे चाहे मित्रा में भारतीयों से बन ही क्यों न हो भारतीय स्वातंत्र्य के लिए नरक पर सौत्र मारने अथवा पत्थर तोड़ने के प्रस्ताव और कोई सम्मता नहीं है। जब तक भारत के द्वितीय शासन अपने अधिकारों तथा अपने देश के प्रति वर्तमानिष्ठा का बोधा बहुत कम हो भारतीयों के लिए त्याग न करें तब तक भारतीयों का कोई स्वतंत्रता नहीं होगा। यदि वही स्थिति रही तो भारतीयों द्वारा विध्वंसकारी मार्ग अपनाते के प्रस्ताव और कुछ भय नहीं रहेगा। एक स्वल्प जागृति जो कि इन स्थिति में उत्पन्न हुई है वह यह है कि उन्हें नहीं. भारतीयों में पारम्परिक राजनीतिक सहभाव तथा समझ को भावना बनवती होती जा रही है। हिन्दू, मुसलमान तथा पारसी सभी यह मानने लगे हैं कि अनेकों राज्य प्रतिपाद है अथवा वर्तमान? वे राजनीति की और प्रतिक रचि दिखाने लगे हैं। विभिन्न सम्प्रदायों तथा प्रजातियों के मध्य सदायि भेदभाव को भावना अभी भी है, लेकिन यह भेदभाव राजनीतिक मण्डलों में बन होता जा रहा है। वे ममान लक्ष्य लेकर इन राजनीतिक मण्डलों में ननन्त पारम्परिक भेदभाव को भुना कर एक नाम उठ छोटे होने का प्रयास कर रहे हैं।¹⁶

दादाभाई नौरोजी के अनुसार इंग्लैण्ड ने भारत के नाम सम्प्रदायों के कारण 33 करोड़ प्रतिशत की दर से लाभ प्राप्त किया है। भारत अपने भूमिपुत्रों को सेवा से वञ्चित रखकर 12 हजार उच्च तथा मध्य पर एकलू 60 हजार निम्न पर विदेशियों को दे रहा है। इन निमाकर ही बगैर अपना भारत को द्वितीय शासन को भेंट करना पड़ रहा है। भारत के राज्य का एक बोर्डाई भाग पूर्णतया विदेशी चला जाता है और वह इंग्लैण्ड के पास का स्रोत बनता है। भारत में उद्योगों का विकास भी अनेकों को ही लाभ पहुंचाता है, भारतीयों को नहीं। भूतबान में भारत पर अतिने प्राकृतिक हुए उनमें प्राकृतिककारियों ने भारतीय सम्प्रदा को लूटा और लूट का मान लेकर वे अपने देश को पीट लगे। भारत ने पुन अधिग्रहण करते हुए राष्ट्रीय सम्प्रदा को हानि की पूर्ति कर ली। जो प्राकृतिककारियों भारत में प्राकृतिक शर्दीगत स्वामित्व प्राप्त करने में सफल हुए वे भारत के ही होकर भारत में बन लगे। यदि उन्होंने धनीयों को लूटा और रैयत को परागन किया तब भी देश की सम्प्रदा देश में ही रही, हिन्दु धर्मियों का विदेशी शासन होने अलग प्रकार का रहा। भारतीयों की प्रतिशुद्ध विधेय में निर्देयकर बनाने का प्रयास अनेकों ने ही किया है। भारत का प्राकृतिक स्वामित्व इतना गिर चुका है कि भारत के बहम नष्टवहाने लगे हैं। इन पर भी भारतीयों को प्रशासन में नहीं रखा गया है। पहले के विदेशी प्राकृतिककारियों ने श्रेष्ठ भारतीयों को प्रशासन के उच्च पदों पर रखा था लेकिन यह भारत का शासन द्वितीय मण्ड के धर मन्त्रों की उपस्थिति में बयट नाम करते बनाया जा रहा है।¹⁷

परी-निष्ठा तथा विन्मूर्खान भारतीय यह बहने लगे हैं कि यदि इंग्लैण्ड ने भारत को बाधुन तथा स्वतंत्रता प्रदान की है तो इंग्लैण्ड ने ही भारत की प्रसार सम्प्रदा का साथ प्राप्त किया है। भारत के इन में इंग्लैण्ड एक महान् शक्ति के रूप में उभरा है। इंग्लैण्ड बाने जनवार के जोर पर भारत का शासन प्राप्त करने की बात लगे लगे में बहने लगे हैं। यदि ऐसा है तो भारतीयों द्वारा अनेकों को अनेकों की दिन दाया मंदरा जा सकता है। क्योंकि भारत के बगैरों समस्तुट जगो के लक्ष्य ५.५ को कुछ हजार मन्त्रों बय नर दिवों रू लक्ष्यों है। एक समस्तुट राष्ट्र को बय समस्तुट की लक्ष्य है लेकिन यह

फिर मुकाबले के लिए सदा ही मक्ता है। किन्तु विदेशी आक्रमणकारी के लिए तो एक दो पराजय भी घातक मिट्ट हो सकती है। भारतवासियों की प्रत्येक हार जो उनके भार को बढ़ाती है किन्तु उन्हें विदेशी यूद्ध उतार फेंकने के लिए और भी अधिक असंतुष्ट भी बनाती है। इतना ही नहीं, मिटेन के मलाया यूरोप के ऐसे कई देश हैं जो भारत में अंग्रेजों की दुर्दशा देखने में आनन्द का अनुभव करते हैं। यदि अंग्रेजों का राज्य तलवार के जोर पर भारत में बना भी रहे तो उसे प्रत्याचारी शासन का भारत में समर्थन न करें। क्योंकि अंग्रेजों का अखिर इतना गिरा हुआ नहीं हो सकता। यही कारण है कि भारतीयों के मन में अंग्रेजों की ग्वायप्रियता में अभी भी विश्वास दोष है।¹⁸

अंग्रेजों द्वारा भारतीयों के साथ अच्छा व्यवहार करने की नीति प्रारम्भ की जाये, फिर भी भारतीयों को प्रशासन में स्थान न मिले तो उसे परोपकारी निरंकुशवाद ही कहा जायेगा। भारतीयों ने शक्ति, संपत्ति, सम्पत्ता, शासन, पानून, साहित्य, कला आदि का जो ज्ञान अर्जित किया है उसकी इगलैण्ड वाले कल्पना भी नहीं कर सकते थे। इसी प्रकार वे भारतीयों ने कसा तथा साहित्य में जो विभिन्न उपलब्धियाँ प्राप्त की थी उन्हें देखते हुए क्या भारतीयों को हर समय शोषण का शिकार ही बनाया जाता रहेगा? और क्या वे इसे इसी प्रकार सहन करते रहेंगे? मूल बात यह है कि भारतीयों ने ब्रिटिश शासन को राजनीतिक एवम् बौद्धिक नवजागरण का मदेशयाह्वन मानकर उसे समर्थन दिया है। इसी कारण से प्रेरित होकर भारतीयों ने अपना देश को ब्रिटिश शासन की स्वामित्व में परिवर्तित कर दिया है। यदि भारत के अंग्रेज शासक इस बात को विस्मृत करते रहे तो हो सकता है कि भारतीयों का असंतोष उग्र हो जाये।

दादाभाई नौरोजी के अनुसार शिक्षित बेरोजगार भारतीयों की प्रतीक्षा के अनुसार प्रशासन तथा अन्य सेवाओं में लिया जाये प्रथम श्रेणी के अंग्रेज शक्ति के बर्तन पर शासन चला सें। विभिन्न प्रतियोगी परीक्षाओं के माध्यम से ब्रिटिश साम्राज्य की सेवा में भारतीयों को भारत में ही उनकी परीक्षा लेकर प्रवेश दिया जाये और प्रथम श्रेणी का भेदभाव किये बिना भारतीयों को शासकीय सेवा में लिया जाये, चाहे प्रशिक्षण के लिए उन्हें इगलैण्ड भेजने की व्यवस्था रख ली जाये। इसी प्रकार से सैनिक विभागों में भी भारतीयों को प्रवेश दिया जाये जो कि पक्षपात रहित हो तथा भारतीयों को सेना में उच्च पदों पर पदोन्नत करने की भी व्यवस्था की जाये। भारतीयों से भयभीत होने की आवश्यकता नहीं है क्योंकि उनमें ब्रिटिश शासन के प्रति पूर्ण निष्ठा की भावना विद्यमान है। एक पूर्णतया भारतीय सेवा का गठन भी आवश्यक है ताकि यह सेना भारतीय होने के नाते भारतीय हितों का रक्षण करे और ब्रिटिश शासन के प्रति पूर्णतया कर्तव्यनिष्ठ रहे। भारत से निर्धनता को दूर करने के लिए इगलैण्ड का यह उत्तरदायित्व होना चाहिए कि इगलैण्ड ने जो पूजा भारत से अर्जित की है वह पुन भारत में निवेशित हो। हमसे ब्रिटिश साम्राज्य की शायद कमी नहीं आयेगी, बल्कि भारत के विकास पर लगा धन उन्हें कई गुना अधिक लाभ प्रदान करेगा। यदि भारतीयों की आर्थिक स्थिति प्रबन्धी रहती है तो हमसे ब्रिटिश साम्राज्य की भी समृद्धि बढ़ेगी। इसके लिए यह आवश्यक है कि भारतीय मामलों में ब्रिटिश जनता की अधिक रुचि लेने के लिए तैयार किया जाये

ताकि ब्रिटिश जनता भारतीय शासन के प्रति दुर्भावनापूर्ण प्रचार का शिकार न बने। ब्रिटिश जनता को इस तथ्य का ज्ञान कराया जाय कि भारत ने ब्रिटेन को समृद्धि को बढ़ाया है। अतः उनका भी यह कर्तव्य हो जाता है कि वे भारत के प्रति अपने उत्तरदायित्व का ठीक से निर्वाह करें और भारत का प्रशासन चलाने वाले ब्रिटिश प्रतिनिधियों के कार्यों का सहो लेखा-जोखा रखें। ब्रिटेन का यह उत्तरदायित्व है कि वे भारतीयों को उनके कष्ट की घड़ी में सहानुभूति तथा सहायता का रवैया अपनाये। उद्दीप्त के भोषण प्रकाल के समय (1866-67) इंग्लैण्ड ने किमो प्रकार का सहायताकार्य नहीं किया, उन्होंने सारी जिम्मेदारी भारत सरकार पर छोड़ दी और उसका परिणाम यह हुआ कि सहस्रों भारतीय प्रवास से कासकबलित हो गये। इसके लिए भारत सरकार को चाहिए कि वह अपने प्रशासन की कमियों को दूर करे और वह भारत में सिखाई तथा कृषि के लिए अन्य सुविधाएँ उपलब्ध कराये ताकि भविष्य में दुर्भिक्ष का सामना नहीं करना पड़े। सरकार को अपनी कमियाँ दूर करनी चाहिए, न कि अपने प्रशासन की कमियों की जनता के मस्तिष्क पर घोपना चाहिए।⁹

इस प्रकार दादाभाई नौरोजी ने भारत के देशवासियों विशेषतः शिक्षित भारतीयों की धक्कादारी को बनाये रखने तथा भविष्य के लिए और अधिक रूढ़ करने के लिए प्रशासन में भारतीयों के उचित प्रतिनिधित्व का सुभाव प्रस्तुत किया। उनका यह विरवास था कि भारतीयों को उनके देश के शासन में प्रतिनिधिमूलक कार्यों मिलने पर उनमें नैतिक होनता की भावना कम होगी। दादाभाई नौरोजी भारतीय समाज के निम्न एवम् पिछड़े हुए वर्गों को प्रतिनिध्यात्मक शासन के प्रति मुपुष्ट मानते हुए केवल शिक्षित भारतीयों के लिए ही प्रतिनिध्यात्मक व्यवस्था की माग प्रस्तुत कर रहे थे। सर चार्ल्स वुड के मुक्ताव पर भारतीयों का विधायी परिषदों में प्रतिनिधित्व उनकी दृष्टि से इस बात का साक्ष्य था कि पड़े-लिखे भारतीय शासन-कार्य में हाथ बटाने के लिए कितने उत्सुक हैं और ऐसी सुविधाओं का स्वागत करने के लिए कितने लालायित हैं। दादाभाई नौरोजी ब्रिटिश मसद् में भी भारतीयों का उचित प्रतिनिधित्व चाहते थे। उनका यह भी मुक्ताव था कि शहरी क्षेत्र के विधायक सरकार द्वारा मनोनीत न किये जाकर निर्वाचन के द्वारा चुने जाए। भारत के विभिन्न शहरों की निर्वाचन-क्षेत्रों में परिवर्तित कर दिया जाए ताकि भारत में ब्रिटिश शासन की जड़े मजबूत हो तथा जनता की स्वामोमक्ति में वृद्धि हो। वे भारत में शिक्षा की प्रगति से भी घर्षतुष्ट थे और चाहते थे कि भारत में अंग्रेजों द्वारा शिक्षा के क्षेत्र में किए गए कार्यों में निरन्तर प्रगति होती रहे और भारत राष्ट्रीय दृष्टि से ऊँचा उठने हुए ब्रिटिश शासन के प्रति मामार एवम् भक्ति प्रकट करता रहे। वे भारतीयों के प्रति शासन की ओर से पूर्ण मानवीय व्यवहार की अपेक्षा करते थे। वे चाहते थे कि भारतीयों की उपहास तथा प्रताड़ना का पात्र न समझा जाकर उनके साथ समानता का व्यवहार किया जाए। उनका यह अभिप्राय था कि ब्रिटिश शासन भारत में केवल ईमानदारी तथा निष्ठा से युक्त उच्च चरित्रवान् व्यक्तियों को भारत में भेजे ताकि उच्च नैतिकता एवम् बुद्धिमत्ता का जो प्रभाव अंग्रेजों ने भारतवासियों पर डाल रखा है वह बना रहे।¹⁰

टिप्पणियाँ

1. देखिये डो इण्डियन मेसज बिजनेस, भाग 2, (मनेस एण्ड कं, महाग, सिविल स्ट्रीट) पृ. 14-15
2. देखिये आर पी सतानी, दादाभाई गीरोजी डो थैट डीरिजमेन्ट ऑफ इण्डिया, (लन्दन, 1939) पृ. 96
3. देखिये स्पीचेस एण्ड राइटिंग ऑफ दादाभाई गीरोजी, (मनेस, महाग, 1911) पृ. 671
4. डो इण्डियन मेसज बिजनेस, भाग 2, पृ. 39-46, "इण्डिया मस्ट बि फ्री", जुलाई 1, 1900 को बेरुपपरतो (इंग्लैण्ड) में दिया गया सापण
5. देखिये दादाभाई गीरोजी, पाबर्टी एण्ड मन् बिडिस बल इन इण्डिया, (शोर्न गीरोजीन, लन्दन, 1901) पृ. 465
6. पाबर्टी एण्ड मन् बिडिस बल इन इण्डिया, पृ. 206-207
7. मुन्नीवाल लक्ष्मू भाई पारिष (अनु), एगेज, स्पीचेस, एन्ड्रेसेस एण्ड राइटिंग (आन इण्डियन वॉल-टिपण) ऑन डो आन्डरेसन दादाभाई गीरोजी (बेनगटन, 1887), पृ. 26
8. वही, पृ. 27-28
9. वही, पृ. 42-45
10. वही

फिरोज़शाह मेहता (1845-1915.)

फिरोज़शाह मेहता का जन्म 4 अगस्त 1845 को बम्बई के एक सम्पन्न परिवार में हुआ। एन्फिन्टन काल से उन्होंने स्नातक परीक्षा उत्तीर्ण की। अपनी प्रथम शैक्षणिक योग्यता के कारण उन्हें उच्च अध्ययन हेतु छात्रवृत्ति प्राप्त हुई। इसी मध्य उन्होंने एम. ए. परीक्षा पास की और वे कानून के अध्ययन के लिये इंग्लैण्ड गये। इंग्लैण्ड में फिरोज़शाह दादाभाई नौरोजी के सम्पर्क में आये। इंग्लैण्ड के उदारवादी चिन्तकों का उन पर प्रभाव पड़ा। वे पारम्भात्मक विचारधारा से प्रभावित हुये किन्तु साथ ही साथ उनमें स्वतन्त्रतावादी का भी विकास हुआ। अपनी कानून की शिक्षा पूर्ण कर स्वदेश लौटे और अल्प समय में ही एक अच्छे कानून विशेषज्ञ की ख्याति अर्जित की। उन्होंने सार्वजनिक कार्यों में रचि लेना प्रारम्भ कर दिया। उन्हें सरकार की ओर से न्यायिक पद पर नियुक्ति का प्रस्ताव प्राप्त हुआ, किन्तु सार्वजनिक कार्यों में रचि के कारण उन्होंने उसे स्वीकार नहीं किया। उन्हें सार्वजनिक जीवन की शिक्षा इंग्लैण्ड में ईस्ट इण्डिया एसोसिएशन से प्राप्त हुई। उन्होंने बम्बई-नगर-निगम के लिए सराहनीय काम किया जिसका ज्वलन्त प्रसार बम्बई-नगर-निगम के बाहर उनकी विमल प्रतिभा से पुष्ट होता है। वे बम्बई-विधानपरिषद् तथा केन्द्रीय विधान परिषद् के भी सदस्य रहे। 1888 का बम्बई म्युनिसिपल एक्ट उनके मुन्नाबों का ही प्रतिफल था।

फिरोज़शाह मेहता ने लाइव लिटन के बर्नाकुलर प्रेस अधिनियम का अत्यधिक विरोध किया। उन्होंने वाइसराय का ध्यान इस ओर आकषित किया कि वे प्रेस की स्वतन्त्रता को समाप्त न करें, अन्यथा सामन की उचित धारणा न होने में भारत की गतिशीलता के विकास का मार्ग अवरुद्ध हो जायेगा तथा सामन की लोकप्रियता भी घटेगी। इसी प्रकार ने इण्डियन सिविल सर्विस की परीक्षाएं भारत तथा इंग्लैण्ड में कराने के लिए तथा उनके भारतीयों की नियुक्ति के लिए भी उन्होंने निरन्तर प्रयास किया। फिरोज़शाह मेहता का विधिज्ञान एवं प्रशासनिक अनुभव उनके द्वारा बम्बई-नगर-निगम की 35 वर्ष लम्बी सदस्यताधि में और भी सुदृढ़ हो उठा। उन्हें 39 वर्ष की अल्प आयु में ही निगम का अध्यक्ष चुना गया और उसके बाद भी वे पुनः इस पद पर चुने गये। प्रिंस प्रोफ. वेन्स के बम्बई प्राध्यापन के समय बम्बई-नगर-निगम ने उन्हें पुनः अध्यक्ष बनाया। अपने नगर निगम के कार्य-काल के दौरान फिरोज़शाह मेहता ने निगम की स्वायत्तता को अक्षुण्ण रखा तथा सामन के अनधिकृत हस्तोप को समाप्त बनाये रखा। बम्बई-नगर-निगम में उन्होंने प्राथमिक शिक्षा, विधि-शास्त्र-विद्या, जन-निकास, जल-पूर्ति, पुनिस तथा अन्धों के निर्धारण एवं नगर के गौरीशरण के लिये प्रयत्न

कार्य किया। फिरोजशाह मेहता न एव विधायक के रूप में भी प्रसूतपूर्वकें मञ्जना प्राप्त की। वे 15 वर्ष तक बम्बई विधान परिषद के सदस्य रहे। 1894 में वे केन्द्रीय विधान परिषद के 3 वर्षों की अवधि के लिए सदस्य रहे। इस तीन वर्षों की अवधि में फिरोजशाह मेहता ने समयानुसार भागन की गहन नीतियों की तीव्र निन्दा की। उनकी बहनूना प्रभावोत्पादन थी। उन्होंने केन्द्रीय विधान-परिषद में वित्त, श्रृष्टि, मन्त्रमन्त्र रोग आयात, पुलिस विभाग, नैतिक व्यवस्था, विनिमय आदि की समस्याओं पर समय-समय पर अपने विचार प्रकट किये और अपने सर्वप्रधानिक कानून के उच्च ज्ञान द्वारा सबका हृदय जीत लिया किन्तु इस सदस्यता के दौरान उनका स्वास्थ्य निरन्तर गिरता गया और 1896 में मदन की सदस्यता में उन्होंने त्याग-पत्र दे दिया। कुछ समय बाद पुनः वे केन्द्रीय विधान परिषद के लिए मनोनीत किये गये। किन्तु अस्वस्थ होने के कारण पुनः 1900 में इस कार्य से त्याग-पत्र दे दिया। उनके रिक्त स्थान की पूर्ति गोपालकृष्ण गोखले ने की।

फिरोजशाह मेहता की प्रगति 1882 में इन्डियन (मिल) विधेयक-विरोध के समय विशेष रूप से हुई। उन्होंने इन्डियन-विधेयक की निष्पक्ष व्याख्या की दृष्टि में उचित नीति के रूप में स्वीकार किया, क्योंकि इस विधेयक में भारत के ब्रिटिश शासन के दृष्टिकोण में पहली बार भारतीय दृष्टिकोणों का अन्वेषण द्वारा अर्थों के मुक्तमै गुणों का अन्वेषण प्राप्त हुआ था। अर्थों तथा भारतीयों द्वारा इस विधेयक के विरोध में किया गया प्रचार फिरोजशाह मेहता की स्वीकार नहीं था, अतः उन्होंने इस विधेयक के समर्थन में अपनी आकांक्षा व्यक्त की। 28 अगस्त, 1883 को बम्बई की सार्वजनिक सभा में इन्डियन विधेयक के समर्थन में फिरोजशाह मेहता ने कहा कि जो शासन अपने उपनिवेशों पर शक्ति के बल पर शासन करना चाहता है वह अपने उद्देश्यों में सफल नहीं हो सकता। उन्होंने अपने वक्तव्य में इस अर्थ में स्पष्टन किया कि अर्थों में भारत की तलवार के बल पर जीता है। उनमें अनुसार अर्थों न बलवान तलवार के बल में भारत नहीं जीता किन्तु अपने नैतिक और भौतिक गुणों के द्वारा सफलतापूर्वक प्राप्त की एवं शक्ति के दुर्बल-प्रभावों में अपने शासन की बचाया। इस सन्दर्भ में उन्होंने तीन कारण प्रस्तुत किये जिनमें यह गिद्ध होता था कि तलवार के जोर में अर्थों भारत पर शासन नहीं कर सकते थे। प्रथम, दुर्बल यदि मेना के बल पर शासन करता तो यूरोप के विवादों में अपने के कारण वह दुर्बल के लिए आर्थिक भार बन सकता था। वृत्ति दुर्बल के द्वारा विवादों में अपने को प्रलय नहीं कर सकता था इस कारण वह भारत पर दमनात्मक शासन अधिन दिनों तक नहीं चला सकता था। द्वितीय, दुर्बल द्वारा शक्ति की नीति का पालन उसे भारत में विनाश अर्थों मेना तथा अर्थों प्रशासकों की निष्पत्ति के लिए बाध्य करेगा। तृतीय, दुर्बल मर्यादा में अर्थों की दृष्टिकोण से अर्थों की निष्पत्ति के लिए बाध्य करेगा। अर्थों द्वारा अपनायी गयी दमन की नीति उन्हें अपनी सेना तथा प्रशासन के सर्वे के लिए भारत क अधिकांश अधिकांश शोषण के लिए बाध्य करेगी। इसका प्रभाव भारत तथा दुर्बल के मध्य होने वाले अन्वेषण पर भी पड़ेगा जिसे दुर्बल कायदे नहीं पसन्द करेगा। फिरोजशाह मेहता के अनुसार पूर्वकल्पित कारणों में भारत में दमनात्मक नीति की अनुसरण

अधिक समय तक नहीं किया जा सकता। प्रत्येक इमर्जेंट को चाहिए कि रातों दिक्कतों की घोषणा का अनुसरण करते हुए भारत में न्याय, समानता, रंग, जाति, विश्वास प्रादि की असमानताओं से रहित शासन की स्थापना करे और इसी दृष्टिकोण से इन्वर्टे-विधेयक सफल बनाने का प्रयास करे। इस प्रकार किरोजशाह ने उपर्युक्त मन्त्रालय तर्कों द्वारा इन्वर्टे-विधेयक के समर्थन में दावावरण निर्मित किया। यद्यपि यह विधेयक स्वोत्पन्न नहीं हो सका, किन्तु इस विधेयक के समर्थन में किरोजशाह मेहता द्वारा दिया हुआ भाषण उनकी भारतव्यापी लोकप्रियता का कारण बन गया।

किरोजशाह मेहता ने केवल बम्बई-नगरनिगम, बम्बई विधान परिषद्, केन्द्रीय विधानपरिषद् को ही अपनी सेवाएँ अर्पित नहीं की किन्तु बम्बई-विश्वविद्यालय को भी अपने अनुभवों से लाभान्वित किया। बम्बई-विश्वविद्यालय से उनका सम्बन्ध क्रमशः एक फेलो, सैनेटर, मिटिक तथा कला-सहाय के तीन के रूप में रहा और इसकी चरम परिणति उनके बम्बई विश्वविद्यालय के उपकुलपति नियुक्त होने में हुई। उन्हें सम्मान में डाक्टर पदक लॉन्ग की उपाधि से सम्मानित किया गया। किरोजशाह मेहता ने भारत में उच्च शिक्षा के लिए निरन्तर कार्य किया और शासन को शिक्षा हेतु अधिक से अधिक व्यय करने के लिए बाध्य किया। किरोजशाह मेहता ने भारतीय राष्ट्रीय कांग्रेस की सदस्यता का प्रवेश के प्रारम्भिक दिनों में ही ग्रहण कर ली थी। 1885 में कांग्रेस के पहले अधिवेशन में भारतीय प्रशासन की कार्य-प्रणाली की जांच के लिए नियुक्त समिति में अश्रेष्ठों के साथ-साथ भारतीय सदस्यों की नियुक्ति का प्रस्ताव अनुमोदित किया। उन्होंने अश्रेष्ठों द्वारा शर्मा के हत्याकाण्ड का विरोध किया और उसे भारत से घटका रखने का मुकाम दिया। 1889 में पुनः बम्बई में होने वाले कांग्रेस-अधिवेशन में किरोजशाह मेहता की स्वायत्त-समिति का अध्यक्ष मनोनीत किया गया। उन्होंने अपने भाषण में कांग्रेस की राज्य शक्ति का पक्ष समर्थित किया। 1890 में वे कांग्रेस के वारकता-अधिवेशन के अध्यक्ष नियुक्त किये गये। कांग्रेस के मध्यस्थीय भाषण में उन्होंने कांग्रेस को भारतीय जनता का पूर्ण प्रतिनिधित्व करने वाली संस्था बनाया। उन्होंने कांग्रेस द्वारा संवैधानिक तरीकों से काम करने की नीति की मजहना की और उन व्यक्तियों का खण्डन किया जो कांग्रेस की सूझ-बूझ तथा प्रतिक्रिया करने वाली संस्था बनाते थे। उन्होंने विधान परिषदों में भारतीयों द्वारा बजट सम्बन्धी वादविवाद में भाग लेने के अधिकार का समर्थन किया। 1901 के बम्बई के अधिवेशन में पुनः स्वायत्त समिति के अध्यक्ष बने और 1905 में बनारस-अधिवेशन के अध्यक्ष चुने गये। 1909 में पुनः कांग्रेस की अध्यक्षता करने का निश्चय प्राप्त हुआ पर वे ऐसा न कर सके। वे कांग्रेस में उदारवादी दल के अध्यक्ष थे। उन्हें उपवासियों में बहुत विद्वत् की। उनके स्वभाव में हठता एवं दृढ़ता का प्रयोग था। वे अश्रेष्ठों की मजहनी एवं मजहना के वाक्य थे। अपनी दैनिक कार्य-प्रणाली में पारवार्थ मजहनी के चलते फिरने प्रतिनिधि थे। उनका मानवान, रहन-सहन, शौच-ध्यान सभी विदेशी दल का हॉने के कारण उपवासियों में उन्हें अपनी धारणाता का प्रमुख मध्य बनाया और उन्हें मना-बुरा कहा। किरोजशाह मेहता ने जब कांग्रेस में अध्यक्ष के बहने हुए प्रस्ताव को देखा तो वे हतप्रभ हो गये। उन्होंने अपनी कांग्रेस की सदस्यता के अन्तिम दिनों तक उपवासियों की स्वायत्त, स्वदेशी और दक्षिणार की नीति को समर्थन

बनाये का प्रयास किया। इनो कारण से उपवासियों को लोकप्रियता के बड़ने के साथ साथ फिरोजशाह मेहता की लोकप्रियता निर्रोहित होती चली गई। पश्चिम के मूलतः-प्रतिष्ठित से फिरोजशाह मेहता की धूमिल प्रगल्भता नहीं बड़ी जा सकती है। उन्होंने भारत में अपने बंधुओं को बनाये रखने के लिए अलक्षणात्मक तरीकों का प्रयास किया। कारण के नबोसित सदस्यों के प्रति उनका व्यवहार कभी एक हथकड़ी था। उनका उदाहरण उस पत्रों में मिलता है कि उन्होंने बंधुओं के सब से पहली बार दसियों सदस्यों के भारतीयों के बंधु के सदस्यों के बोलने के लिए उन्हें होने मोहनदास करमचन्द गांधी को यह कह कर कि इन बातों के लिए समय नहीं है स्टेज से उतरा दिया। उन्हीं की, आई ई, के सी आई ई की उपस्थिति प्राप्त चलान किया था जो कि अनेकों दासता को प्रतीक माना जाती रही थी।

फिरोजशाह मेहता की अन्य गतिविधियों में उनके द्वारा स्थापित अंग्रेजी दैनिक की बीजे प्रिन्सिपल (1911) मद्रास-प्रदेश के उदाहरण का लोकप्रिय दैनिक बन था। 1911 में उन्होंने मद्रास लोक दलितों की स्थापना में सहयोग दिया। 1915 में वे बीजे का प्रतिवेदन प्रबन्ध में चुनावों चाहते थे किन्तु मद्रास प्रिन्सिपल के पहले ही उनकी योजना-सोला समाप्त हो गई।

फिरोजशाह मेहता का राजनीतिक विचार

फिरोजशाह मेहता उच्चि प्रायणों की शक्ति का प्रयोग के। उनके इन विचारों ने उन्हें भारत में अनेकों के जीवन को ईश्वरीय विचारों के रूप में स्वीकार करने के लिए प्रेरित किया। उनके विचारों में उदारवाद एक महत्त्वपूर्ण का समिपण विद्यमान था। वे भारत में स्वशासन के तमिन् विकास के प्रयासों में। उदारवाद के प्रभाव में के स्वतन्त्रता एक अधिकारों के समर्थन के। उनका विचार निरुत्सुकता के घोर विरोधी थे। उनके स्वतन्त्रता-प्रेम का उदाहरण प्रेम की स्वतन्त्रता सम्बन्धी उनके विचारों से परिलक्षित होता है। 19 मार्च 1878 को उन्होंने बर्तमान प्रेम-प्रतिष्ठित के मद्रास में टाइम्स का एक इतिहास के नाम पत्र में यह स्पष्ट किया कि हमन का प्रयोग उत्कृष्ट प्रकृति में वृद्धि करता है। यदि बर्तमान प्रेम का कार्य शासन को अनुत्सुकता की दिशाई देना है तो यह अनुत्सुकता के नियमन एवं प्रतिकारण द्वारा भी बना यह स्वतन्त्रता है। प्रेम की स्वतन्त्रता का हमन भारत में स्वतन्त्रता के विकास को प्रवृत्त कर देगा। इससे शासन की सत्ता के एक महत्त्वपूर्ण साधन से वंचित रहना पहला घोर उसे जन प्रतिष्ठित की सही जानकारी नहीं प्राप्त हो सकेगी। यदि प्रेम की स्वतन्त्रता का हमन किसी व्याप्त विरोध को बनाने में प्रयुक्त किया जाता है तो यह उत्तम नीति नहीं होगी। इसका कारण होगा किसी उत्तमते उदाहरण से भी गण का उत्तम बन्धु बरना घोर परिणाम एक विफल के रूप में होता। उन्होंने भारत सरकार की मांगह किया कि वह ऐसी किसी भी नीति का अनुसरण नहीं करे। वे निर्वाचन के अधिकार के समर्थक थे घोर हम कारण से उन्होंने मसदात्मक पद्धति का अनुमोदन किया। वे कार्यपालिका को व्यवस्थापिका के प्रति उत्तरदायी बनाने की व्यवस्था का अनुमोदन करते थे। फिरोजशाह मेहता सुधारों के पथशीरी थे। उनका यह एक राजनीतिक विश्वास रहा कि अंग्रेज राजनेता भारत में स्वशासन स्वीकृत करें। वे भारत के अनेकों शासन को

परोपकारी पक्ष के समर्थक है। उन्हें पेट-डिपेंडें के नाम भारत के राजनीतिक सम्बन्धों पर विरोध साम्ना का दौर के ऐसे ईश्वरीय बरदान के रूप में स्वीकार करने दे। उनका यह एक विरोध रहा कि अंग्रेजी शासन के समुत्तम भारत पूर्ण राष्ट्रत्व को प्राप्त करेगा तथा भारत में स्वायत्तता को स्थापना होगी। वे विरोध करते थे कि बिना दिन स्वयं करके भारत को राष्ट्रीय भावों को स्वीकार करें। वे अंग्रेजों के दरम्यान में मानव के राजनीतिक शिष्टता का मार्ग ढूँढ़ रहे थे। उनका विश्वास था कि भारत साम्यपूर्ण तरीकों से वैश्वानिक पद्धति का अनुसरण करके ही अपने राजनीतिक सत्य को प्राप्त कर सकता है। वे इतिहास तथा भारत के सम्बन्धों में विच्छेद स्वीकार नहीं करते थे और न वे इसकी इच्छा कर सकते थे कि भारत ब्रिटेन से सम्बन्ध-विच्छेद कर भी सकता है। वे हिता ही राजनीति के विरोधी थे तथा अंग्रेजों के व्यापक तथा उदार स्वभाव को प्रभावित करने में विश्वास करते थे ताकि अंग्रेजों का हृदय तथा मन परिवर्तित हो सके। क्रिजोगाह नेहता इस कार्य के निम्न इतराक्ष में अवगत बनाने का कार्यक्रम चाहते थे ताकि भारत ही सम्बन्धों के सम्बन्ध में सहानुभूतिपूर्ण रवैया प्रस्तुत कर सके।

क्रिजोगाह नेहता ने पश्चिमी-राष्ट्रवादी विचारों को मुले रूप में प्रकट नहीं किया था, किन्तु उनके विचारों में राष्ट्रीयता की इसी भावना सभी क्रमों कुशल ही उठती थी। उन्होंने अंग्रेज इतिहासकारों के इस दावे का खण्डन किया था कि अंग्रेजों ने भारत शक्ति के रूप पर जीता था। लेकिन वे अंग्रेजी शासन से विरोध मोन लेकर जन-शासक से प्रकट करते थे। इनलिने अंग्रेजों के शक्ति द्वारा भारत विजय का सम्बन्ध करने हुए भी उनकी ध्यान में उन्होंने इस विषय का श्रेय अंग्रेजों को व्यापकता, न्यायवादिता एवं बुद्धिमत्ता को दिया। यदि क्रिजोगाह नेहता के स्थान पर कोई उग्रवादी विचारक होता तो वह उग्रवादी अंग्रेजों के इतराक्ष - शून्यता तथा इच्छा को उनकी भारत विजय का कारण मानता। इसमें दोष केवल क्रिजोगाह नेहता के विचारों का ही नहीं है बल्कि उनके समान उन समस्त उग्रवादी कार्यकर्तों का है जो अंग्रेजों को इस पर भारतीय स्वशासन की मांग को प्राधान्य करते थे।

क्रिजोगाह नेहता अपने राजनीतिक विचारों में राजनीति मुन ईश्वरता को ध्यान करने में विन्यास नहीं करते थे। वे राजनीतिक शक्ति का आधार नैतिकता पर ही समस्थित करने से नैतिक राजनीतिक नैतिकता का ज्ञान स्वयं इंग्लैंड के लिए सभी पात्रक सिद्ध ही सकता था। उनका विश्वास यह था कि इंग्लैंड भारत में अंग्रेजी नीति का पालन न करे। क्रिजोगाह स्थानीय स्वशासन को स्वायत्तता के परमवर्ती थे। वे निरिच्छत मोन एक सरकार के सम्पूर्ण को स्वीकार करते थे किन्तु उन्मने प्रशिक्ष नहीं। वे स्थानीय स्वशासन में चुने हुए जन प्रतिनिधियों के प्रभाव को बढ़ाना चाहते थे ताकि इन दिग्गमों द्वारा विनिश्चयों को अधिक सीमात्मक बनाना जा सके। राजनीतिक विचारक्रम को शक्ति के क्रिजोगाह नेहता भारतीय जनता के प्रबुद्ध एवं बुजुर्ग पक्ष का प्रतिनिधित्व करने थे। सामान्य जनता के विचारों एवं उनकी भावनात्मक परिस्थितियों का उन्हें बोध नहीं था। भारत को सामान्य जनता के जीवन-शुद्ध के वे समर्थक ही रहे। स्वशासी सम्बन्धों में विरोधों के प्रतिनिधित्व का विरोध

क्रिजोगाह नेहता ने विरोधी को अर्थ न्यायिक के सम्बन्ध में इन में अंग्रेजी

दिये जाने अथवा धुने जाने का विरोध किया था। जून 21, 1906 को बम्बई नगर-निगम की बैठक में बोलते हुए उन्होंने कहा कि स्त्रियों का स्थान घर पर है, घर के बाहर नहीं। उनके अनुसार यह पुरुषों का स्त्रियों से अधिक उच्च होना अथवा स्त्रियों के पुरुषों से अधिक श्रेष्ठ होने की बात नहीं है बल्कि वास्तविकता यह है कि मानवीय जीवन का मूल निर्वेशक सिद्धान्त भ्रम न विभाजन है। कार्य के विभाजन से समय तथा धन दोनों का सदुपयोग होता है। स्त्रियों में कुछ विशिष्टताएँ एवम् क्षमताएँ ऐसी हैं जिनका प्रयोग वे निश्चित दिशा में ही कर सकती हैं, ठीक उसी प्रकार से जिस प्रकार से पुरुष अपनी योग्यताओं को अपने अनुकूल क्षेत्रों में ही प्रयुक्त करते हैं। अतः मूल समस्या पुरुषों तथा स्त्रियों की उच्चता अथवा हीनता, क्षमता तथा अक्षमता, की नहीं है, मुख्य बात यह है कि क्या स्त्रियों को पुरुषों के कार्यक्षेत्र का उल्लंघन करना चाहिए अथवा अपनी गतिविधियों के क्षेत्र तक ही अपने आपको सीमित रखना चाहिए। कुछ मामलों में स्त्रियाँ पुरुषों से अधिक योग्य एवम् प्रतिष्ठित पायी जाती हैं। पुरुषों तथा स्त्रियों के कार्य सर्वथा भिन्न हैं। मानवीय प्रकृति, मानवीय जीवन तथा मानवीय कार्यविधियों के अनुरूप ही है कि भ्रम-विभाजन को स्वीकार किया जाय। क्या स्त्रियों के नगर-निगम में उपस्थित होने से स्त्रियों के प्रति ध्यान नहीं बढ़ेगा? स्त्रियों की उपस्थिति में क्या पापंद अपने आपको निगम के कार्य में पूर्ण एकाग्रता से लगा पायेंगे? जो पापंद अधिक बोलते हैं उन्हें स्त्रियों की सहायता दी जाती है। यदि स्त्रियाँ निगम की सदस्य बन गयीं तो फिर उनके बोलने की सीमा नहीं रहेगी और निगम में समय के सदुपयोग का जो कार्य किया जाता है वह समाप्त हो जायेगा। अतः प्रकृति की निर्माण योजना को ध्यान में रखते हुए पुरुषों तथा स्त्रियों को अपनी क्षमताओं तथा विशिष्टताओं के अनुरूप पृथक्-पृथक् कार्य करना चाहिए। स्त्रियों को घर में रह कर अपना कार्य सम्हालना चाहिए तथा पुरुषों को घर के बाहर का कार्य करना चाहिए। फिरोजशाह मेहता के उपर्युक्त विचार उनकी हठिवादिता के परिचायक हैं। एक और स्त्रियों के समान अधिकारों की बात हो रही थी तो दूसरी ओर इस प्रकार की सजुचित मनोवृत्ति का उदाहरण मिल रहा था। महात्मा गांधी ने अपने अग्रहयोग आन्दोलन में स्त्रियों की सत्याग्रह करने के लिए प्रेरित कर उन्हें देश की स्वतंत्रता के लिए पुरुषों के साथ कंधे से कंधा मिलाकर लड़ने के लिए जागृत किया किन्तु फिरोजशाह मेहता से और अधिक क्या आकांक्षा हो सकती थी।⁵

फिरोजशाह मेहता तथा स्थानीय स्वशासन

बम्बई नगरपालिका प्रशासन के सम्बन्ध में फिरोजशाह मेहता के विचार अत्यन्त महत्वपूर्ण माने गये हैं। उनके विचारों को 1872 के अधिनियम में स्वीकृत कर सम्मिलित किया गया था। उनके अनुसार जस्टिसेज की बेंच को करदाताओं द्वारा समय-समय पर चुना जाना आवश्यक था, ताकि उनके माध्यम से एक परामर्शदात्री टाउन कौंसिल चुनी जा सके। यह कौंसिल सरकार द्वारा नियुक्त एक उत्तरदायी निष्पादन अधिकारी के अधीन हो। बेंच के द्वारा एक लेखा नियंत्रक की नियुक्ति की जाय जो नगरपालिका कमिश्नर को नियंत्रण में रहे। फिरोजशाह मेहता की यह दृष्टि धारणा थी कि पूर्वार्थ में स्थानीय स्वशासन सस्थाएँ उतनी ही पुरानी थी जितनी पूर्वार्थ प्रदेश। उनके अनुसार स्थानीय स्वशासन की सस्थाओं में स्वतंत्र प्रतिनिधित्व का श्री गणेश ही समस्या का समाधान था,

वे यह मानते थे कि भारत के इतिहास में अज्ञानता प्रथम प्रजातीयता सम्बन्धी कोई ऐसी कमी नहीं रही जिसके कारण वे प्रतिनिधि सत्सामों का उदयोपगम करने में अक्षम माने जायें। आमीर तमुदानों में प्राचीन समय से स्वराज्यी सत्सामों का प्रचलन रहा था। इन सत्सामों ने इतना दक्षतापूर्वक कार्य किया कि अब यह कहना हास्यास्पद लगता है की भारतवासियों के लिए प्रतिनिधि सत्सामों विदेशी हैं। भारत के प्राचीन इतिहास में शासकीय सत्सामों का स्वराज्यी सत्सामों के साथ इतना गहन गंठा हुआ था जितना शक्य हो किन्हीं और देश में रहा होगा। यह कहना सर्वथा अनुचित है कि भारत में मॉर्न-बाय सरकार हो रही है और जनता में स्वराज्य के प्रति किन्हीं भी प्रकार की उत्सुकता नहीं रही। सिरोजगाह नेहता ने यह ठकं बम्बई में स्थानीय स्वशासन सत्सामों को व्यापक प्रतिनिधित्व के आधार पर पुनर्गठित करने के लिए व्यक्त किने थे। यद्यपि सिरोजगाह नेहता जैसे नदारवादों का सों विचारक के उद्भूत विचारों को तत्कालीन ईस्ट इण्डिया एसोसिएशन के पदाधिकारियों ने इतना उच्च माना कि उनके प्रस्ताव को मुद्दियों तथा अनुसुक्त कारण देकर एनोसिएशन को कार्यवाही से उनके वक्तव्य को निवारण दिया गया, किन्तु सिरोजगाह का उत्साह कम नहीं हुआ। अन्त में उनके प्रस्ताव का यह परिणाम हुआ कि भारत सरकार ने बम्बई नगरपालिका को पंद्रह लाख का अनुदान स्वीकृत किया और 1872 में एक विधेयक पारित करके नीम्न प्रतिनिधित्व के आधार पर सदस्यता का निर्धारण किया गया, किन्तु सिरोजगाह इसके संतुष्ट नहीं हुए।¹⁶

साई रिपन के शासनकाल में बम्बई प्रेसीडेंसी एसोसिएशन ने उनका समितन्दन किया और बम्बई नगरपालिका के सविधान सम्बन्धी मूल प्रस्ताव को रिपन के शासनकाल में उठाया गया। सिरोजगाह का इस सम्बन्ध में विचार था की बम्बई नगरपालिका में सर्वोच्च सरकारी सदस्यों की संख्या कम की जाय और उनके स्थान पर निर्वाचित जन प्रतिनिधियों का अनुदान बढ़ाया जाय। वे चाहते थे कि स्वतंत्र मताधिकार के आधार पर यह कार्य किया जाये ताकि मन्चे प्रयोग में पूर्ण प्रतिनिध्यात्मक स्थानीय स्वशासन का बम्बई वासियों को प्रथम प्राप्त हो सक। सिरोजगाह के सुझावों के परिणामस्वरूप एक सविधि का गठन हुआ और सरकार ने स्वयं सिरोजगाह को इनका मन्थन निवृत्त किया। यह समिति 1888 के नगरपालिका अधिनियम को सहायित करने के लिए बनाया गया थी। सिरोजगाह ने साई रिपन जैसे भारत में स्थानीय स्वशासन के प्रोत्साहन के कार्यकाल में वृद्धि की मांग के आन्दोलन का भी अनुपम किया। सिरोजगाह नेहता का यह विचार था कि रिपन जैसे वायसराय के कार्यों को देखते हुए ऐसा लगता है कि सविधि में निम्न के समान ही और कोई वायसराय या उनके और यह रिपन जैसे उदार तथा निष्ठावान वायसराय के कार्यों पर पानी फेर दे। इन दृष्टि से वे रिपन के कार्यकाल में वृद्धि चाहते थे ताकि स्थानीय स्वशासन की प्रगति को और भी अधिक प्रोत्साहन देने में रिपन का और अधिक महत्त्व प्राप्त हो सके। सिरोजगाह का यह निष्कर्ष मजबूत था कि नौदरशासकीय जनता के कार्यों का प्रशासन आयोगीयता की भावना में अधिक समय तक नहीं कर सकती। उनके अनुसार मन्चे सम्बन्ध तक प्रशासिकात्मक में उसे एवं भारतीयों के शासनकार्य में सहयोग की संज्ञा करना और उन्हें सहयोग देने के लिए आदेशित करना सर्वथा अनुचित सिद्धाई देता है। सिरोजगाह ने प्रशासिकात्मक के द्वारा जन-प्रतिनिधित्व को उत्साह को स्वशासन की दृष्टि में अक्षम प्रदर्श

बतलाया। वे इस नौकरशाही के बढ़ते हुए प्रभाव को सीमित कर सच्चे षष्ठी के प्रशासनिक विवेकपूर्णकरण स्थापित करना चाहते थे।¹⁷ फिरोजशाह मेहता ने बम्बई नगरपालिका के अध्यक्ष की हैसियत से साईं रिपन को नगरपालिका-सदनो का शिलान्यास करने के लिए बम्बई आमंत्रित किया तथा 19 दिसम्बर 1884 को लिये गये अपने निमन्त्रण पत्र में साईं रिपन को भारत में स्थानीय स्वशासन के सिद्धान्तों के सच्चे विकास का अधिष्ठाता माना।¹⁸

1889 के कांग्रेस के अखण्ड-अधिवेशन के अध्यक्ष के रूप में फिरोजशाह मेहता का ध्यान, कांग्रेस के उदारवादी सेमे की दृष्टि से कम महत्वपूर्ण नहीं था। फिरोजशाह मेहता ने भारत के राष्ट्रीय आन्दोलन में पारसियों के योगदान को प्रामाण्य प्रचार द्वारा कम करने वालों के विरुद्ध यह कहा कि भारत का पारसी उतना ही अछूता व सच्चा पारसी है जितना एक सच्चा मुसलमान अथवा एक सच्चा हिन्दू और यह प्रपत्ती जन्मभूमि के प्रति उतना ही लगाव रखता है और अन्न भूमिपुत्रों के प्रति उतना ही स्नेहमय व्यवहार रखता है जितना कोई अन्य रख सकता है। एक सामान्य शासन के अन्तर्गत पारस्परिक सम्बद्धता का पारसियों को उतना ही ज्ञान है जितना की अन्य किसी को हो सकता है।

फिरोजशाह ने अपने अध्यक्षीय भाषण में उन विचारकों की भर्त्सना की जो भारत में प्रतिनिधि सभाओं की स्थापना स्थापना की मांग को इंग्लैण्ड के सुदियों के प्रयासों के समक्ष समयावधि की दृष्टि से उचित नहीं मानते थे। फिरोजशाह के अनुसार प्रतिनिधि सभाओं की मांग भारत के इतिहास के परिप्रेक्ष्य में होनी चाहिए और वह किसी क्रान्ति-कारों परिवेश में नहीं होनी चाहिए। भारतीयों द्वारा अपने अधिकारों तथा अपने विवेकाधिकारों का जो ज्ञान शिक्षा के माध्यम से अर्जित किया गया है उसी अर्थ में भारतीयों ने प्रतिनिधि सभाओं की मांग सामने रखी है। उन्होंने परोपजीवी नौकरशाही का उपहास करते हुए यह कहा कि भारतीयों के हितों को केवल जनप्रतिनिधियों के माध्यम से ही सुरक्षित किया जा सकता है, न कि प्रशासनिक सेवाओं के माध्यम से और उन्होंने अत्यन्त धोखेवादी ढाँची में यह व्यक्त किया कि भारतीयों ने सीमित शिक्षा और प्रजातीय एवम् धार्मिक मनोमालिन्य के होते हुए भी यह सिद्ध कर दिया है कि उनके प्रतिनिधियों की अल्पसंख्या अपने देशवासियों की आवश्यकताओं एवम् भावनाओं का सही प्रतिनिधित्व कर सकती है, जबकि उनसे भी कम संख्या वाले सशक्त जिला अधिकारों, जिनका भारतीय भाषाओं का ज्ञान प्राप्त के होना परिचारकों के अर्थजी भाषा के ज्ञान के समान होता है, ऐसा नहीं कर सकते।¹⁹

फिरोजशाह मेहता ने अपने अध्यक्षीय भाषण में व्यवस्थापिका परिषदों के सुधार सम्बन्धी आन्दोलन का समर्थन करते हुए भारत में प्रतिनिधि सभाओं के विस्तार की कामना की। उनके अनुसार सर हेनरी मेन तथा मिस्टर एनस्टे जैसे महान् विद्वानों ने भारत में स्वशासन की परम्परा को अत्यन्त प्राचीन माना था। उनके शब्दों में भारत के लोक-तांत्रिक शासन के प्रकारों की कमी कमी भी नहीं रही, किन्तु परिस्थितियों ने भारतीयों को इस प्रतिभा को महत्वपूर्ण राजनीतिक कार्यों की ओर अग्रसर नहीं होने दिया। फिरोजशाह ने भारतीय राष्ट्रीय कांग्रेस को भारतीय जनमानस का स्थापक प्रतिनिधित्व करने वाली संस्था सिद्ध किया। उन्होंने अंग्ल संस्कृति तथा अंग्ल सभ्यता के प्रति अपनी पूर्ण

निष्ठा व्यक्त करते हुए अपेक्षित राजनेताओं से भारत में भी प्रतिनिधि सस्याओं के विकास की कामना की।¹⁰

फरवरी 1892 में फिरोजशाह मेहता बम्बई प्रान्तीय कांग्रेस के पूना सम्मेलन के अध्यक्ष चुने गये। उन्होंने अपने अध्यक्षीय भाषण में भारत में व्यवस्थापिका संघाओं के विस्तार की प्रसन्नता व्यक्त की। इन विचारों का पुरजोर विरोध किया जिसमें राजनीतिक स्वतन्त्रता प्राप्ति के पहले भारतीयों के सामाजिक एवं नैतिक सुधार तथा भारत में प्रतिनिधि सस्याओं की मांग की प्रकृति व निष्पत्ति के विरुद्ध बतलाया गया था। फिरोजशाह मेहता ने यह स्वीकार किया कि जब तक भारत के सिद्धे हुए वर्ग व लोगों की प्रतिनिधित्व नहीं मिलता, तब तक प्रतिनिधित्व का कार्य पूर्ण नहीं माना जा सकता। स्वतन्त्रता समान रूप से सभी वर्गों की मिलनी चाहिए। किन्तु इसका यह अर्थ नहीं है कि हम अल्पसंख्यकों तथा अल्पसंख्यकों के अधिकारों को पूर्णतया स्वीकार न करन तब किसी प्रकार का कोई भी कार्य न करे और अल्पसंख्यकों के विकास को प्रवर्द्ध करदें।¹¹

फिरोजशाह मेहता ने अहमदाबाद में नवम्बर 1893 को आयोजित प्रान्तीय सम्मेलन में व्यावसायिकों को कार्यपालिका से पृथक्करण की समस्या पर स्मरण पत्र प्रस्तुत करते हुए कहा कि कार्यपालिका तथा न्यायपालिका का एक ही हाथ में केन्द्रीकरण दोषपूर्ण व्यवस्था का परिचायक है। गाँवों में तथा कस्बों में प्रतिनिधि जनता की राजस्व तथा न्यायिक अधिकारों के एक ही हाथों में एकीकरण के कारण अनेक कठिनाइयाँ उत्पन्न होती हैं। कानून तोड़ने वाले अपराधियों को इतनी मुनोषित नहीं माननी पड़ती, जिनकी इस बुद्धव्यवस्था के अन्तर्गत ईमानदार जनता को नमक, पकौम, पाठकारी, गायन तथा सू-राजस्व अधिकारियों के अन्तर्गत माननी पड़ती है। इन कानूनों को अमान्य करने तथा इनके आधार पर दण्डित करने का कार्य एक ही व्यक्ति के हाथों में होने से सत्ता का दुरुपयोग अवश्यम्भावी है। जनता को दोहरी मार का भिन्न होना पड़ता है और निरपराधी दोषी ठहराने आते हैं। कार्यपालिका में सम्बन्धित अधिकारी इस दोषपूर्ण व्यवस्था के विरुद्ध कोई सुझाव नहीं देना चाहते क्योंकि जिनकी अधिकारों का प्रयोग वे इस व्यवस्था के तहत कर रहे हैं, उनमें कमी आ जायेगी। नौकर-शाही के प्राथकपूर्ण कामन को नोमित करने का यही उपाय है कि उचित प्रशासनिक सुधारों के माध्यम से कार्यपालिका तथा न्यायपालिका का विभाजन कर दिया जाये। फिरोजशाह मेहता के उपर्युक्त विचार प्रशासनिक सुधारों की दृष्टि में अत्यन्त महत्वपूर्ण थे फिर भी सरकार ने इस पर ध्यान नहीं दिया। यह कार्य भारत की स्वतन्त्रता प्राप्ति के पश्चात् ही संविधान के नीति-निर्देशक तत्वों द्वारा प्रेरित किया गया। इस प्रकार फिरोजशाह मेहता के प्रशासनिक सुधार माबन्धि विचार अपने समय में बहुत आगे थे। उन्होंने स्थानीय स्वशासन तथा सामान्य प्रशासन के सम्बन्ध में अपने मौखिक विचारों का पत्रिका द्वारा भारतीय राष्ट्रीय परिषद का अपने कुशाघ बुद्धिपुक्त मुन्दाओं से मार्ग प्रदर्शित किया।¹²

सर होमी मोदी ने फिरोजशाह मेहता के जीवन परिचय के अपने विरुद्ध अध्यक्षता के समापन में निष्ठा है कि फिरोजशाह मेहता ने बहुत कम उम्र में परिचित चिन्तन प्रस्तुत किया था। उन्होंने सिन्हा की मनसराया पर भी विचार व्यक्त किये थे इस क्षण

का प्रमाण है। पच्चीस वर्ष की प्रत्य भाग्य में ही उन्होंने नगरपालिका प्रशासन के सम्बन्ध में जो मौलिक सुधारों की योजना प्रस्तुत की वह उनके अनुपम योगदान की प्रतीक है। उन्होंने भारतीय प्रशासनिक सेवा के सम्बन्ध में जो सुधारों की योजना प्रस्तुत की तथा भारत की दलीय राजनीति के सम्बन्ध में जो विचार व्यक्त किये वे भावी भारतीय पीढ़ी के लिए पथ-प्रदर्शक रहे हैं। एक दृष्टि से वे अपनी पीढ़ी के चिन्तन से बहुत आगे थे। उनके चिन्तन की प्रखरता, उनका क्रोधी स्वभाव तथा दबंग व्यक्तित्व उनके द्वारा देश के कई मूर्खान्य राजनेताओं से वैचारिक एवम् व्यक्तिगत संपर्क का कारण बन गया था।¹³

□□

टिप्पणियाँ

- 1 एच. पी. मोदी, सर किरोजसाह मेहता, ए पोलिटिकल बायोग्रेफी, पृ. 18
- 2 नटवान, किरोजसाह मेहता - ए स्पेश ऑफ हिज लाइफ एण्ड कैरियर, पृ. 34
3. एपीजेम एण्ड राइटिंग ऑफ सर किरोजसाह मेहता, पृ. 813
- 4 सी. बाई. विन्तायणी (सं), एपीजेम एण्ड राइटिंग ऑफ श्री मोनरेबल सर किरोजसाह एम. मेहता, पृ. 139-40
- 5 राम अनपब्लिशड एण्ड सेटर एपीजेम एण्ड राइटिंग ऑफ श्री मोनरेबल सर किरोजसाह मेहता, (बॉम्बेसियल प्रेस, बम्बई, 1918) पृ. 182-183
- 6 देगिने एच. पी. मोदी, सर किरोजसाह मेहता - ए पोलिटिकल बायोग्रेफी, चप्ट I, पृ. 64-75
- 7 वही, पृ. 144-148
- 8 वही, पृ. 158
- 9 वही, पृ. 252-255
10. वही, पृ. 256-259
11. वही, पृ. 280-281
- 12 वही, पृ. 269-298
- 13 वही, चप्ट II, पृ. 681

□□

सुरेन्द्रनाथ बनर्जी (1843-1925)

सुरेन्द्रनाथ बनर्जी का जन्म कलकत्ता में हुआ था। उनके पिता डाक्टर थे। उन्होंने प्रेरणा से वे न्यायिक होने के पक्ष में पाईं० सी० एन० की परीक्षा की तैयारी के निचे नन्दन गे। पाईं० सी० एन० की परीक्षा में प्रथम उत्तीर्ण होने के कारण उन्हें 1871 में लिनन (इंग्लैंड) में सराफक इन्फेन्सियल के रूप में नियुक्त किया गया। सिन्धु इन्डियन नौकरशाही के कार्योमें के प्रति नेहरू के रुचि ने उन्हें चैत से नौकरी नहीं करने दी। उनके विरुद्ध धुं के आरोप लगाकर उन्हें नौकरी से अवरन्धित कर दिया गया। वे अपने पक्ष की पेशवा करने इच्छित भी गये, सिन्धु इनको अनुमति न मिली। ईश्वरचन्द्र विद्यासागर ने उन्हें बरेली के प्राध्यापक के रूप में कार्य करने के लिए अपने मैट्रोपोलिटन इन्स्टीट्यूट में नियुक्त किया। 26 जुलाई, 1876 को सुरेन्द्रनाथ बनर्जी, भारत लीज बोर्ड तथा सिन्धुनाथ शर्मा ने मिलकर बनारस में "इण्डियन एसोसिएशन" की स्थापना की। इस संस्था ने न केवल भारतीय राष्ट्रीय कांग्रेस को ही प्रेरणा दी, बल्कि कांग्रेस को भारी सफलता के लिए पथ-निर्देश भी दिया। सुरेन्द्रनाथ बनर्जी के नेतृत्व ने इस संस्था को भारत-भराने सफल का बना दिया। इण्डियन एसोसिएशन के मूल निम्नलिखित थे -

1. भारत में साहसिक की सफल प्रतिष्ठा के लिए कार्य करना।
2. भारतीय जातिनों एवं अन्तर्गत की सनातन राजनीतिक हितों एवं तथ्यों के आधार पर एकीकृत करना।
3. हिन्दुओं एवं मुसलमानों के मध्य वैश्वीय सम्बन्ध की प्रोत्साहित करना।
4. सांस्कृतिक आन्दोलन में जन समुदाय को सम्मिलित करना।

सुरेन्द्रनाथ बनर्जी ने राजनीतिक आन्दोलन की प्रेरणा इतनी के देकरके न्यायिकी के जन्म से प्रारम्भ की थी। वे न्यायिकी को अपना "राजनीतिक गुरु" मानने लगे थे। इण्डियन एसोसिएशन को भी उन्होंने न्यायिकी के विचारों के अनुसरण करने का प्रयास किया। सिन्धु इस कार्य में एक अन्तर प्रदान था कि उनके कार्यक्रम में न्यायिकी के सनातन शिक्षणक प्रतिबन्धित नहीं थे। बनर्जी का यह विश्वास था कि भारत में क्रांतिकारी आन्दोलन सफल नहीं हो सकेगा। इस विश्वास ने उन्हें भारत में नैतिक आन्दोलन प्रारम्भ करने के लिए प्रेरित किया।

मैट्रोपोलिटन इन्स्टीट्यूट से प्रभाव होकर उन्होंने कुछ समय तक श्री लॉर्ड कालेज में प्राध्यापक के रूप में कार्य किया। उनके परभाव के एक फल के सफलित हो गये। उनके विवेक में एक फल तिल कालेज में परिवर्तित हो गया और नये नये बड़े संस्था बनकर ही सनातन संस्थाओं में मिली जाने लगे। उन्होंने सिल कालेज के लिए

शासकीय महायत्ना स्वीकार नहीं की और इस कारण से उसे सरकारी हस्तक्षेप से दूर रखा रहे। 1904 में उन्होंने रिपन कालेज एफ ट्रस्ट को गौर दिया और वे 1912 तक वहाँ अध्यापन कार्य करते रहे। फरवरी 1913 में इम्पीरियल लेजिस्लेटिव काउन्सिल में निर्वाचित होने के कारण उन्हें अध्यापन-कार्य छोड़ना पड़ा। अध्यापन-कार्य के प्रति अपनी आसक्त्या ए नेशन इन मेरिथ में उन्होंने यह उद्गार प्रकट किया।

“राजनीतिक कार्य यद्यपि अत्यधिक उपयोगी होते हुए भी प्रत्याधिक रूप में कारणभंगुर है। नीतिक कार्य स्वयं में स्थायी उपयोगिता का तत्त्व लिए हुए है। एक सिद्धांत का साम्राज्य तथा विद्यमान रहने वाला साम्राज्य है जो कि भविष्य तक विस्तृत है। सिद्धांत भविष्य के स्वामी है। मैं अपना निर्याद अग्रिम सम्मानप्रद कार्य छोष ही नहीं सकता।”³

इंडियन एसोसिएशन की स्थापना में सुरेन्द्रनाथ बनर्जी ने अपना सवस्व लगा दिया। जिस दिन इसकी स्थापना हुई उसी दिन प्रातःकाल बनर्जी ने एक मात्र पुत्र का निधन हो चुका था। देश सेवा के कार्य में अपने अत्यंत व्यस्त रहने के कारण बनर्जी ने इस संस्था को पाने कहा था। इस संस्था के एक वर्ष के कार्यकाल में ही भारतीयों को, जो कि भिन्न-भिन्न विचारों, प्रदेशों एवं समुदायों के थे, एक समाज राजनीतिक कार्य के मंच पर ला पड़ा गया। इसी मध्य ब्रिटिश सरकार ने इंडियन सिविल सर्विस परीक्षा में प्रवेशार्थियों की आयु सीमा 20 से घटाकर 19 वर्ष कर दी थी ताकि भारतीय अभ्यर्थियों को प्रविष्ट होने का अवसर म प्राप्त हो सके। किन्तु इंडियन एसोसिएशन ने एक राष्ट्रध्यायी फ्रांस्डोलन पाला का संकल्प लिया। कलकत्ता में विरोध स्वरूप एक विशाल सार्वजनिक सभा 24 मार्च, 1877 को आयोजित की गयी।⁴ बनर्जी को समस्त भारत का दौरा कर जनता को जागृत करने के लिए नियुक्त किया गया। उनकी यह भारतध्यायी यात्रा राष्ट्रीयता के प्रचार एवं प्रसार की दृष्टि से महत्वपूर्ण सिद्ध हुई। स्वयं बनर्जी ने यह अनुभव किया कि भारतीय भाषा, धर्म, जाति एवं प्रदेशों की दृष्टि से भिन्नता क्यों न रहते हो, वे सब राजनीतिक उद्देश्यों के लिए एक ही सकते थे। भारत की अनेकता में एकता पर उनका विश्वास दृढ़ होता गया। इसी एकता के आह्वान ने भारतीय राष्ट्रीय कांग्रेस की स्थापना को बल दिया। बनर्जी द्वारा समर्पित फ्रांस्डोलन स्तूप हुआ और भारत की तात्कालीन सरकार ने सिविल सर्विस में भारतीयों की गौधी नियुक्ति के विधेयाधिकार का प्रयोग करना प्रारम्भ कर दिया।⁵

इसी प्रकार इंडियन एसोसिएशन ने ताबें सितन द्वारा चारित कांक्रिगुलर प्रेस-एक्ट तथा फ्रांस्डोलन का भी विरोध किया। विरोध सफल रहा और पहले एक्ट को लाबें रिपन ने निरस्त कर दिया और दूसरे एक्ट में आवश्यक परिवर्तन किये गये। इंडियन एसोसिएशन के प्रयत्नों से कलकत्ता में 1883 में भारतीय राष्ट्रीय सम्मेलन बुलाया गया, जिसमें देश के दूर-दूर से आये सदस्यों ने भाग लिया। ऐसा ही सम्मेलन पुन 1885 में कलकत्ता में आयोजित हुआ। ठीक इसी समय अम्बेई में भारतीय राष्ट्रीय कांग्रेस की प्रथम बैठक बुलाई गयी थी, जिसके कारण सुरेन्द्रनाथ बनर्जी कांग्रेस के प्रथम अधिवेशन में भाग नहीं ले सके। कांग्रेस की स्थापना के बाद भारतीय राष्ट्रीय सम्मेलन को इसमें मिला दिया गया। बनर्जी ने भारतीय राष्ट्रीय कांग्रेस की सदस्यता ग्रहण कर उसे सफल बनाने में पूर्ण

सहयोग दिया।

एक पत्रकार के रूप में भी सुलेन्द्रनाथ बनर्जी का अनुपम योगदान रहा। वे बंगाली पत्र के 1879 से 1919 तक संपादक एव निपत्रक रहे। जन्हीं के प्रयत्नों से इसे साप्ताहिक से दैनिक पत्र में परिवर्तित कर दिया गया। पत्रकारिता के माध्यम से बनर्जी की प्रथम सफलता इलस्ट्रेटेड-विन के विरोध से प्रारम्भ हुई। अंग्रेजों की आलोचना करने का एक प्रबन्ध ऐसा उपस्थित हुआ जिसने बनर्जी को 'रातों-रात जनता का बंडाज बादगाह बना दिया। बलरूपा के एक अंग्रेज जज ने विन्नी दाद में भगवान शक्तिप्रान की मूर्ति प्रदातन में प्रस्तुत करने को आज्ञा दी। इस बात को लेकर हिन्दुओं में बहुत रोष फैला। बनर्जी ने बंगाली के माध्यम से जज की आज्ञा की, जिस पर उनके विरुद्ध प्रदातन की मानहानि का आरोप लगाया गया। उनके द्वारा समायाचना करने पर भी त्यागपत्रों ने उन्हें दो मान का साधारण कारावास दिया। इस पर भारतीयों जन-आन्दोलन एव विरोध-प्रदर्शन हुआ। बनर्जी लोकनाटक के रूप में उत्तर धार्ये।⁶

सुलेन्द्रनाथ बनर्जी के जीवन में बंगाल की एक अन्य महत्वपूर्ण घटना का भी विशेष प्रभाव रहा। वह घटना थी बंगाल का 1905 में किया गया विभाजन। लार्ड कर्जन तथा बेंमफोल्ड पुनर द्वारा बंगाल का विभाजन भारत के निवासियों के साथ एक क्रूर उपहास था। यद्यपि ब्रिटिश शासन ने इस विभाजन को प्रशासनिक सुविधा के लिए आवश्यक बताया, किन्तु यह गान्धीय स्पष्टीकरण एक घोषा था।⁷ बालकृष्ण यह भी कि लार्ड कर्जन भारत में राष्ट्रीयता के बड़े हुए प्रकार को रोचना चाहते थे। इसका करने सरल उपाय उनके द्वार प्रयोग में लाई जाने वाली-भूट जाती और राज्य करों नीति-दी। बंगाल का विभाजन हिन्दुओं और मुसलमानों में फूट के बीज धोकर बंगाल के राष्ट्रवादी आन्दोलन को मनाप्य करने के लिए हुआ था। बनर्जी ऐसे समय बर गान्त बैठ सकते थे। उन्होंने इम्पियन प्रनोसिएशन के माध्यम से बग-भग विरोधी आन्दोलन प्रारम्भ किया। जन्हीं के नेतृत्व में बंगाल में स्वदेशी के प्रचार तथा विदेशी वस्तुओं के बहिष्कार का आन्दोलन प्रारम्भ किया गया। फर्न: फर्न: यह स्वदेशी एव बहिष्कार आन्दोलन सारे भारतवर्ष में फैल गया। पुन विदेशी शासन ने अपनी हस्तियों से भारत में राष्ट्रीयता की महार देना की, जिसमें उदारवादी तथा उग्रवादी दोनों ही, शासन के महाविधान में, एकट्ट होकर बग-भग विरोधी कार्यक्रम को नरुन बनाने में सय गये। यद्यपि सुलेन्द्रनाथ बनर्जी ने स्वदेशी तथा बहिष्कार की नीति का अनुसरण किया किन्तु वे हृदय में सर्वप्रथम पद्धति के ही उपासक थे। किन्तु स्वदेशी तथा बहिष्कार का यह आन्दोलन उत्पन्न होता बना गया। एक और उग्रवादियों ने इसे संकल दिया तो दूसरी ओर बंगाल के तररा आचार्यियों की एक नई टोली उठ खड़ी हुई। अन्त में इस आन्दोलन की सफलता परिलक्षित होने लगी। दिसेम्बर 12, 1912 में लार्ड हार्डिप द्वारा बग-भग को मनाप्य कर दिया गया।

सुलेन्द्रनाथ बनर्जी 1876 से 1899 तक बनरूपानगर निगम के सदस्य भी रहे। 1897 में इम्पैरल में वेस्टी-आयोग के सदस्य उन्होंने घटना साइन किया। वे निगम की ओर से बंगाली विधायी परिषद् के सदस्य भी रहे। वे पहले संर-सरकारी भारतीय सदस्य के रूप में बंगाल की स्पेसमानिकारिषद् के लिए 1893 में चुने गये थे। वे

विपत्तियों निर्वाचित होते रहे और 1901 तक इसके सदस्य बने रहे। उस समय तक ब्रिटिश सरकार के नियमों में सामाजिक सेवा से जनसहय व्यक्ति के लिए चुनाव करना विषय नहीं था। किन्तु 1909 के भारत-परिषद्-प्रतिनियम में यह नियम भी जोड़ दिया गया जिससे कारण बनर्जी चुनाव नहीं लड़ सकते थे किन्तु उन्नीसवीं वर्ष-राज्यपाल ने, जो कि बनर्जी को व्यक्तिगत रूप से जानते थे, यह नियम उनके लिए निरस्त कर दिया। बनर्जी ने इसका लाभ उठाने से इनकार करना कर दिया कि वे बंगाल-विभाजन के विरोध स्वरूप विधायी परिषद् के लिए चुने जाने उचित नहीं मानते थे। बाद में जब बंगाल का विभाजन समाप्त कर दिया गया, तब वे बंगाल की विधायी परिषद् तथा साम्प्रदायिक विधायी परिषद् दोनों के 1913 के निर्वाचन में विजयी हुए। उन्होंने साम्प्रदायिक विधायी परिषद् की अध्यक्षता पहली बार की और उसके सदस्य 1916 तक बने रहे। 1916 के निर्वाचन में उन्हें पराजित होना पड़ा। उनके स्थान पर भूपेन्द्र नाथ बन्यु को सफलता मिली। 1915 से 1918 के बीच होने वाले राजनीतिक परिवर्तनों के प्रति बनर्जी को विरोध दबि नहीं था। वे होमरूल मन्दीलन से दूर रहे। कांग्रेस की महासमिति ने बम्बई की बैठक में निरन्तर प्रतिकार का प्रस्ताव जून 1917 में पारित किया जिसका बनर्जी ने विरोध किया। बनर्जी तथा देवबन्धु चित्तरजनदास में राजनीतिक मतभेद का प्रारम्भ हुआ। बनर्जी ने लाहौर मोर्चा की 1917 की घोषणा का स्वागत किया तथा विधायी परिषदों के मुद्दों को माँग की। उदारवादियों एवं स्ववादियों में संघर्षजनक मतभेद का एक और दौर प्रारम्भ हुआ। बनर्जी तथा उनके सहयोगी उदारवादियों ने 1918 के कांग्रेस के बम्बई अधिवेशन का बहिष्कार किया। इससे पूर्व भारतीय राष्ट्रीय कांग्रेस के मन्त्र से सुरेन्द्रनाथ बनर्जी ने अनेक धीरे-धीरे प्राप्त की तथा उदारवादी विचारों से जन सेवा का कार्य किया था। वे प्रायः धारालाभाओं के मुद्दों पर अपने विचार व्यक्त किया करते थे। माव साथ स्थानीय स्वशासन तथा भारतीय व्यक्तियों की अग्रणी सेवा में निपुणता उनके प्रिय विषय थे, जो कांग्रेस की शीष्टियों में उनके द्वारा विचारविमर्श के लिए प्रस्तुत किये जाते थे। कांग्रेस के 1895 के चुनाव तथा 1902 के महम्मदाबाद अधिवेशन के वे अध्यक्ष रहे। वे कांग्रेस के प्रतिनिधि मण्डल के सदस्य के रूप में 1890 में इंग्लैण्ड की सर्व प्रथम वक्तृता के द्वारा ब्रिटिश जनता को मन्त्रमुग्ध कर दिया। वही उनका भावपूर्ण धारालाभाई एनियन डिप्ट के अन्तर्गत हुआ जो उनकी राष्ट्रपति का प्रतीक था। 19 कांग्रेस में सर्वधार्मिक मन्दीलन के पक्ष-पातियों में बनर्जी प्रथमी थे। उनके विचार साक्षात् जनसहय तालक, विधिवन्धु बाल जैसे उदारवादियों से भिन्न थे। यही कारण था कि भागे जाकर बनर्जी तथा उदारवादियों में मतभेद धरे। इन मतभेदों के कारण बनर्जी ने कांग्रेस छोड़ दी और एक मात्र इष्टिया मिबरल फेडरेशन नाम का दल गठित किया। इस दल की नीति पूर्ण उदारवादी तथा अग्रणी से सहयोग करने की थी। 1919 में भारतीय उदारवादियों के प्रतिनिधि मण्डल को लेकर वे पुनः इंग्लैण्ड गये। उनका उद्देश्य संसद द्वारा मोटफोर्ड-नियमों को स्वीकृत कराना था, ताकि साथी अधिनियमों को बल मिले। भारत सरकार के 1919 क अधिनियम के पारित हो जाने पर बनर्जी ने पूर्ण सहयोग की नीति का अमर्षण किया। राष्ट्रीयी के अधिनियम-मन्दीलन का विरोध करने के कारण उनकी लोकप्रियता कम होती

गये। अन्त में बंगाल विधायी परिषद् के सदस्य निर्वाच्य चुने गये। उन्हें 1921 में स्थानीय स्व-शासन एवं मार्क्सवादी स्वास्थ्यमंत्री का पद दिया गया। उन्हें 'उर' के विदाय से सम्मानित किया गया। दूधशासन के विरोध स्वरूप जब कांग्रेस ने चुनावों का बहिष्कार किया बनर्जी मन्त्री-पद पर शोभापमान रहे। 'उनकी प्रतिष्ठा इस कारण से गिरी। निर्वाकों ने उन्हें परलोनुप तथा देनदोही तक कहा। उनकी आलोचना के मुखार में उनके द्वारा मन्त्री की हैसियत से स्थानीय स्व-शासन के क्षेत्र में किये गये कार्यों को चुना दिया गया। उनके निर्वाचन-क्षेत्र में भी उनका प्रसारण किया गया। इसके भी अधिक माघात उनके 1923 के निर्वाचन में डा० विद्यानन्द राय द्वारा पराजित होने पर हुआ।¹¹ उनके राजनीतिक एकाकीपन के इस जीवन का अन्तिम समय उन्होंने अपनी मातृभवा ए नेरत इन मैरिज पुरो करने में लगाया। अगस्त 6, 1925 में उनकी मृत्यु हुई। यह पि जीवन के अन्तिम समय में उन्हें अपने विचारों एवं नीतियों के कारण कई बटु अनुभव हुए किन्तु भारत उनकी माथे अंक से अधिक काल तक की मार्क्सवादी सेवा को नहीं चुना करता। ऐसे समय में जब राजनीतिक आन्दोलन की बात करना दूसर था, सुरेन्द्रनाथ बनर्जी ने भारत में राजनीतिक चेतना का प्रसार प्रारम्भ किया। वे जीवनभर सवेधानिक मुद्दों एवं उदारवादी विचारों पर अग्रिम रहे। यह उनके सवेधानिक मुद्दों का विश्वास ही था जिन्होंने उन्हें मन्त्री-पद स्वीकार करा कर जनता का शौरमात्रन बनाया। यह उनकी परलोनुपता न होकर आदर्शों के प्रति उनकी अनुदार श्रद्धा ही वहाँ जा सकती है।

राजनीतिक विचार

सुरेन्द्रनाथ बनर्जी के राजनीतिक विचारों पर आंग्लप्रभाव का विशेष प्रभाव अंकित है।¹² वे मेकाले की उस भविष्यवाणी को चरितार्थ कर रहे थे कि मंगे अफेरी लिगा-प्राप्त भारतीय एक दिन भारतीय रक्त तथा रम के होते हुए भी रुचि, विश्वास, नैतिकता एवं बुद्धि में अफेरी महान होने वाले थे। जहाँ कारण था कि बनर्जी जहाँ एक ओर भारत में स्व-शासन की माँग कर रहे थे तो दूसरी ओर उनका विचार ब्रिटिश साम्राज्य के अन्तर्गत ही स्व-शासन प्राप्त करने का था। वे ब्रिटेन के मार्गदर्शन में भारत की प्रगति का स्वप्न देखते थे। भारत में राजनीतिक मुद्दों की माँग प्रस्तुत करना तथा अफेरी शासन से शर्धना एवं नाचिकारों के माध्यम से नवीन मुद्दों को लागू करवाना उनका उद्देश्य रहा। ब्रिटेन के समर्थन एवं सहयोग के बिना स्व-शासन प्राप्त करना उनकी दृष्टि में असम्भव था। उनका विश्वास था कि ब्रिटेन का भारत में महान उद्देश्य है। भारत की शान्ति, अक्षरार एवं प्रजात में अमाने का कार्य ब्रिटेन के माध्यम से ही हुआ है। भारत में एकता को स्थापना ब्रिटिश शासन का ही प्रतिफल है।¹³

पाश्चात्य प्रभाव से पूर्णतया रमि हुए, वे पाश्चात्य साहित्य को भारतीय राष्ट्रवाद का प्रेरक मानते थे। भारत में स्वतन्त्रता एवं समानता के उच्च सिद्धांतों का प्रवर्तन केवल परलान रूप में प्राप्त ब्रिटिश शासन ही कर सकता था। भारत में निर्वाचन की सुविधा, राजनीतिक अक्षरार, सवेधानिक स्वतन्त्रता तथा राजनीतिक दर्शन के प्रति चेतना सभी अफेरी के सहयोग एवं आनीर्धन से ही मुक्त हो सकती थी। पर, बनर्जी अफेरी शासन की शान्ति का अभिमान न मानकर विधाता का परल उपकारी विधान मानते थे।¹⁴

बनर्जी व धनुमार अंग्रेजी भाषा तथा पाठ्यकार्य विद्या के कठोर निवा-
सियों को एकता के पुनः में पिरोने का सफल यत्न किया था। बहू भाषा-भाषी भारत में
राष्ट्रीय एकता के योज अंग्रेजी भाषा ने ही बोधे थे। इनमें पहले भारत प्रांतीयता के
संकुचित विचार से इतर था। अंग्रेजी जानने वाले भारतीयों ने ही विभिन्न प्रांतों के सम्-
विचारक व्यक्तियों को एकत्रित कर राजनीतिक आंदोलन का आरम्भ किया था। भाष्य
बनर्जी के इस आग्रह अंग्रेजी-प्रेम एवं धनुमारों विचारों ने ही उन्हें अपनी आत्मकथा का
शीर्षक 'ए नेशन इन मैकिंग' रखने की प्रेरणा दी। वे यह भ्रूप गये कि भारत में राष्ट्रीयता
अंग्रेजों से विराम में नहीं मिली थी और न ही भारत की बहुभाषा-भाषिता राष्ट्रीय एकता
में बाधक सिद्ध हुई थी। भारत की एकता का रहस्य केवल भाषा न होकर भारतीय संस्कृति
एक धर्म था। किन्तु मेराते में मानव-पुनः इस तथ्य को खोजने से कतराते रहे
और आज भी कतराते हैं।

सुरेन्द्रनाथ बनर्जी सर्वप्रधान विरोध में एकपाती थे। उन्हें इस पद्धति की अतिरिक्त
सफलता पर बड़ा विश्वास था। वे भारत तथा इंग्लैण्ड की जनता को भारतीय भाषी के
प्रति इसी विश्वास से भावित कर अपने पक्ष में जनमत संसार करने का विचार रखते थे।
उन्हें अंग्रेजों की न्यायप्रियता एवं सदाचारिता पर पूरा भरोसा था। वे तबसे समय तक
इस सर्वप्रधान पद्धति में प्रयोग का पक्ष प्रतिपादित करते रहे। उन्हें विश्वास था कि
चाहे अधिक समय ही क्यों लगेगा परे, सर्वप्रधान पद्धति से ही स्व-शासन प्राप्त होगा।
उन पर मेकाते ब्रह्म, मित्र, स्पेंसर, फ्रांस पिट, गैरीडन आदि ब्रिटिश विचारकों का
प्रभाव स्पष्ट दृश्य था। इटली व मुसलिम देशभक्त भारतीयों का आत्म-विश्वास एवं
आत्मविश्वास उनके प्रेरक थे। जिस प्रकार मगोरी ने नैतिक एवं आध्यात्मिक चेतना
के प्रसार को राजनीतिक आग्रह का आधार बताया था उसी तरह बनर्जी भी आध्यात्मिकता
की राजनीति में विश्वास नहीं मानते थे। गरीबी के संहार के राष्ट्रीयता की भावना का
भी संचार करने के इच्छुक थे। वे उदारवादी व्यक्तिवाद एवं नैतिक आधिपत्य के
राजनीतिक विचारों की दृष्टि में प्रमुखा देते थे। इसी प्रकार ब्रिटिश संविधानवाद उनके
विचार का आधार स्तम्भ था। यही कारण था कि उनके द्वारा सर्वप्रधान मुद्दों की
याँ का आशोक अधिक तीव्रता से चलाया गया। सर्वप्रधानता के माध्यम से भारत
में नैतिक राजनीतिक एवं सामाजिक परिवर्तन लाने में विश्वास करते थे। उनके सामने
ब्रिटेन का उदात्तरण था जिसे वे भारत में सफलीभूत करना चाहते थे।¹⁵

संस्थागत दृष्टि में नैतिक आध्यात्मिक पक्षपाती थे। राजनीति में नैतिक
आदर्शवाद का पुट देकर उन्होंने इस नैतिक आरणा को प्रयोगात्मक बनाया। वे भीता
में प्रवेश ही दृष्टि व कर्मयोगवाद में प्रभावित थे।¹⁶ गांधीजी ने उनके चलकर राज-
नीति व अध्यात्मिकता का जो प्रयोग किया वह बनर्जी के भाषणों में पहले से ही
विद्यमान दिखाई देता है। किन्तु इस का पूर्ण अर्थ बनर्जी का नहीं मिल पाया क्योंकि
वे व्यवहारिक राजनीति में इतने उनके रहे कि अपने राजनीतिक सिद्धांतों की पूर्ण
व्याख्या एवं तदनुसार राजनीतिक व्यवहार निश्चित न कर पाये। इसके एक तथ्य अन्वेष
परिचालित होता है कि भारत में राजनीतिक एवं सामाजिक विन्नता में आध्यात्मिकता
का पुट विचारकों की बहुसंख्या द्वारा समर्थित रहा है। आध्यात्मिक प्रभाव के पूर्णतया

निमग्नित होने हुए भी बनर्जी भारतीय सभ्यता एवं भारत की राष्ट्रीय धरोहर को भूल नहीं पाये थे। भारत के प्राचीन गौरव के प्रति वे भास्पावान थे। महो कारण है कि भारत में राष्ट्रीय जागरण के लिए उनके अनेक भाषणों का विषय भारत की गौरवपूर्ण परम्परा ही रही। भारत का प्राचीन इतिहास, भारतीय एकता, मत्स्यो, वैतन्य महाप्रभु तथा निबन्धों का कार्यकलाप उनके भाषणों के विषय रहे।¹⁷ वे भारत भा की सेवा को ही सर्वोच्च धर्म मानते थे। उनके अनुसार इनसे बड़ा और कोई बलिदान नहीं हो सकता कि व्यक्ति देश के काम साये।

अपने उदारवादी दृष्टिकोण के कारण बनर्जी ने राजी विक्टोरिया की नवम्बर 1, 1858 की घोषणा को महत्वपूर्ण मानते हुए यह व्यक्त किया कि भारत के निवासियों की प्रमत्ता ही भारत में अंग्रेजी शासन की सफलता की कसौटी है। यदि सरकार अपने उत्तरदायित्वों से व्युत् हो जाती है तो यह जनता का सहयोग बदायि नहीं पा सकती।¹⁸ बंगाल-विभाजन (1905) के मद्दम में बनर्जी ने यह मत व्यक्त किया कि दमन का प्रयोग शासन के लिए घातक होता है। दमनकारी शासन को जनता का विश्वास पुनः प्राप्त करने के लिए वर्षों तक प्रयत्न करने होते हैं। 1857 को घटना के बाद भारत के निवासियों का हृदय ब्रिटिश शासन ने तुष्टीकरण की नीति द्वारा ही जीता था।¹⁹

बनर्जी सहयोग तथा असहयोग दोनों ही नीतियों के समर्थक थे। वे न तो पूर्णतया ब्रिटिश शासन से सहयोग की नीति पर चयन चाहते थे, क्योंकि ऐसा करना स्व-शासन की दृष्टि में लाभदायक नहीं हो सकता था। इसी प्रकार पूर्ण असहयोग भारत में सर्वप्रथम मुधारों के आंदोलन से आरंभ नहीं घाना था। यही कारण है कि बनर्जी के प्रारम्भिक राजनीतिक जीवन में तथा बंगाल के विभाजन के समय उनके उद्धारों में जिस असहयोग का चित्रण मिलता है, वह उनके द्वारा भरी पद-ग्रहण करने तथा गांधी जी एवं उष-वादिनों का विरोध करने सम्बन्धी उनके विचारों में नहीं मिलता। यदि शासन जनता द्वारा इच्छित नियमों के अनुसार चलने लग जाये तो फिर असहयोग की आवश्यकता ही क्या है ऐसा उनका मत था। उन्हें असहयोग का समस्त दर्शन नकारात्मक प्रतीत होता था। असहयोग, अज्ञान एवं अराजकता का प्रतीक दिखाई देता था। विचारवाद तथा व्यावहारिक राजनीति दोनों ही दृष्टियों से असहयोग उन्हें स्विकार प्रतीत नहीं हुआ।²⁰

बनर्जी साम्राज्यवाद के उग्रतम विरोधी थे। वे साम्राज्यवाद को निरुत्तम शासन का ही प्रतिरूप मानते थे। साम्राज्यवाद लोकप्रिय सत्ता का विरोधी होने के नाते एकतन्त्रात्मक था। वे ब्रिटिश साम्राज्यवाद के विरोधी थे, क्योंकि यह ब्रिटेन की स्वतन्त्रता की रक्षा तथा ब्रिटिश उपनिवेशों की दामता का पोषक था। इतिहास पर अपने विचारों को आधारित करने हुए उन्होंने बताया कि प्रदेशों का तथा शक्ति का विस्तार दोनों ही लोकप्रिय सरकारों के लिए घातक सिद्ध हुए हैं। ब्रिटिश साम्राज्य केवल अंग्रेजों भाषी एवं अंग्रेज रक्त के व्यक्तियों के संगठन का प्रतीक रहा है। भारतीय रक्त के व्यक्तियों के लिए अंग्रेजों की सेवा करना ही अपने हितों में प्राप्त हुआ है। दक्षिणी अफ्रीका में नाटाल की रक्षा के लिए भारतीय सिपाहियों का प्रयोग किया गया, चीन में भारत के सिपाही नेत्रे ग्ने और चीन की दीवार पर उन्होंने ब्रिटिश शासन के झूठे को दर्शाया फिर भी भारत के निवासियों के साथ भेदभाव किया गया।²¹ वे

ग्लेडस्टन के उदारवादी कार्यक्रम का समर्थन करते हुए मनुदारवादी शासन को अनहित का विरोधी मानते थे। उन्हें भारत के ब्रिटिश शासकों की शान-शोक एवं किजूलखर्ची पसंद नहीं थी। एक और बंधन का प्रदर्शन हो रहा था तो दूसरी ओर प्रथम के चाप बाणों के मजदूरी पर भयानक हो रहे थे। यही कारण था कि बनर्जी भारत में स्वतन्त्रता के संदेश को स्थायी बनाना चाहते थे। वे यह मानते थे कि स्वतन्त्रता की देवी अपने भक्तों से कठिन प्रार्थना एवं दृढ़ तथा दीर्घ उपासना मागती है। उसे प्रसन्न करने के लिए धर्म एवं धर्म-बलिदानों भक्ति की आवश्यकता है जिसे सर्वधार्मिक कार्यक्रम के दूरगामी प्रयासों से ही प्राप्त किया जा सकता है।²²

बनर्जी ने अपने स्व-शासन सम्बन्धी विचारों की विशद् व्याख्या प्रस्तुत की थी। वे स्व-शासन की प्राप्ति ब्रिटिश साम्राज्य के हित में, प्रशासन के हित में तथा आत्मसुरक्षा के हित में मानते थे। स्व-शासन के राष्ट्रीय लक्ष्यों में वे जनता की नैतिक एवं आध्यात्मिक उन्नति को मानते थे। उन्होंने एक भविष्य दृष्टा के रूप में यह व्यक्त किया था कि भारत को स्व-शासन देना स्वयं ब्रिटिश साम्राज्य के हित में होगा। उन्हें ऐसी सभावना प्रतीत हो रही थी कि विश्व वहीं पुनः महायुद्ध की स्थिति में न पहुँच जाये। यदि विश्व-युद्ध हुआ तो भारत इंग्लैंड की सहायता स्व-शासित राष्ट्र के रूप में भतीभक्ति कर पायेगा और जर्मनी ने पुन इंग्लैंड से युद्ध किया तो उसे मुह की खानी पड़ेगी।²³ यद्यपि भारत में पूर्ण स्व-शासन की स्थापना तो विसर्ग से हुई किन्तु बनर्जी के उद्गार सत्य प्रतीत हुए और जर्मनी से लोहा लेने में तथा ब्रिटिश साम्राज्य की रक्षा में भारतीय धन एवं रक्त पानी की तरह बहाया गया। यदि भारत का सहयोग उस समय इंग्लैंड को न मिला होता तो विश्व का इतिहास कुछ और ही होता। वे प्रशासन की दृष्टि से स्व-शासन की माँग को इस कारण से हितकारी मानते थे कि स्व-शासन के अन्तर्गत प्रशासन को प्रशासित एवं हिंसा का सामना नहीं करना पड़ेगा। बंगाल में क्रांतिकारियों के हिंसात्मक रवैये के लिए उन्होंने ब्रिटिश शासन को उत्तरदायी ठहराया। वे मानते थे कि प्राथिक एवं शैक्षणिक कारणों से हिंसात्मक आंदोलन को बल मिला है। उन्होंने यह बचन दिया था कि यदि भारत को स्व-शासन दे दिया गया तो छ वर्ष की अवधि में अराजकता पूर्णतया समाप्त हो जायेगी। वे सर हैनरी केम्पबेल बंजरमेन के शब्दों को प्रतिध्वनित कर रहे थे कि सु-शासन स्वशासन का स्थान नहीं ले सकता।²⁴ जापान, टर्की, चीन आदि के उदाहरण से स्व-शासन का पक्ष पोषित करते हुए उन्होंने कहा कि यदि भारत को भी स्व-शासन दे दिया जाये तो अराजकता दूर की जा सकती है। स्व-शासन सु-शासन की स्थापना करता है। बनर्जी ने कहा था कि यदि वे स्व-शासित भारत के राष्ट्रपति बना दिये जाये तो वे सर्वप्रथम अनिवार्य एवं निःशुल्क शिक्षा के लिए नियम बनायेंगे। दूसरा कार्य वे कार्यपालिका तथा न्यायपालिका के पृथक्करण का करेंगे। उच्चस्तरीय सरकारी सेवाओं में भारतीयकरण के माध्यम से वे इस लक्ष्य की प्राप्ति करना समझ मानते थे। इसी प्रकार वे नभक-कर, शस्त्र-प्रधिनियम, राष्ट्रीय सेना आदि के सबंध में कार्य करने को उत्सुक थे। यद्यपि बनर्जी को भारत की स्वतन्त्रता तक जीवित रहने का सौभाग्य नहीं मिला, किन्तु उनके द्वारा भविष्य के स्व-शासित भारत में अनिवार्य कार्यों के निर्देशक तत्त्वों को प्रेरित करने योग्य विचार प्रवण्य प्राप्त हुआ।²⁵

इसी प्रकार बनर्जी ने स्व-शासन को भारत-भुरसा का माध्यम भी निश्चिन्त किया। उनका यह तर्क था कि यदि भारत को स्व-शासन मिल गया तो उसे अपने प्रतिनिधियों के स्वतन्त्र निर्वाचन का सुभक्तर प्राप्त होगा और ब्रिटिश साम्राज्यीय परिपक्षों में सुन्ने भारतीय प्रतिनिधित्व का मार्ग प्रशस्त होगा। अतः मैं वे स्व-शासन को जनता की प्राध्यात्मिक एवं नैतिक उत्पत्ति के लिए आवश्यक मानते थे। उनके अनुसार राजनीतिक हीनता की भावना नैतिक पतन को जन्म देती है। एक परतंत्र व्यक्ति को माना एवं बुद्धि स्वतंत्र व्यक्ति को माना एवं बुद्धि के समान कदापि नहीं हो सकती। उनके अनुसार किन्हीं परतंत्र राष्ट्र में पतञ्जली, बुद्ध, बाल्मीकि उत्पन्न नहीं हो सकते। हम स्व-शासन प्राप्त करने ही अपना मस्तक ऊँचा उठा कर चल सकते हैं। बनर्जी ने स्व-शासन की प्राप्ति का पुरजोर समर्थन करते हुए यह भी व्यक्त किया कि भारत स्व-शासन केवल अपने लिए ही नहीं मानेगा। वह स्व-शासन की भाँति मनमन्य मानवता के लिए करता है। उनके अनुसार, "भारत के वैदिक ऋषियों ने गंगा तथा यमुना के तट पर विश्व प्रभात की देखा में, उन ऋचाओं का गान किया है जो नवजात मानवता द्वारा ईश्वरीय आदर्शों के प्रति प्रथम उत्सुकार के रूप में नवजात हैं। अन्तःपर्वतों पर बने वाली सनातन नगरी के निर्माण के पहले में ही भारत मानवता का अग्रणी रहा है। काली की निर्माण हुआ। काली देवीसोम के पहले में ही वैभवपूर्ण रही है।" अन्तःपर्वतों विश्व बवंरला में हुआ हुआ या भारत विश्व मानवता का मार्गदर्शक एवं शिक्षक था। किन्तु प्रायः हमारा उत्प्रेषण अधूरा पड़ा है। इसे पूरा करना है ताकि पुरोत को भौतिकता एवं युद्ध के अन्तर्गत में बचाना जा सके। हमें पुनः मानवता का प्राध्यात्मिक मार्गदर्शक बनना है। किन्तु स्वयं स्वतंत्र हुए बिना हम यह कार्य कैसे पूरा कर सकते हैं। उन महात्मा मध्य की प्राप्ति के लिए हमें स्वतन्त्रता चाहिए।"

सामाजिक विचार

यद्यपि सुरेन्द्रनाथ बनर्जी अपने व्यस्त राजनीतिक जीवन में सामाजिक सेवा प्रयत्न मुद्यारों के लिए अधिक समय नहीं दे सके फिर भी उनके सामाजिक विचार उनकी मजबूत अभिप्रायों के प्रतीक हैं। वे स्वयं कहा करते थे कि राजनीति में सन्धान लेने के पश्चात् वे सामाजिक सुधार के महत् प्रयत्न ईश्वरचन्द्र विद्यानाथर द्वारा चलाये गये शिक्षा-उद्धार कार्यक्रम में अपना नेत्र जीवन लगा देते। राजनीति ने उन्हें मुक्त नहीं किया और विद्यानाथर के आशयन में वे अपना योगदान न दे पाये किन्तु उनका इन कार्य में लगाव उनकी अन्तःप्रेरणा का साक्ष्य रहा। बनर्जी पुरातन पक्षी किन्तु शिक्षाधारा के अनुगामी नहीं थे। उनका सामाजिक दृष्टिकोण अन्तःपर्वतों का था। वे समाज में होने वाले परिवर्तन के प्रति जागृत थे। किन्तु अतिवादिता एवं स्वयं परिवर्तन उनके स्वभाव में नहीं था। क्रान्तिक विचारों के पक्षधारी थे। साधारण विचारधारा में रहे होने के बावजूद वे भारतीयता के प्रतीक ही मान जाते चाहिए। वेदमन्त्र, गहन-मन्त्र तथा आत्मज्ञान में वे विशुद्ध आशीर्वाद थे। उनके इन मन्त्रों दृष्टिकोण का अर्थों को महत् करने वाले भारतीयों पर प्रभाव न पडा हो, यह मानने योग्य नहीं हो सकता है। वे सामाजिक जीवन में अतिशय ही उत्सुक थे। उनके निरन्तर अतिशय ही शक्त की सुधारों पर प्रभाव पडे बिना न रहा। उनके निरन्तर अतिशय ही शक्त की सुधारों पर प्रभाव पडे

बिना न रहा। उनके द्वारा विदेशयात्रा करने के कारण उन्हें उनके समाज ने प्रारम्भ में निष्कासित माना, किंतु उनके देखते ही देखते इतना सामाजिक परिवर्तन आया कि वे एक सभ्रान्त व्यक्ति के रूप में माने जाने लगे। बनर्जी की यह धारणा थी कि समय के साथ अपने गर्ने: परिवर्तन प्रायिक स्थायी हुआ करते हैं। बाल-विवाह, विधवा-विवाह,²⁸ प्रन्तर्जातीय विवाह तथा समुद्र-यात्रा सबही भारतीय पुरातन दृष्टिकोण में बनर्जी जैसे प्रगतिशील विचारकों का प्रभाव पड़े बिना नहीं रहा और कालांतर में एक नया सामाजिक दृष्टिकोण बनने लगा।

बनर्जी समाज की प्रवृत्तियों एकता में विश्वास करते थे। उनका यह दृष्टिकोण था कि मानव-मस्तिष्क धसल धसल विभागों में बंटा हुआ नहीं है। मानव-प्रयासों का किसी एक दिशा में निदेशन प्राय गतिविधियों को भी निश्चित रूप में प्रभावित करता है। उनकी यह मान्यता थी कि सामाजिक सुधार का कार्य राजनीतिक गतिविधियों से तेज जुड़ा हुआ है। सामाजिक सुधार, भौद्योगिक उन्नति, नैतिक एवं आध्यात्मिक उन्नति सभी राष्ट्रीय जागृति के कार्यक्रम से जुड़े हुए हैं। उनके धनुस्मार ईश्वरचन्द्र विद्यासागर तथा बंशवन्द्य सेन द्वारा किये गये सुधारों का निरस्तोषात्ता पाल तथा अन्य पर प्रभाव पड़ा और बंगाल की पाश्चात्य प्रभाव में उत्पन्न हुई नई राजनीतिक पीढ़ी ने शिक्षित एवं प्रशिक्षित सभी वर्गों पर प्रभाव डालते हुए उन्हें सामाजिक एवं राजनीतिक दृष्टि से प्रबुद्ध किया। बनर्जी इस प्रकार से सामाजिक, राजनीतिक, प्रायिक तथा नैतिक सुधारों को समाप्त महसूस देते हुए उनके सम्मिलित त्रियान्वयन पर बल दे रहे थे।²⁹ उनकी दृष्टि में स्वदेशी तथा बहिष्कार का प्रादोसन केवल राजनीतिक प्रादोसन नहीं था। यह प्रादोसन सामाजिक तथा प्रायिक भी था। सामाजिक दृष्टि से स्वदेशी एवं बहिष्कार की भावना के समाज में फैली हुई कुरीतियों को दूर करने की प्रेरणा दी। भारत में पाश्चात्य प्रभाव को सीमित कर राष्ट्रीय चेतना की वृद्धि में उन्होंने पूर्ण-सहायता प्राप्त हुई। वे हिन्दू-समाज की रुढ़िवादिता का विरोध करते रहे और उसे दूर करने के लिए चेतन्य, ब्रह्म-समाज के प्रवर्तक राजा राममोहन राय, देवेन्द्र नाथ टाकुर के विचारों को लोकप्रिय बनाने में अपना योगदान देते रहे। एक सच्चे ब्रह्म-समाजी के रूप में उनका सामाजिक पक्ष रुढ़िवादिता का विरोध एवं श्रमिक सुधारों का प्रतीक था।³⁰

प्रायिक विचार

बनर्जी का धर्म सद्यो दृष्टिकोण जान ब्राइट के इन विचारों से प्रभावित था कि प्राय किसी भी देश की वित्तीय स्थिति के बारे में पता लगाइये और प्रायिक वहाँ के शासन और व्यक्तियों की जानकारी स्वतः मिल जायेगी।³¹ प्रघात वित्तीय स्थिति से ही देश की राजनीतिक स्थिरता प्रांकी जा सकती है। भारत की वित्तीय स्थिति पर बोलते हुए बनर्जी ने 1895 की पूजा-कांग्रेस के अपने मध्यस्थी भाषण में भारत में व्याप्त घाटे एवं ऋण को छोड़ ध्यान प्राकृष्ट किया। भारत के दिवालियेपन एवं जनता की गिरती हुई शक्ति के लिए उन्होंने शासन को उत्तरदायी बताया। उनको ऐसा प्रतीत हुआ कि भारत की ब्रिटिश सरकार जनता की भावनाओं एवं कठिनाइयों के प्रति जागृत नहीं थी। सरकार के अर्थघातवादी तथा प्राणावादी दृष्टिकोण को उन्होंने पसन्द नहीं किया। प्रायिक ध्वनति का कारण बतलाते हुए बनर्जी ने भारत-सरकार की आन्नामक सैन्य नीति

को इसके लिए दोषी ठहराया। रुपये के प्रचलन से गिरती हुई स्थिति को घोर भी गिराने का उत्तरदायी माना।³²

जनता की राजनीतिक प्रगति के लिए जनता की आर्थिक समृद्धि को मूल मापदण्ड मानते हुए उन्होंने बतलाया कि भारत के उद्योगों का विकास एवं संरक्षण होना चाहिए। जब तक उद्योगों का उचित संरक्षण एवं संवर्धन नहीं होगा तब तक भारत में राष्ट्रीय जागृति बलवती नहीं हो सकती। बम्बई के कपड़ा-उद्योग, बंगाल के जूट-उद्योग, धामाम का चाय-उद्योग तथा मध्य प्रांत एवं दक्षिण भारत के कोयला एवं लौहा-उद्योगों को बढाने की आवश्यकता पर बल दिया। वे तत्कालीन फंड्री नियमों को उत्पादन घटाने तथा उत्पादन मूल्य बढाने वाले मानते थे। भारत सचिव पर अंग्रेजी व्यापारियों द्वारा दबाव डाला जा रहा था कि वे ऐसे नियम बनायें जिनसे भारत के व्यापारों तथा उत्पादन लाभान्वित न हो सकें। बनर्जी ने लकाशायर के सूती कपड़ा-उद्योगपतियों को भारत के सूतीवस्त्र-उद्योग को निषिद्ध करने का दोषी पाया। स्टाटलैंड में इण्डो के जूट-निर्माताओं ने भारत के जूट उद्योग को अत्रंस्तित करने का प्रयास किया।³³

बनर्जी ने बेरोजगारी की समस्या पर भी अपने विचार व्यक्त किये। वे भारतीय सरकारी सेवा में भारतीयों की नियुक्ति पर इस कारण से बल दे रहे थे कि यह उनकी दृष्टि में भारत की वित्तीय स्थिति को सुधारने वाला तत्त्व था। भारत की निर्धनता रोजगार के नये तरीकों के प्रयोग से घोर अधिक रोजगार प्रदान करने से दूर हो सकती थी। वे दादाभाई नौरोजी तथा रॉबर्ट नाइट के वित्त सम्बन्धी विचारों से सहमत थे और वित्तीय निर्गम को भारत की आर्थिक दुर्दशा का कारण मानते थे। भारत से पूजा बाहर जाना भारत के लिए अंतरनाक सिद्ध हो रहा था। उनके विचारों के अनुसार विदगियों की भारतीय सेवाओं में नियुक्ति नैतिक दृष्टि से अतिपूर्ण, आर्थिक दृष्टि से हानिप्रद तथा राजनीतिक दृष्टि से अव्यवहारिक थी। वे प्रतियोगी-परीक्षाओं में भारत के निवासियों को अधिक से अधिक सख्या में नियुक्त करने के पक्षपाती थे। प्रशासनिक सेवा, तकनीकी सेवा, पुलिस-सेवा, बन-सेवा सभी में भारतवासियों को उचित स्थान दिवाने के वे पृष्ठपोषक थे।³⁴ उन्हें इस बात का शोक था कि भारत के निवासी अंग्रेजों की दृष्टि में प्रशासन के योग्य नहीं माने जाते थे। रंग, जाति, रक्त आदि के आधार पर किया गया भेदभाव उन्हें स्वीकार नहीं था। वे मानते थे कि हम भारतीय किसी भी दृष्टि से हूय नहीं हैं। हमें अपनी राष्ट्रियता पर गर्व है। हम उस सम्पत्ता के उत्तराधिकारी हैं जो मानव सम्पत्ता के उष काल में हमें समुक्त करती है। बनर्जी इतने पर भी यह मानते थे कि अंग्रेजों के शासन में इंग्लैण्ड के मागट्रिक के समान भारतीय भी स्वतन्त्रता एवं समाजता के अधिकारों में अवश्य युक्त होंगे।³⁵

बनर्जी भारत के निवासियों की सेवा में उच्च पदों पर नियुक्ति के लिए भी प्रयत्नशील थे। भारत के शूरवीर ब्रिटिश सेना में सुबेदार-मेजर के पद से अधिक पदाग्रत नहीं किये जा रहे थे। वे मजबूत में कहा करते थे कि अंग्रेजों के शासन में शिवाजी, हैदरअली, रणजीतसिंह, महादजी शिंदिया भी बनर्जी के पद से ऊंचा पद भारतीय सेना में नहीं पा सकते थे।³⁶

अपने प्रहमदावाद-वाचम के 1902 के प्रथमतीय भाषण में बनर्जी ने कहा कि हमारे उद्योगों को सरदारों को आवश्यकता है। सम्पुक्त व्यापार से भारत को हानियाँ उठानी पड़ी हैं। शासन को चाहिए था कि वह भारत की आर्थिक प्रगति के लिए नियम बनाना। यदि शासन ऐसा नहीं करता तो स्वयं भारतीयों को अपने समस्त योगक्षेम का उपयोग करते हुए आगे बढ़ने का प्रयास करना चाहिए। विदेशी वस्तुओं के बहिष्कार तथा स्वदेशी को अंगीकृत कर हम देश के लिए उपयोगी सिद्ध हो सकते हैं।³⁷ इसी भाषण में बनर्जी ने ब्रिटिश शासन को समितियों एवं आयोगों का शासन बतलाया। देश की वास्तविक परिस्थितियों का चित्रण इन आयोगों के द्वारा कराने में शासन क्रिष्कता रहा है। भारत में पढ़ने वाले प्रभाव इतने साक्षी हैं। बनर्जी का विश्वास था कि शासन द्वारा भारत की निर्धनता का यथार्थ चित्र प्राप्त करने के लिए गोपनीय जाच-पड़ताल से विशेष लाभ नहीं हुआ। लाई रिपन तथा लाई डफरिन दोनों के समय में यह जाच-पड़ताल हुई, किन्तु उनसे वास्तविकता को छिपाने तथा ब्रिटिश शासन की त्रुटियों पर पर्दा डालने का कार्य ही किया गया।³⁸ इस प्रकार सुरेन्द्रनाथ बनर्जी ने तत्कालीन आर्थिक समस्याओं पर जनमत जागृत करने की दृष्टि से अपने विचारों को विभिन्न माध्यमों से व्यक्त किया। सर सुरेन्द्रनाथ बनर्जी का योगदान

सुरेन्द्रनाथ बनर्जी ने निरन्तर 50 वर्षों तक भारत की सार्वजनिक सेवा की। वे उदारवादी विचारक थे, अतः अंग्रेजीराज को भारत से समूल नष्ट करने का विचार उन्हें समीचीन प्रतीत नहीं हुआ। भारत के उग्रवादी विचारकों के समान उनकी क्याति नहीं हुई, किन्तु इनका यह प्रथम वदाधि नहीं हो सकता कि बनर्जी अन्य उदारवादी विचारकों के समान भारत के राष्ट्रीय क्षितिज पर शीघ्र तिरोहित हो गये। बनर्जी अन्य उदारवादीयों से भिन्न थे। उन्हें शासन का समर्थन एवं विरोध करने का जो सुष्वसर प्राप्त हुआ वह अन्य उदारवादियों से भिन्न था। अंग्रेजीशासन द्वारा करावास एवं अग्रमान भुगताने वाले वे एकमात्र उदारवादी थे। इसी तरह भारत के राष्ट्रीय आन्दोलन में देश-वासियों का नेतृत्व करने वालों में बनर्जी ही ऐसे व्यक्ति थे जिन्होंने सर्वप्रथम मन्त्री पद ग्रहण किया। उनके जीवन का यह विरोधभास उनके पालीचकों द्वारा उनके विरोध में खूब प्रयुक्त हुआ। किन्तु बनर्जी को साधारण पदलोचुप व्यक्तियों की श्रेणी के नहीं रखा जा सकता। वे राष्ट्रप्रेम तथा सर्वेषानिकता के अनन्य उपासक थे। प्राधुनिक भारत में जब राजनीतिक आन्दोलन अपनी वास्तव्यस्था में था, बनर्जी ने अपने कार्यों एवं भाषणों से आन्दोलन का नया मार्ग दिखाया। भारत में बाँपित की सफलता उनके द्वारा किये गये प्रयासों का ही प्रतिकूल थी। वे अग्र्याय का प्रतिकार करने वाले अग्र्य योद्धा थे। वे वास्तव में "सरेन्डर नोट बनर्जी" ही थे। यदि उनके द्वारा किये गये अन्य कार्यों को कुछ समय के लिए विस्मृत कर भी दिया जाये, तब भी उनका अप्रैल 1890 में भावस-फोर्ड मूनियन रिबेट³⁹ में दिया गया भाषण सदैव याद रखा जायेगा। इंग्लैण्ड में किसी भारतीय द्वारा ऐसा प्रथम एवं अग्र्यस्वी वक्तव्य पहले नहीं दिया गया था। बनर्जी ने इस तर्क का कि अंग्रेजों के भारत-प्रागमन के पहले भारतीय अग्र्य अथवा अग्र्य-वर्बर थे—उत्तर देने हुए कहा कि "भारत के हिन्दू एवं महान् एवं प्राचीनतम प्रजाति के हैं। ऐसे समय में जब कि आर्थिक चेतन यूरोपीय राष्ट्रों के पूर्वज यनों एवं योद्धों में भटकते थे, हमारे

पूर्वजों ने महान् साम्राज्यों की स्थापना की, वैभवशाली नगर बसाये, घोर नीतिशास्त्र, धर्म तथा एक ऐसी महान् भाषा का विकास किया जो कि आज नो सम्पन्न विश्व द्वारा प्रशंसित है। स्व-शासित सस्याएँ धार्यमभ्यता की मुख्य विशेषता थी। स्वयं सर हेनरी मेन ने कहा है कि स्व-शासित सस्याओं का सर्वप्रथम उदाहरण भारत के प्राच्य प्रान्तों से मिलता है। भारत के ग्रामीण समुदाय अतने ही प्राचीन हैं जितने पर्वत। अतः भारत में स्व-शासित सस्याओं की माँग भारत के बौद्धिक एवं वैचारिक स्तर के अनुरूप है।¹⁰ बनर्जी के ये उद्गार उनकी देशभक्ति तथा देशभिमानी के भावस्वत प्रतीक माने जाते रहेंगे। निस्सन्देह "बनर्जी के बिना भारत में राष्ट्रीय आन्दोलन की कल्पना असम्भव है।"¹¹

□ □

टिप्पणियाँ

1. सर सुरेन्द्रनाथ बनर्जी, ए नेशन इन मेडिय (आफपुब्लिक पुब्लिशिंग हाउस, बम्बई, रिप्रिंट, 1963) पृ 25-31
2. वही, पृ 39
3. वही, पृ. 35
4. वही, पृ 41
5. वही, पृ 50
6. वही, पृ 69-73
7. वही, पृ. 174-175
8. वही, पृ 238
9. वही, पृ 278
10. वही, पृ 107-108
11. एन के बोस, सुरेन्द्रनाथ बनर्जी, (एजिक्युटिव टिबीयन, रिप्रिंट, नई दिल्ली, रिप्रिंट, 1974), पृ. 173
12. टैन्टन टेलर, मोन्टेसुए एण्ड एथनोलॉजिकल इव की इन्विजन क्लेमन्सिन्स मुबबैट, 1883-1920), (एशिया पब्लिशिंग हाउस, बम्बई, 1967) पृ. 1
13. नेम्बन, बाबू सुरेन्द्रनाथ बनर्जी : बी डेन एण्ड हिज मिशन, (मडान 1917), पृ 19
14. ए नेशन इन मेडिय, पृ 19
15. वही, पृ. 178
16. बनर्जी द्वारा दादाभाई नौरोजी पर दिया गया व्याख्यान, आर. व. प्रभु, एन एन्थोलोजी ऑफ मोडर्न इन्डियन एथनोलॉजि, (विद्याभवन, बम्बई, 1960) पृ 29
17. टैन्टन बोस, पृ 180
18. एन्थोलॉजि एण्ड इतिहास ऑफ आधुनिक इन्डियन एथनोलॉजि बनर्जी नेम्बनट बाई रिमबेल्स, (नेम्बन, मडान, 1920), पृ [14
19. वही पृ. 373
20. वही, पृ 177
21. वही, पृ. 196-197
22. वही, पृ 198
23. सुरेन्द्रनाथ बनर्जी व लयनड बॉबन इतिहास (1916) में एक भाषण पर दिए हुए भाषण में उद्धृत।

देविये ए. अण्णदोराय, डोक्टरेट्स ऑन पोलिटिकल साइ इन मीशन इण्डिया (जीवमण्डल युनिवर्सिटी प्रेस, बम्बई, 1973) पृ. 151-152

- 24 वही, पृ 153
25. वही, पृ. 153-154
- 26 वही, पृ. 154
- 27 ए नेशन इन वेस्टिंग, पृ 8, देविये बोम, पृ 181
- 28 वही, पृ 93
- 29 वही, पृ 183
- 30 वही, पृ 366-368
- 31 देविये बोम, पृ 185
32. वही
- 33 वही, पृ 187
- 34 वही, पृ 188-189
- 35 वही, पृ 189
- 36 वही
- 37 वही, पृ 195
- 38 वही, पृ 196
- 39 ए नेशन इन वेस्टिंग, पृ. 106-108
40. वही, पृ 107
- 41 वी इण्डियन नेशन बिल्डिंग, (मद्रास, 1921) पृ 56

गोपाल कृष्ण गोखले (1866-1915)

गोपाल कृष्ण गोखले का जन्म 9 मई, 1866 में महाराष्ट्र के रत्नागिरि जिले में हुआ।

गोखले का पारिवारिक जीवन धर्म-प्रधान था। जीवन के प्रारम्भिक दस वर्षों तक वे गांव में रहे और वहीं उनकी शिक्षा हुई। जब वे 13 वर्ष के थे उनके पिता की मृत्यु हो गई और उन्हें परिवार के साथ दूसरे गांव में जाना पड़ा जहाँ उनके बड़े भाई नौकरी करते थे। वे कोल्हापुर में हाई स्कूल परीक्षा के लिए अध्ययन करने गये। पिता की मृत्यु के बाद उनके बड़े भाई ने ही उनका पालन पोषण किया किन्तु उन्हें इतना नम्र वंश मिलता था कि वे गोखले पर अधिक ध्यान नहीं कर सकते थे। गोखले ने अपना प्रारम्भिक जीवन अत्यधिक धार्मिक कठिनाइयों में गुजारा।¹ पढाई के दिनों में रोगनी का प्रबन्ध न कर पाने के कारण वे सुदक की बत्ती के नीचे बैठ कर अपना अध्ययन करते थे। 1881 में मैट्रिक-परीक्षा उत्तीर्ण करने के बाद गोखले ने कोल्हापुर के राजाराम कॉलेज, पूना के दक्षिण कॉलेज तथा बम्बई के एल्फिन्स्टन कॉलेज में विद्याभ्यास किया और बम्बई में 1884 में स्नातक परीक्षा उत्तीर्ण की। गोखले गणित विषय में विशेष योग्यता रखने थे। साथ साथ उन्हें अंग्रेजी साहित्य से अधिक लगाव था। उन्होंने एडमण्ड बर्क की रिपब्लिकनसम धर्म की क्लेश रिपोस्यूशन पुस्तक क्लेश्य कर ली थी। बर्क अपने समय के माने हुए बनना से और भाषा पर उनका पूर्ण अधिकार था। वे अंग्रेजी रुढ़िवाद के प्रमुख विचारक भी थे। गोखले ने बर्क से बेचन भाषण बला की प्रेरणा ही नहीं प्राप्त की अपितु बर्क के रुढ़िवाद को भी अपने विचारों में अपनाया। गोखले का उदारवादी चिन्तन तथा उनके शान्ति-विरोधी विचारों का सूत्र बर्क के विचारों से जुड़ा हुआ है।

गोखले ने अपना जीवन एक शिक्षक के रूप में आरम्भ किया। वे डेकरन एजु-केशनल सोसायटी के प्राज्ञोक्त सदस्य बन गये। पर्यन्त अल्प वंश पर लगातार 20 वर्षों तक उन्होंने इसकी सेवा की। धार्मिक वैभव तथा जीवन का सुख उन्होंने स्वयं दुःखदायक या बयोजि समाज की सेवा ही उन्हें जीवन का सत्य दिखलाई देती थी। 1902 में वे सोसायटी से सेवा मुक्त हुए और इसके साथ ही उनके जीवन का दूसरा पक्ष आरम्भ हुआ। गोखले को फर्गुसन बालेज, पूना में नियुक्त किया गया। वहीं उनकी महादेव गोविन्द रानाडे से घेंट हुई। गोखले रानाडे से अत्यधिक प्रभावित थे। रानाडे के मार्ग दर्शन में गोखले ने अपना सर्वजनिक जीवन आरम्भ किया। वे रानाडे को अपना "राजनीतिक गुरु" मानते थे। रानाडे के सरक्षण में गोखले ने सर्वजनिक कार्य प्रवृत्तियों को मोटा तथा सार्वजनिक कार्य में प्रत्यक्ष रूप में सम्बन्धित हुए।² रानाडे ने उन्हें सामान के प्रति जायनों तथा पाषण्डियों का कार्यभार मोटा जिसमें सार्वजनिक हितों को प्राप्त करने की माने हुआ

करती थी। इस बठोर कार्य ने गोखले को भावी विधायी कार्यों की दृढ़ता से निभाने का प्रशिक्षण दिया।³ वे पूना की सार्वजनिक सभा के सचिव बने। फर्ग्युसन कॉलेज के विस्तार के लिए धन एकत्रित करने के लिए उन्हें महाराष्ट्र का दौरा करना पड़ता था। इसलिए वे कई व्यक्तियों के सम्पर्क में आये। वे तिलक तथा धामरकर के सम्पर्क में फर्ग्युसन कॉलेज में ही एक सहयोगी के रूप में आये। वे तिलक को अत्यधिक धृष्ट की दृष्टि से देखते थे परन्तु उनके विचारों से सहमत नहीं थे।⁴ वे धामरकर से ज्यादा प्रभावित थे और धामरकर द्वारा प्रकाशित सुधारक साप्ताहिक में लघु लिखा करते थे। धामरकर के विचार तिलक-विरोधी थे। धामरकर तथा तिलक के पारस्परिक वैचारिक भेद एवं मनोमानस्य के कारण महाराष्ट्र में दो निश्चित गुट बन गये। धामरकर, रानाडे तथा गोखले एक गुट में थे तथा दूसरे में तिलक तथा उनके सहयोगी थे। तिलक मराठा एवं केसरी के माध्यम से अपने विचार प्रकट करते थे। उनकी शक्ति तथा प्रभाव में निरन्तर वृद्धि होती गई और 1896 में तिलक ने पूना की सार्वजनिक सभा पर नियंत्रण स्थापित कर लिया। गोखले ने सार्वजनिक सभा से त्यागपत्र दे दिया। रानाडे के सहयोग एवं मार्गदर्शन से गोखले ने डेक्कन सभा की स्थापना की।

गोखले ने विधायक के रूप में सार्वजनिक प्रश्नों पर जो विचार व्यक्त किये वे उनकी विलक्षणता, चातुर्य एवं प्रगाढ़ ज्ञान के परिचायक हैं। वे सर्वप्रथम बम्बई विधायी परिषद् के सदस्य चुने गये। उन्होंने सरकार की धूम-राजस्व सम्बन्धी नीति की आलोचना की और भूमि हस्तान्तरण विधेयक की सरकारी बहुमत से पारित किये जाने के विरोध में प्रयत्न हुए सदस्यों के साथ परिषद् से बहिर्गमन किया। बम्बई के शासन ने गोखले के विरोध का महत्त्व पहचाना तथा विधेयक को पारित करने के धाद उसकी प्रभावी नहीं दिया। जिला नगरपालिका अधिनियम में संशोधन के प्रस्ताव का भी गोखले ने विरोध किया और उनकी कमियों को दूर करने के सुझाव दिये। 1902 में गोखले सर्वोच्च विधायी परिषद् के सदस्य निर्वाचित हुए। वे वायसरॉय की विधायी परिषद् के सदस्य मनोनीत किये गये। परिषद् की सदस्यता का कार्य उनके जीवन के अतिम दिनों तक चला। अनेक देशव्यापी हितों एवं समस्याओं पर गोखले ने अपने विचारों से भारत में ब्रिटिश शासन का मार्ग दर्शन किया। बजट पर हुई बहसों के दौरान उनके भाषणों का विशेष महत्त्व माना जाता रहा है। उन्हें न केवल सदस्यों द्वारा अपितु शासकों द्वारा भी ध्यान से सुना जाता था और उनके विचारों तथा सुझावों पर निश्चित शासकीय प्रतिक्रिया भी होती थी।⁵ लॉर्ड कर्जन के प्रतिक्रियावादी सुधारों का गोखले ने पूरा पूरा विरोध किया। उनके विरोध के बावजूद, भारतीय विश्वविद्यालय-अधिनियम, प्रेस-अधिनियम तथा शासकीय भवनोपयोग-अधिनियम अने विन्तु लॉर्ड कर्जन ने भी गोखले की विधायी प्रतिभा की मुक्तकंठ से प्रशंसा की और उन्हें सी०आई०ई० का खिताब दिया।⁶ गोखले की सफलता का रहस्य उनकी भाषणशैली, तथ्यों का चयन, मुद्दाबिता एवं विचारों की सौम्यता थी।

भारत की आर्थिक स्थिति तथा इंग्लैंड तथा भारत के आर्थिक सम्बन्धों की जांच पड़ताल के लिए इंग्लैंड में नियुक्त वेल्बो कमीशन के सम्मुख गोखले ने लगातार दो दिन तक अपना वक्तव्य दिया। अपने वक्तव्य में गोखले ने भारत की गिरती हुई आर्थिक स्थिति

के लिए भारत सरकार द्वारा किये गये अत्यधिक धन के प्रपञ्च को उत्तरदायी ठहराया। गोखले का प्रयोगात्मक सम्बन्धी ज्ञान गहन था। वे भारतीयों के द्वारा राष्ट्रीय वित्त पर नियन्त्रण रखे जाने के पक्ष में थे। वे प्रशासनिक सेवाओं के भारतीयकरण के पक्ष में थे। अपनी इंग्लैण्ड यात्रा के दौरान गोखले ने अनेक सार्वजनिक सभाओं को सम्बोधित किया। वे लार्ड मोर्ले से भी मिले और उनके विचारों से अत्यधिक प्रभावित हुए। इंग्लैण्ड में प्रवास करते हुए गोखले को पूना के पत्रकारों द्वारा यह सूचना प्राप्त हुई कि बम्बई प्रशासन ने प्लेग की रोकथाम के लिए जो कदम उठाये थे उनके द्वारा जनमत उद्देक्षित ही उठा था। पूना में दो अग्रज अधिकारियों की हत्या से यह स्पष्ट था कि प्लेग की रोकथाम करने वाले अधिकारियों के प्रति जनता में घृणा एवं अविश्वास फैल रहा था।⁷ इस बीच गोखले को यह सूचना मिली कि प्लेग की रोकथाम के दौरान गौरी गिवाहियों ने महिलाओं का शील भंग किया जिससे उन महिलाओं ने घातमहत्या करली। गोखले का यह वक्तव्य इंग्लैण्ड के एक प्रमुख दफ्तेरी पत्र में छपा तथा ब्रिटिश ससद में इस पर प्रश्नों की बाढ़ार गुरु हुई। किन्तु बम्बई की सरकार ने इस समाचार को अत्यन्त बतलाया। भारत लौटने पर जब गोखले को उस समाचार की छानबीन कर उसके निराधार होने का पता लगा तो उन्होंने गुरन्त बम्बई के गवर्नर से लिखित क्षमायाचना की। इस क्षमायाचना की घटना ने गोखले के विरोधियों को उनकी क्षान्तिवना करने का अवसर प्रदान किया और उन्हें भीरु, अक्षरिपक्ष एवं राष्ट्रविरोधी तक कहा गया। किन्तु गोखले ने क्षमायाचना से अपनी स्पष्टवादिता एवं सत्यनिष्ठा का अद्भुत परिचय दिया।⁸ सार्वजनिक जीवन में सच्चाई तथा निर्भीकता का यह अनुकरणीय उदाहरण बन गया।⁹

गोखले ने 1905 में गवर्नट्मन्ट आफ इण्डिया सोसायटी की स्थापना कर दशमेवा के निमित्त सर्वस्व प्रपंण कर देने वाले देशभक्तों का नवीन सगठन प्रस्तुत किया। वे राजनीतिक मन्थानियों की ऐसी टोली तैयार करने में लग गये जो राष्ट्र-निर्माण के कार्य में समुचित योगदान दे सकें। गोखले ने इस ससदा के माध्यम से अपने विचारों को मूर्त-रूप दिया। इस सगठन के उद्देश्य भारत में ब्रिटिश साम्राज्य के अन्तर्गत स्वशासन की प्राप्ति, भाग्य तथा ब्रिटेन के मन्त्रियों की प्रतिवापंता, भारत में ब्रिटिश भाग्य की विघटना के वरदान रूप में स्वीकारोक्ति आदि थे। वे भारत के राजनीतिक तथा सार्वजनिक जीवन में ऐसे कार्यकर्ताओं को दृष्ट करना चाहते थे जो धर्मनिष्ठ होकर जन सेवा का कार्य कर सकें। वे सदस्यों की स्वायंरहित हो प्रेम एवं सद्भाव का वातावरण बनाने की प्रेरणा देने में।¹⁰ जनता के राजनीतिक शिक्षण, विभिन्न समुदायों में प्रेम एवं सहिष्णुता, स्त्रियों तथा दलितों की शिक्षा के विस्तार के माध्यम-माय वैज्ञानिक एवं औद्योगिक शिक्षा का प्रचार, भारत के औद्योगिक विकास के लिए प्रयत्न तथा सर्वथा निरपेक्ष तो राष्ट्रीय हितों का संरक्षण आदि गोमायटी के प्रमुख कार्य थे। गोखले ने गोमायटी की महत्त्वता प्राप्त करने वालों के लिए बटोर अनुशासनात्मक प्रशिक्षण के अनुसूच्य जीवन जीने का नियम निर्धारित किया।¹¹ अत्यधिक धन्य भले पर अपने तथा अपने परिवार का भरण-पोषण करने वाले सच्चरित्र, उद्यमी एवं सममतात्मक व्यक्तियों को गोखले ने इस कार्य के लिए पुरा। गोखले के पश्चात् गवर्नट्मन्ट आफ इण्डिया गोमायटी का कार्यभार थोनिवासभास्त्रों ने सम्भाला। भारत की सच्ची सेवा करने वाले अनेक मनीषियों का प्रशिक्षण एवं अनुसूच्य इन माय्या

के माध्यम से हुआ।

कांग्रेस के प्रतिनिधिमण्डल के सदस्य के रूप में गोखले ने लाला लाजपत राय के माध्यम से 1905 में इंग्लैण्ड की पुन यात्रा की। लगातार पचास दिनों तक ब्रिटेन की जनता को भारतीय हितों से अवगत कराने का यह कार्यक्रम बना। वहाँ से लौटने पर गोखले ने कांग्रेस के बतारम-अप्रिनेशन (1906) की अध्यक्षता की।

गोखले पुन इंग्लैण्ड गये और भारत सचिव लार्ड मोर्ले से उन्होंने भारत में सर्व-घानिक सुधारों की प्रक्रिया को बनाये रखने की मांग की। गोखले ने भारत में प्रशासनिक सुधारों पर विचार करने के लिए नियुक्त होवहाउस कमिशन (1908) के समक्ष उपस्थित होकर अपना साक्ष्य दिया और प्रशासन में विराट्नीकरण के लिए अनेक सुझाव दिये। गोखले सर्वघानिक कार्यक्रम में विश्वास करते थे। उनकी नीति प्रायःना एवं याचना की थी। वे भारत में अर्थवेरोरार के बने रहने में विघाना का हाथ मानते थे। अर्थवेरो का कामन वरदान रूप में मानते हुए गोखले ने तिनक लाजपतराय विपिनचन्द्रपाव के निष्क्रिय प्रतिरोध एवं स्वराज्य के कार्यक्रम को उचित नहीं माना। गोखले का उदारवाद 1905 के बगाल-विभाजन के कारण मानोमता का विषय बना। पुन 1907 की मूरत कांग्रेस में उदारवादियों तथा उपवादियों के समर्थन में कुछ समय के लिए उपवादियों की लोकप्रियता में कुछ घबराहट की किन्तु 1908 में सरकार के दमनपत्र ने उपवादियों की लोकप्रियता को क्षीण कर दिया। गोखले ने कांग्रेस में उदारवादियों के एकाधिपत्य का मार्ग प्रशस्त किया। गोखले के समय प्रवर्तनों में लार्ड मोर्ले द्वारा सुधारों को क्रियान्वित करने का कार्य पीछता से प्रारम्भ हुआ। गोखले चाहते थे कि कांग्रेस में पुन उपवादियों के प्रभाव को रोखने तथा राजनीति में हिंसा के बढने हुए प्रभाव को समाप्त करने के लिए ब्रिटिश सरकार को भारत के उदारवादियों के हाथ मजबूत करने चाहिए। इसी दृष्टि से मिटो-मोर्ले सुधारों की घोषणा हुई। किन्तु मिटो-मोर्ले सुधार (1909) गोखले के विचारों के अनुकूल न थे। प्रेस की स्वतन्त्रता पर नियन्त्रण, गोखले के प्रारम्भिक शिक्षा विधेयन की अस्वीकृति, नाटाल में बसे भारतीय अधिकांशों की स्थिति के प्रति उदासीनता आदि ऐसे प्रश्न थे जिनसे कारण गोखले को इन सुधारों से निराशा ही हुई। सुधारों की तथीन योजना के साथ गोखले 1912 में पुन इंग्लैण्ड गये। किन्तु उन्हें निराशा ही हाथ लगी। उनका मित्रा सम्बन्धी विधेयक ब्रिटिश सरकार का समर्थन नहीं प्राप्त कर सका। ब्रिटिश सरकार ने गोखले को सेवाओं से प्रसन्न होकर उन्हें लार्ड इजलिगटन की अध्यक्षता में नियुक्त पश्चिम अफ्रीका कमिशन का सदस्य मनोनीत किया। गिरते हुए स्वास्थ्य के कारण गोखले इस कार्य को पूरा न कर पाये। वे 1912 में पुन भारत लौट पाये। इंग्लैण्ड से लौटने समय गोखले दक्षिण अफ्रीका गये और वहाँ गांधीजी के नेतृत्व में चल रहे सम्बोधन का समर्थन करते हुए दक्षिण अफ्रीका की गरीब सरकार से उन्होंने मन्त्रणा की। गोखले ने दक्षिण अफ्रीका की गरीब सरकार द्वारा भारतीय अधिकांशों के प्रति अपनाये गये भेदभावपूर्ण एवं बर्बर व्यवहार को समर्थन-समय पर भारतीय विद्यार्थी परिषद् के समक्ष प्रालोचना प्रस्तुत की। गांधीजी के निमन्त्रण पर अपनी दक्षिणी अफ्रीका की यात्रा के दौरान गोखले को भारत सरकार का पूरा समर्थन प्राप्त हुआ। दक्षिणी अफ्रीका की गरीब सरकार ने गोखले के सुझावों पर गौर किया और प्रवासी भारतीयों की समस्या का समाधान स्वीकार

किया। उनके सद्-प्रयत्नों से दक्षिण अफ्रीका में दसों भारतीयों पर लगाये गये पंजीयन नियम एव विशेष कर को सरकार ने समाप्त करने का आश्वासन दिया।¹² गोखले इजलिगटन कमीशन की बैठक में भाग लेने के लिए पुनः 1913 में इंग्लैण्ड गये किन्तु उनका स्वास्थ्य निरन्तर गिरता गया। वे कमीशन का कार्य पूरा नहीं कर पाये और पुनः भारत लौट आये। जीवन के अन्तिम दिनों में पूना में ही रहे। बम्बई के गवर्नर नाउं वेलिगटन ने उन्हें भारत में भावी सुधारों की रूपरेखा तथा भारतीयों को सदुत्थ करने वाली न्यूनतम सुधारों की योजना का सुझाव देने का आग्रह किया।¹³ किन्तु गोखले इतने प्रसवस्थ थे कि वे पूना से बम्बई नहीं जा सके थे। उनके आग्रह पर दियोजिमाह मेहता तथा आमाशाही पूना पहुँचे और वहाँ गोखले ने अपना अन्तिम राजनीतिक वक्तव्य दिया जिसे "गोखले का राजनीतिक अनीयतनामा" कह कर पुकारा जाता है। इसमें गोखले ने भारत में प्रांतीय स्वायत्तता देने की पुरजोर सिफारिश की और अनेक ऐसे सुझाव प्रस्तुत किये जो प्रागे जाकर मोटेग-चेम्सफर्ड सुधारों की योजना के प्रारूप बने। गोखले की यह अन्तिम राजनीतिक प्रवृत्ति उनकी उदारवादी नीति तथा सर्वधार्मिक पद्धति के अनुसरण की चरम परिणति थी। इन सुधारों का प्रारूप तैयार करने के दो दिनों पश्चात् ही गोखले ने फरवरी 19, 1915 को मरने त्याग दिया।

गोखले के राजनीतिक विचार

गोखले के राजनीतिक विचारों पर उद्योगवी सनायदा के उदारवादी विचारों की स्पष्ट छाप मिलती है। गोखले ने भारतीय राष्ट्रीय आन्दोलन में उदारवाद का प्रचार किया और जनजीवन को उदारवादी विचार-धारा के प्रति आकर्षित किया। गोखले अपने गुरु महादेव गोविन्द रानाडे के सख्त यह मानने थे कि भारत में अंग्रेजों का शासन विघातक की इच्छानुसार हुआ और वह भारतीयों की भलाई के लिए स्थापित किया गया था। उनका यह दृष्टि विश्वास था कि भारत में अंग्रेजों शासन भारतीय जनता की स्वशासन की ओर प्रवृत्त करेगा और अन्ततः में भारतीय स्वयं अपना प्रशासन चलाने के योग्य हो जायेंगे। उदारवादी विचारधारा से प्रेरित-प्रेरित होने के कारण गोखले ने भारत में अधिदानवाद का सहायता किया। उनके अनुसार श्रमिक सर्वधार्मिक विकास का मार्ग धरनाकर भारत अपनी राजनीतिक प्रगति कर सकेगा था। भारत को इंग्लैण्ड के मार्ग-दर्शन में रहकर अपनी राजनीतिक उन्नति करनी थी। वे भारत में पाश्चात्य शिक्षा एव यूरोप सशत राजनीतिक मसलानों का अन्वय प्रयोग करना चाहते थे। इस कार्य के लिए वे इंग्लैण्ड तथा भारत के मध्य मधुर सम्बन्धों की स्थापना करना चाहते थे ताकि भारत ब्रिटिश प्रशासन के अन्तर्गत प्रतिनिधि शासन-स्थिति स्थापित कर सके। गोखले के अनुसार भारत की जनता नैतिक उत्तरदायित्व की भावना के कारण अंग्रेजों शासन से बँधी थी। उनके अनुसार अंग्रेज भारत की सत्ता की नैतिक न्याय के रूप में रहे हुए थे।¹⁴

गोखले श्रमिक विकास के पक्षधर थे और भारत की प्रगति के अंग्रेज शासन की मौलिक समझौदा प्रागे बढ़ाना चाहते थे। वे भारतीयों के राजनीतिक विशेषाधिकारों की पूर्ति के इच्छुक होने हुए थे यह जानते थे कि अंग्रेज इतनी सामान्य और नीयता के राजनीतिक स्वतन्त्रता प्रदान नहीं करेंगे। यही कारण था कि वे श्रमिक विकास पर दृष्ट

द रहू थ। एक पथार्थशादी नितान्त के रूप मे वे वही करना चाहते थे जो सम्भव था। असम्भव को सम्भव बनाने की कठिनता को वे भलीभांति जानते थे। उनमें देश-प्रेम तथा उत्साह की भाँति न थी किन्तु उनकी दृष्टि मे देश की परिस्थिति ऐसी न थी कि वे अधिक उग्र विचार अथवा कार्यक्रम अपनाते।

यह गोखले का राजनीतिक पथार्थ ही था कि वे सर्वप्रथम आंदोलन द्वारा देश मे आवश्यक एवं अनुकूल परिवर्तन लाना चाहते थे। एक घोर वे प्रार्थना, स्मरणपत्र, प्रतिनिधिप्रमण्डल, बातचीत एवं शासन की रचनात्मक आलोचना का मार्ग अपना रहू थे तो दूसरी ओर उनका आन्दोलन मे विद्रोह, हिंसा, जाति अथवा उग्र आन्दोलन का नितान्त अभाव था। वे जयजी को दबाव एवं भय दिखाकर उनसे राजनीतिक सुधारों की माग नहीं करना चाहते थे। उनका उद्देश्य नैतिक प्रनुनय-विनय का था। वे शासन से सम्बन्ध विच्छेद कर, स्वतंत्र रूप मे राजनीतिक लक्ष्य की प्राप्ति के कार्य को अस्वीकार करते थ।¹⁵ वे शासन मे सुधारों की माग प्रस्तुत करना चाहते थे ताकि भारतीयों के साथ भेदभाव की नीति का प्रयोग कम से कम हो सके। ब्रिटिश नौकरशाही के उग्रवद पक्ष की प्रशंसा करने के साथ-साथ गोखले ने उसकी त्रुटियों की ओर भी ध्यान आकर्षित किया। ब्रिटिश प्रशासन ने दक्षता को मापदण्ड मानकर अल्पे प्रशासनिक प्रबन्ध का ही अपना अन्तिम लक्ष्य मान लिया था। गोखले इसे उचित नहीं मानते थे। उनके अनुसार भारत मे अंग्रेजीराज का केवल यही उद्देश्य नहीं था। उनका मूल उद्देश्य, जिसके प्रति वे वचनबद्ध होने चाहते थे, भारतीयों को पारिचायक उच्चस्तरीय स्वशासन के योग्य बनाना था। इस वचन को पूरा न करने की नीति अंग्रेजी शासन की विफलता का द्योतक थी। दक्षता का सामान्य स्तर भारतीय प्रशासन ने प्राप्त कर लिया था। इससे अधिक दक्षता की प्राप्ति केवल स्वशासन के अन्तर्गत ही हो सकती थी। उसे नौकरशाही की व्यवस्था से प्राप्त नहीं किया जा सकता था। गोखले ने ब्रिटिश नौकरशाही की तीन प्रमुख कमियाँ बतलाईं। प्रथम, सरकार मे कोई भी ऐसा व्यक्ति नहीं था जो जनता के हितों का प्रतीक हाना। द्वितीय, शासन ने पूर्ण ने-ट्रीवरण के कारण सभी महत्त्वपूर्ण प्रस्ताव केन्द्र द्वारा प्रस्तुत किये जाते थे। तृतीय, केन्द्र मे ऐसे व्यक्ति भरे हुए थे जो कि पाँच वर्ष तक बहा रह कर पुन लौट आते थे।

गोखले ने बहिष्कार की राजनीति का विरोध किया। शासन से असहयोग कर देश की उन्नति का मार्ग निमित्त करना उन्हें असम्भव सा प्रतीत होता था। औद्योगिक बहिष्कार की नीति से स्वदेशी का थोडा बहुत लाभ हो जाय किन्तु इसे स्थायी नीति के रूप मे स्वीकार करने का यह अर्थ होगा कि दूसरों को हानि पहुँचाई जाय चाहे स्वयं को उससे कितनी भी हानि क्यों न हो। उनकी यह धारणा थी कि अधिक बहिष्कार की नीति द्वारा विदेशी राजनीतिक नियन्त्रण की मात्रा मे कमी नहीं आ सकती। इसी प्रकार स स्कूलों तथा कॉलेजों के बहिष्कार का कार्य भी राष्ट्रीय शिक्षा की वृद्धि के स्थान पर उनकी प्रगति को धीमा करेगा। सरकारी नौकरियों के बहिष्कार के सदर्थ मे गोखले का यह विचार था कि नौकरियों का बहिष्कार तब सफल हो सकता था जबकि सरकारी काम के लिए एक भी व्यक्ति अपने आपको प्रस्तुत न करे। जहाँ शिक्षित बेकारों की इतनी बड़ी संख्या हो वहाँ नौकरियों का बहिष्कार सफल नहीं हो सकता था। विधान-परिषदों तथा

नगरपालिकाओं व सदस्यों द्वारा त्यागपत्र देकर बहिष्कार का मार्ग अपनाना भी उचित नहीं माना गया। गोखले के अनुसार अनेक ऐसे व्यक्ति थे जो नये चुनाव होने पर सदस्यता के लिए तैयार थे। गोखले ने मार्क्सवादीक जीवन के उत्तरदायित्वों को त्यागने का कार्यक्रम स्वीकार नहीं किया। उनका यह मुझाव था कि यदि निष्क्रिय प्रतिरोध के समर्थन राजनीतिक कार्यक्रम चलाना ही चाहते हैं तो उन्हें पूर्ण बहिष्कार के स्थान पर कर न देने का आन्दोलन चलाना चाहिए। कर न देने का आन्दोलन प्रत्येक आन्दोलनकारी को उमने कार्य के लिए उत्तरदायी बनाता है और इससे यह भी ज्ञात हो सकता है कि आन्दोलनकारियों के सच्चे समर्थक कितने हैं। गोखले के विचार से स्वराज्य-शक्ति के लिए इसमें बढ कर निष्क्रिय प्रतिरोध का और कोई उपाय नहीं।¹⁶

उनके अनुसार ब्रिटिश शासन के लिए भारत की तीस करोड़ जनता 'बो प्रभावित करन वाली समस्याओं को समझना आसान नहीं है। न वे उन समस्याओं को मुलभूतों की स्थिति में है। जब वे नोट जप्त हैं तो उनके स्थान पर नये व्यक्ति लिये जाते हैं और उन्हें भी उसी कठिनाई का सामना करना पड़ता है। सिविल सर्विस भी शक्तिशाली होने के बावजूद कोई ठोस कदम इसलिए नहीं उठा पाती क्योंकि उसका प्रत्येक सदस्य व्यक्तिगत रूप में इतना महत्वपूर्ण नहीं है। वे जैसे ही सेवामुक्त होते हैं, पेंशन प्राप्त कर पुनः इंग्लैण्ड लौट जाते हैं। भारत उनके अनुभव का लाभ उठाने से वंचित रह जाता है। भारत में शिक्षित समुदाय को शक्ति में वंचित रखा गया है। यह शिक्षित वर्ग निरन्तर बढ़ता ही जा रहा है। उनका शासन से दूर रहना उनमें असंतोष बढ़ाता है और यह असंतोष जनमत के रूप में प्रकट होता है। ऐसी स्थिति में भारत में दशाता की बात करना न्यायोचित नहीं है। भारत की सरकारशाही प्रत्येक कार्य को अपनी शक्ति के समर्थ में देखती है। वे अपनी शक्ति के एकाधिकार की ईर्ष्या के कारण उचित निर्णय नहीं ले पाते। अनहिन के स्थान पर उनके स्वार्थ ही सर्वत्र सुरक्षित रये जाते हैं। भारत में सेना, गृह-विभाग तथा अर्थेज अधिकारियों पर अनिश्चय राजस्व को निम्न आता है। प्रारम्भिक शिक्षा, औद्योगिक शिक्षा आदि पर नगण्य राशि ध्यय की जाती है। यह भी व्यापक असंतोष का कारण बन गया है। इन परिस्थितियों ने भारत में अंधेरी शासन के योगदान को विमृष्ट करने के कारण उत्पन्न कर दिये हैं। गोखले ने उपर्युक्त तर्कों के आधार पर यह व्यक्त किया कि भारतीय नस्ल के शक्तियों को शासन से वंचित न रखा जाय तथा भारत के प्रायिक पराभव को रोक्ने के उपाय किये जायें। गोखले ने निरन्तर भारत में स्वशासन की स्थापना की ही उपर्युक्त समस्याओं का एक मात्र समाधान माना।¹⁷

गोखले भारत में ब्रिटिश शासन के प्रति निष्ठावान थे। उनकी शासन के प्रति स्वामि-भक्ति देशप्रेम का ही पर्यायवाची थी। वे इस कारण से अंग्रेजीराज के प्रति निष्ठावान नहीं थे कि यह त्रिशेरो शासन या अल्पितु इस कारण से निष्ठा रखते थे कि यह अर्थस्थित शासन था। गांधीने अर्थस्थिता अथवा अराजकता के विरोधी थे। वे शासन की हानि अथवा शासन को कमजोर बनाने वाले किन्हीं भी कार्य के लिए गहमत नहीं थे। वे स्वामिभक्ति से परीभूत होकर शासन की मदद रक्षा तथा गहापना करने के पक्षपाती थे। भारतीय सरकारों के दुर्साधन बनने की दृष्टि में यह स्वामि-भक्ति प्रदर्शित नहीं की गई थी। उनका वास्तविक उद्देश्य जागृत भारतहित में प्रेरित था। वे ब्रिटिश जनमत

तथा भारत के अंग्रेजी शासन को भारत के विषाम का सहभागी मानत थे। अंग्रेजों के सहयोग से भारत में जिग प्रकार से प्रशासन, शिक्षा एवं नागरिक चेतना का संचार हुआ था उसे देखते हुए गोखले शासन के विरुद्ध पण्डित प्रथवा सहयोग प्रदर्शित कर शासन को तनिक भी विरुद्ध प्रथवा दुर्बल करने के पक्ष में नहीं थे।¹⁸

गोखले की अंग्रेजीराज के प्रति निष्ठा का यह तात्पर्य नहीं था कि वे भारतीय राष्ट्रीय गौरव एवं सम्मान के प्रति चेष्टावान न थे। उन्हें भारत की महानता तथा भारत के उज्ज्वल भविष्य पर उत्तना ही गर्व था जितना किसी अन्य को हो सकता था। हिन्दु के भारत के प्रतीक की दुहाई पर आश्रित रहने वालों में से न थे। उन्हें पुनरुत्थानवादिषो से यह शिक्षापत्र थी कि वे प्रतीक को पुन प्राप्त करने की चेष्टा में वर्तमान को गुधारने तथा नवीन उपलक्ष्यो के प्रति विमुग्ध रहने का प्रयास कर रहे थे। उनका चिन्तन यथाथं पर आधारित था। वे भारत में अंग्रेजी शासन के लाभ को विरमृत कर गुधारों की प्रशिया का त्याग पसन्द नहीं करते थे। वे भारत के गौरवशासी प्रतीक को वर्तमान के पण्डित प्रयोगों द्वारा भविष्य के लिए सुरक्षित रखना चाहते थे। उनका ध्यान वर्तमान तथा निरुद्ध भविष्य पर केन्द्रित था। वे भारत के राष्ट्रीय पुनर्निर्माण एवं पुनर्जीवन के लिए क्रमिक विचारों का सहारा लेना चाहते थे। "एक एक पदम ग्रामे चरुना" उनके राजनीतिक यथाथं का परिचायक था। पूर्ण स्वतन्त्रता प्रथवा स्वराज्य की तत्काल प्राप्ति के स्थान पर गोखले ने श्रिटिश साम्राज्य के अन्तर्गत स्वशासन की स्थापना को धेपना ध्येय माना। उनसे द्वारा विभिन्न गुधारों की मांग समय समय पर प्रस्तुत की गयी और उसके आशातीत परिणाम सामने आये। वे तत्कालिक प्रशासनिक ढांचे की गुधार कर भारत को उसकी महत्ता के अनुरूप स्थिति प्राप्त कराने के लिए उद्यत रहे। भारतीयों के लिए सार्थक जीवन सेवाओं में उचित स्थान एवं समान व्यवहार की उनकी मांग का शासन पर प्रभाव पड़े बिना न रहा। इसके अतिरिक्त भी कई गुधारों की मांग उनके द्वारा प्रस्तुत की गई जिसमें प्रशासनिक विकेंद्रीकरण, स्थस्थ वित्तीय नीति, जन-स्वास्थ्य की योजनाएँ, शासन पर अतिरिक्त एवं अनावश्यक खर्च में कटौती, शिक्षा का विस्तार, अजाल एवं महामारियो से सुरक्षा, उचित कृषि-नीति, नौकरशाही में गुधार, दक्षिण अफ्रीका की रणभेद नीति का विरोध आदि ने शासन को अपने कर्तव्यो में प्रति गजग किया। गोखले गुधारवादी थे और इस कारण से आतिपूर्ण सह-अस्तित्व के उपाय भी। वे उत्तजनात्मक भाषणों तथा लेखों द्वारा जन-आन्दोलन प्रेरित कर जनता को शासन के क्रूर अस्वाचारों का शिकार बनाना पसन्द नहीं करते थे। हिंसा प्रथवा बल-प्रयोग उनके चिन्तन का अंग नहीं बन पाया था। हिंसा से उत्पन्न प्रतिहिंसा, घृणा, विद्वेष तथा नरसंहार भारत की समस्याओं का स्थायी हल नहीं था। वे अंग्रेजों को अपनी न्यायप्रियता, सर्वोच्चता एवं मानव-स्वतन्त्रता की उदारवादी परम्पराओं के अनुरूप व्यवहार करने का आग्रह कर भारत की समस्याओं का आतिपूर्ण निराकरण चाहते थे।¹⁹

गोखले की नैतिक एवं प्राध्यात्मिक आत्मचेतना उनके राजनीतिक विचारों की मूल प्रेरणा थी। उनका व्यक्तित्व तथा सार्थक जीवन समान रूप से नैतिक मापदण्डों पर प्राथमिक रहा। राजनीति में नैतिकता को सर्वोपरि मानते हुए गोखले ने साधन तथा साध्य

की एकरूपता पर बल दिया। साधन की पवित्रता माध्य को भी पवित्र बना देती है। गोखले ने साधन-माध्य की नैतिकता व साधारण को प्रस्तुत कर गांधीजी के लिए नया मार्ग प्रशस्त किया। गोखले भारत में उच्च नैतिक चरित्र के निर्माण तथा साधनों की महत्ता को माध्य से भी अधिक महत्त्व देने वाले विचारकों में से एक थे। स्वतन्त्रता तथा राष्ट्रोद्यति से प्रेरित ही हर प्रकार के साधनों का प्रयोग उन्हें सचिकर नहीं लगता था। उनका जीवन ऐसी घटनाओं से परिपूर्ण था जिसमें सत्य तथा नैतिक दायित्व की पूति व लिए गोखले ने अपने राजनीतिक नेतृत्व तब की चिन्ता नहीं की। वे राजनीति में उन तत्त्वों व प्रेरक थे जिनके बिना राजनीति में घामुरी तत्त्वों की भरमार हो जाती है। उनका राजनीतिक उद्देश्य नता तथा शक्ति प्राप्त करने का न होकर मवाधर्म निमाने का था। सर्वे-ट्म प्राक इच्छया मोमापटी की स्थापना का उद्देश्य भी यही था। राजनीति को प्राध्यात्मिक मूर्त्यों से अभिभूत करने का उनका प्रथम इन्हीं कारणों से प्रेरित था।²⁰ उनकी दृष्टि में स्वतन्त्रता अथवा स्वराज्य का उतना महत्त्व नहीं था जितना भाग्यीया में चारित्रिक मनोबल के उन्नयन का था। नैतिक मूर्त्यों का समुचित निर्वाह कर भारत स्वतः स्वराज्य की ओर बढ़ सकता था।

गोखले व राजनीतिक विचारों का अध्ययन तब तक पूर्ण नहीं माना जा सकता जब तक उनका द्वारा भारत की राजनीतिक एवं प्रशासनिक स्थिति की सुधारण सुझावों उनके प्रमुख मुद्दावा पर दृष्टिपात न कर लिया जाय। गोखले ने शासन के विकेन्द्रीकरण की सहायनाओं का पता लगाने वाले हॉबहाउस कमिश्नर (1908)²¹ के समक्ष अपने माध्य में यह व्यक्त किया कि उच्च प्रशासनिक स्तर पर गता का केन्द्रीकरण समाप्त होना चाहिए। प्रशासनिक सेवाओं की मनमानी रोक कर जनता की शासन से सम्बन्धित करने व लिए गोखले ने नीवतांत्रिक विकेन्द्रीकरण का मुद्दा प्रस्तुत किया था। वे प्रांतीय मामला में प्रशासन पर जनता का उचित नियंत्रण चाहते थे। उन्होंने तीन प्रमुख प्रशासनिक आवश्‍यताओं पर बल दिया। प्रथम, सभी महत्त्वपूर्ण प्रांतों में ट्रायल द्वारा मनोनीत सरकार नियुक्त किए जायें तथा उनका सहायता व लिए ऐसी कार्यकारी परिषद् नियुक्त की जाय जिनके तीन या चार सदस्य हों। द्वितीय, प्रांतीय विधायी परिषद् का गठन कर उसे अधिक से अधिक प्रतिनिधि मूलक बनाया जाय। सदस्या की वजह पर विचार-विमर्श करने तथा समीक्षण प्रस्तुत करने का अधिकार होना चाहिए। तृतीय, निर्वाचित सदस्यों की मांग पर परिषद् का विशेष अधिवेशन बुलाय जाने की व्यवस्था की जाय। इसका बनाया गोखले ने विनोय मात्र में माझाग्याय एवं प्रांतीय प्रश्नों को स्पष्ट करने तथा दोना में प्राय-शयव का समावेश करने का मुद्दा दिया था। प्रांतीय सरकारों का स्वतन्त्रता में राष्ट्रव एकत्रित करने का अधिकार भी उन्होंने सुझाया। श्रम की व्यवस्था करने का दायित्व केवल केन्द्र पर छोड़ दिया और कामिक प्रशासन पर भी केन्द्र का नियंत्रण स्थापित किया। किन्तु वे स्थानीय स्वशासन की बाह्य नियंत्रण एवं हस्त पर स मुक्त स्थान चाहते थे। व केन्द्र सरकार का प्रतिरक्षा, विदगी मामले, मुद्रा, आवारणों, डाक-तार, रेल तथा वर एवं व्यवस्थापन का अधिकार भीतर कर कर विभागों का दायित्व प्रांतीय सरकारों को भी देने व पक्ष में थे। जिना स्तर पर गोखले ने प्रशासन में जन-प्रतिनिधित्व का समुक्त करने का मुद्दा दिया। व विभागात्मक की सर्वोच्च स्थिति व

प्राचीनक थे। जिलाधीश की सहायता के लिए जिलापरिषदों का निर्माण उन्होंने सुझाया। वे स्थानीय स्वशासन को पूर्ण स्वायत्तता देने के पक्ष में थे ताकि उनके कार्यों में प्रशासनिक तथा वित्तीय हस्तक्षेप न किया जाय। गोखले भारत में पंचायती राज-व्यवस्था की पुनः स्थापना के पक्ष में थे। वे पंचायती को स्थानीय प्रशासन एवं साधारण न्यायिक कार्य सौंपना चाहते थे ताकि स्थानीय स्वायत्तता का बोध हो सके। पंचायती को प्रपने प्राथिक साधन जुटाने के साथ-साथ तालुका बोर्ड से प्राथिक सहायता दी जाने का सुझाव भी उन्होंने दिया था। उनके धनुसार तालुका बोर्ड में प्राथिक से प्राथिक जनप्रतिनिधियों को मनोनीत करने तथा वित्तीय स्वायत्तता दी जानी थी। वे नगरपालिकाओं के स्वतन्त्र निर्वाचन कराये जाने के पक्षधर थे। जिना-बोर्ड की प्रयत्नता का एतमान प्राधिकार जिलाधीश में न रखकर गोखले ने उसके स्थान पर किमी सम्माननीय व्यक्ति की नियुक्ति का सुझाव दिया। यदि ऐता व्यक्ति प्राप्त न हो सके तो फिर जिलाधीश को ही यह कार्य सौंपने का सुझाव दिया। वे जिना-बोर्ड में निर्वाचित सदस्यों की संख्या बढ़ाने के पक्ष में थे। वे जिना-प्रशासन से गोपनीयता, नौकरशाही की वृत्ति तथा विभागीय बिलम्ब को मनोवृत्ति को दूर करवाना चाहते थे। वे इसके लिए जिला-परिषद् नियुक्त करने का सुझाव दे रहे थे जो जिलाधीश की सहायता तथा सुझाव दे सके। वे जिना-प्रशासन में जिलाधीश की लोकतांत्रिक तौर तरीके तथा समय के साथ परिवर्तित होने वाली विचारधारा से युक्त करना चाहते थे। प्रशासकों के मनमाने प्राचरण तथा एतन्त्रतावादी रवैये को परिवर्तित करने के लिए गोखले ने उपर्युक्त सुझावों के द्वारा लोकतांत्रिक विने-ट्रीकरण की बुनियाद रखी।²²

लॉर्ड इजनिगटन की प्रयत्नता में नियुक्त पब्लिक सर्विसेज कमीशन (1912) के सदस्य के रूप में गोखले ने लोक-सेवाओं में भारतीयों की सीधी भर्ती को तुरन्त क्रियान्वित करने पर बल दिया। वे चाहते थे कि भारत में शिक्षा के ऐसे प्रयत्न किये जायें जिनसे भारतीयों को उच्च तथा में नियुक्त होने में कठिनाइयों का सामना न करना पड़े। वे भारत तथा इंग्लैण्ड दोनों स्थानों पर नियुक्ति की व्यवस्था किये जाने के पक्ष में थे। वे भारतीयों की नियुक्ति की सद्यः निश्चित कराने के पक्ष में थे ताकि यूरोपीयों तथा भारतीयों की नियुक्ति में समान स्थान प्राप्त हो सकें। वे अन्य सेवाओं में जहाँ प्रतियोगी परीक्षाओं का प्रावधान न था दो तिहाई स्थान सीधी भर्ती में तथा एक तिहाई वरिष्ठता के आधार पर देने के पक्ष में थे। वे सभी परीक्षाओं में प्रतियोगिता के आधार पर स्थान भरने के हामी थे। साम्प्रदायिक स्थिति के समाधान के लिए वे बुद्ध स्थान सुरक्षित रखने का भी विचार रखते थे। प्राथिक एवं वैज्ञानिक सेवाओं में गोखले केवल भारतीयों की नियुक्ति चाहते थे। भारतीय प्रशासनिक सेवा में न्यायिक सेवा को प्रलग रखने के पक्ष में थे। इसी प्रकार से वे भारतीय पुलिस सेवा, भारतीय शिक्षा-सेवा तथा भारतीय न्यायिक सेवा, चिकित्सा-सेवा, तकनीकी सेवाओं आदि का भारतीयकरण करने के पक्ष में थे। यद्यपि उन्हें सुझावों को स्वीकृत नहीं किया गया फिर भी उनके द्वारा सुझाये गये विचार भारत की भव्य प्रशासनिक व्यवस्था के आधार बने।²³

इसी प्रकार से गोखले ने लॉर्ड विनिगटन के प्राग्रह पर भारत के भावी सर्वधानिक सुधारों का सुझाव 1915 में प्रस्तुत किया जिम प्रांतीय स्वायत्तता का प्राणामी माना

जाता है। सोवियत ने यह सुझाव दिया कि भारत के प्रायश्चित्त प्रान्त में प्रशासन के प्रभुत्व के रूप में इन्फ्लेट की सरकार द्वारा पदवीर की नियुक्ति की जाए। प्रायश्चित्त प्रान्त में छः सदस्यों की कार्यकारी परिषद् प्रत्येक क्षेत्रिक नियुक्ति की जाए। इस में तीन उच्च तथा दो तीन भारतीय होने चाहिए। इन सदस्यों को गृह (विधि एवं न्याय नहि), विन वृत्ति, सिवई एवं उच्चवर्ग निर्माण, शिक्षा, स्थानीय स्वशासन (सर्वई एवं चिकित्सा नहि), उद्योग एवं वाणिज्य विभाग होने चाहिए। प्रशासनिक अधिकारियों की नियुक्ति कार्यकारी परिषद् में न की जाए। प्रायश्चित्त प्रान्त में शिक्षा की परिषद् की सदस्य संख्या 75 से 100 के बीच रखा जाए जिनमें से 4-5 विभिन्न निर्वाचन क्षेत्रों एवं शिक्षा का प्रतिनिधित्व करें। मुनलमानो तथा अन्य अल्पसंख्यकों के लिए न्याय सुरक्षित रहे जाए। गवर्नर द्वारा कुछ नगरपाली विधायकों की नियुक्ति का भी प्रावधान रहे। कार्यकारी परिषद् तथा शिक्षा परिषद् के प्राचीन स्तर पर सम्बन्ध जर्मनी की रीति तथा केंद्रीय सरकार के महान रखने का सुझाव भी सोवियत ने दिया। सोवियत उत्तरदायी शासन की स्थापना के न्याय पर प्रतिश्रुतानक शासन की स्थापना चाहते हैं जिनमें कार्यकारी अल्पसंख्यकों द्वारा निर्मित न की जाए तथा कार्यकारी अल्पसंख्यकों के प्रति उत्तरदायी न हो। वे प्रांतों में उत्तरदायी तथा प्रतिनिध्यात्मक अल्पसंख्यकों के अल्पसंख्यकों के विन्दु उन अल्पसंख्यकों का भी शिक्षा 'बामन समा' के समान अधिकारों बनाने का लक्ष्य उठाने लगे। सोवियत अधिक विकास के पक्षपाती थे। वे भारत में शिक्षा शासन के अल्पसंख्यकों को प्राप्त करने के इच्छुक थे। वे भारत में सुधारों का प्रक्रिया तब तक प्रारंभ न करने तक भारतियों में परिपक्वता नहीं आयेगी।

सोवियत ने प्रांतों में न्याय की स्थापना के लिए विधायक विधानसभा पर भी बल दिया। विन्दु अधिक राजस्व की प्राप्ति पर प्रांतों सरकार द्वारा प्रतिश्रुत घन भारत सरकार का हिस्से जान का सुझाव भी उन्होंने दिया। वे प्रांतों द्वारा पृथक् विधायक सभों के स्थापना के पक्ष में थे जहाँ प्रांतों की प्राथमिक विधि केन्द्र की वृत्ति पर निर्भर न करे। वे शिक्षा-प्रशासन तथा स्थानीय स्वशासन में ऐसे परिवर्तन तथा प्रयोग चाहते थे जिनमें अधिक रचनात्मक कार्य सम्भव हो सके। वे शिक्षों में कमिश्नरी के पक्ष में न थे। शिक्षा-प्रशासनिक परिषदों को शिक्षाधीन की सहायता एवं सहाय के लिए प्रभुत्व दिया जाए। ज्ञान-व्यापकों की स्थापना निर्वाचन तथा मनोव्यय के आधार पर हो। सामाजिक, सामुदायिक आदि की पूर्णतया निर्वाचित सभाओं में परिष्कृत करण का सुझाव भी सोवियत ने दिया। वे कार्यकारी की कार्यकारी परिषद् में सर्वोच्च का सुझाव भी दे रहे थे। उनके अनुसार इनके छः सदस्यों में से दो भारतीय होने चाहिए। परिषद् के विकास प्राथमिक, विन, शिक्षा, प्रतिश्रुत, न्याय (राज, राज्य व केंद्रीय) तथा शिक्षा-प्रशासन होने चाहिए। वे प्रायश्चित्त परिषद् को भारत की शिक्षा-सभा के नाम से पुकारा जाता पक्ष चाहते थे। सर्वोच्च सदस्य-संख्या बढ़ाने के साथ ही ज्ञान शासन न इनकी शक्तियों में बढ़ि करण का भी सुझाव प्रस्तुत किया। वे शासनकार वर्गों को तब तक बनाए रखने के पक्ष में थे तब तक प्रांतों में न्यायशास्त्र की पूर्ण स्थापना नहीं हो जाती। वे इस आमतोपरि प्रयोग भी सोवियत के शिक्षा प्रांतों पर प्रभावशालीतुकार नियुक्ति तथा जा रहे। सोवियत

द्वारा प्रस्तावित राष्ट्रीय सभा में शासन की नीति को प्रभावित करने के लिए सभी विषयों पर प्रश्न पूछे जा सकते थे। द्वितीय मामलों में भारत-सचिव के नियमण को गिथिल करने का विचार मुझाया गया था। वे भारतसचिव की भारत-परिषद् को समाप्त करने के पक्ष में थे। भारतीयों को सेना के प्रत्येक अंग में उच्च पद दिवाने का मुझाव भी गोखले ने प्रस्तुत किया। प्रागाया के मुझाव पर गोखले ने जर्मन ईस्ट अफ्रीका को भारतीयों के उपनिवेशीकरण के लिए सुरक्षित रखने का प्रस्ताव भी प्रस्तुत किया।²⁵ गोखले राजनीतिक यथार्थवादी थे। उनके द्वारा मुझाये गये सुधारों को भारत सरकार ने श्रियान्वित चाहे न किया हो किन्तु उनमें गोखले की मविध्यदृष्टा की स्थिति का बोध अवश्य होता है। गोखले के सुधारों की योजनाओं ने मिटो-मोर्ले सुधारों तथा मॉटिंग चेम्सफर्ड सुधारों की योजना को अत्यधिक प्रभावित किया। भारत में स्वशासन एवं नागरिक स्वतन्त्रता की मांग्यता को दिना में गोखले ने सामाजिक सुधारों तथा राजनीतिक विचारों का वही महत्व माना जा सकता है जो लिबरल मॉडर्निक ध्यवा मार्गनिर्धारक का हो सकता है।

सामाजिक विचार

गोखले का सामाजिक दर्शन विभिन्न मनुष्यों, जातियों एवं राष्ट्रीयताओं में समन्वय का प्रतीक था। गोखले ने यद्यपि समाज सुधार आन्दोलन में नित्यक समान सक्रिय भाग नहीं लिया किन्तु वे सच्चे समाज सुधारक थे। वे अहिंसावाद के प्रबल विरोधी थे। भारत में प्रचलित जाति-व्यवस्था को 'भोखले' ने 'प्रगति' की प्रतिगामी विचारधारा माना था। वे भारत की दलित जातियों के उत्थान के प्रबल समर्थक थे। छुभाछूत तथा भेदभाव की नीति का अन्त करने के लिए गोखले ने भारतीयों को सामाजिक सकीर्णता से याहूर निषेधने का आह्वान किया। वे सामाजिक सहिष्णुता तथा सद्भावना के प्रतीक थे। केवल भारत में ही नहीं अपितु दक्षिण अफ्रीका की रण-भेद नीति की भी उन्होंने तीव्र आलोचना की। उनका यह दृष्टि विज्ञास था कि जातीय भेदभाव का अन्त करके भारत विश्व के राष्ट्रों में अपना उचित स्थान प्राप्त कर सकता था। उनके अनुसार जब तक भारत में छुभाछूत की समस्या का निवारण नहीं कर लिया जाता तब तक भारत द्वारा समान अधिकारों की मांग अर्थहीन है। दक्षिण अफ्रीका में भारतीय जिन अधिकारों की मांग कर रहे थे उन्हें अधिकारों का प्रयोग भारत के सर्वर्ण पिछड़ी एक दलित जातियों को देने में सकुचाते थे। इस प्रकार की दोहरी सामाजिक नीति से भारत का हित नहीं हो सकता था।²⁶

गोखले ने हिन्दुओं में व्याप्त सामाजिक सकीर्णता का विरोध किया। वे व्यापक दृष्टिकोण से सामाजिक समस्याओं का हल ढूँढ रहे थे। ऐसे समय जब कि महाराष्ट्र के पुरातनपथी ब्राह्मणों द्वारा जाति-वहिष्कार के निर्णय लिये जाते थे और अर्थों के साथ सामाजिक धादान-प्रदान पर प्रापक्षित करवाया जाता था, गोखले ने अर्थों की समस्या को लेकर अद्भुत साहस का परिचय दिया। वे अपने आपको हिन्दू कहलाने के स्थान पर भारतीय कहलाना पसन्द करते थे। केवल हिन्दुओं की जाति-व्यवस्था ही नहीं अपितु उनके द्वारा अन्य धर्मयलम्बियों के साथ किये गये व्यवहार को भी गोखले ने लताडा। वे धार्मिक सहिष्णुता को सामाजिक एकता का प्रमुख साधार मानते थे। हिन्दू तथा

सुसतमानों के मध्य मधुर सामाजिक सम्बन्धों की स्थापना उनका ध्येय था। वे विभिन्न समुदायों में एकता की भावना का ज्वार कर उन्हें एक ही राष्ट्र के अन्तर्गत लाने के पक्षपाती थे। वे हिन्दू लोग तथा मुस्लिम लोग दोनों को ही राष्ट्र-विरोधी मानते थे। उनके विचारों का भारत-राष्ट्र न तो हिन्दू था न मुस्लिम। वे धर्मनिरपेक्षता तथा सहिष्णुता के उपासक थे। वे पृथक् प्रतिनिधित्व को महत्त्वहीन मानते थे। भारत में विभिन्न सामाजिक एवं धार्मिक समुदायों में किसी भी प्रकार के मनोमात्तिय अथवा अविश्वास के लिए स्थान नहीं था। सहिष्णुता के आदर्शों को अपना कर एक जुट होने का संदेश भारत के निवासियों के लिए भेजते ही सामाजिक विरासत दी। गोखले मानववादी थे। उनका किसी भी धार्मिक समुदाय अथवा राष्ट्रीयता के प्रति दुराव नहीं था। वे धार्मिक रुढ़िवाद से ऊपर उठकर सोचने में उत्सुक थे। वे ईश्वर की सत्ता को मानव-प्रेम में उद्घाटित मानते रहे। भारत के प्राध्यात्मिक गौरव एवं तत्त्व-ज्ञान की अविच्छिन्नता उनके सामाजिक विचारों का मूल थी।¹²⁷

धार्मिक विचार

गोखले भारत की औद्योगिक समृद्धा के विकास के लिए सदैव उत्सुक रहे। वे स्वदेशी वस्तुओं के प्रोत्साहन के समर्थक थे। किन्तु उनका स्वदेशी सम्बन्धी दृष्टिकोण उदासीनता से भिन्न था। वे बहिष्कार की नीति द्वारा स्वदेशी का विस्तार हिटकारी नहीं मानते थे। उनकी दृष्टि में भारत के लिए स्वदेशी की नीति अपनाते के साथ पूँजी, धार्मिक उद्यम का आतुर्य तथा उद्योगों सम्बन्धी ज्ञान की प्राप्ति करना आवश्यक था। विदेशी उद्योगों की तुलना में भारतीय उद्योगों की स्थिति इतनी अस्मरुत न थी कि विदेशी वस्तुओं तथा औद्योगिक आनकारी का परित्याग कर हम अपना स्वतंत्र धार्मिक अस्तित्व प्राप्त कर सकें। वे विभिन्न धार्मिक विचारधाराओं की आनकारी, भारतीय उद्योगपतियों द्वारा उद्योगों में अधिक से अधिक पूँजी का विनियोजन, तकनीकी, वैज्ञानिक एवं औद्योगिक शिक्षण का विस्तार तथा भारत के निवासियों में देश में उत्पादित वस्तुओं के अधिक से अधिक प्रयोग करने का विचार चाहते थे।¹²⁸ उचित मानसिक दृष्टिकोण का विकास करके ही विदेशी आनकार पर नियंत्रण स्थापित किया जा सकता था। उद्योगों वस्तुओं का भारत में उत्पादन न होने तक विदेशी आन का बहिष्कार केवल नारों तक ही सीमित रहने वाला था। गोखले का यह दृष्टिकोण उदासीनता का। पात्र भी उक्त कि भारत ने अत्यधिक औद्योगिक विकास प्राप्त कर लिया है, विदेशी वस्तुओं के लिए आनकारी कम नहीं हुआ। उम्मीदों के आधम से विभिन्न वस्तुओं का आनकारी भारत में आना यह सिद्ध करता है कि हमें अपनी मानसिक स्थिति का दोषीकरण करने की नितात आवश्यकता है।

गोखले उदारवादी होते हुए भी उन्मुक्त आनार तथा कम से कम हस्तधेन की नीति के पक्षपाती नहीं थे। वे जानते थे कि उन्मुक्त आनार का समर्थन करने का अर्थ धार्मिक दृष्टि से निरर्थक देशों के आनार को खोसना होगा। भारत जैसा देश जहाँ धार्मिक एवं औद्योगिक विकास की आवश्यकता थी, उन्मुक्त आनार का अिहार बन करने धार्मिक हितों का अरक्षण नहीं प्राप्त कर पायेगा। वे अर्थों की भारत के प्रति दुरावपूर्ण धार्मिक नीति के आनकारी थे। अर्थों ने अिध प्रकार से भारत के अुद्योग उद्योगों

पर कुठाराघात किया था उसके कारण भारत विदेशों से तैयार माल आयात करने के लिए विवश हुआ। भारत को केवल कृषि प्रधान देश बनाकर तैयार माल आयात करने वाली मशी बनाने का अंग्रेजों का कुचक्र गोखले द्वारा भलीभांति पहचाना गया। शासन को भारत के आर्थिक विकास में मदद भारत की प्रगति को प्रवर्द्ध करने वाली थी। भारत में उचित आर्थिक संरक्षण की नीति को अपनाते की आवश्यकता पर बल देते हुए गोखले ने सरकार का ध्यान इस ओर आकर्षित किया। किन्तु वे पूर्ण संरक्षण के पक्ष में नहीं थे। उनका उद्देश्य यह था कि भारतीय उद्योगों को उचित संरक्षण तो प्रदान किया जाय किन्तु यह कार्य धनासन की उन्मुक्त व्यापार की नीति के अनुरूप ही हो।²⁹ ऐसा होने पर भारत भी अपनी औद्योगिक क्षमता का स्वतन्त्रता पूर्वक विकास कर अन्य देशों के समान आर्थिक क्रियाकलाप कर सकता था। वे अनियमित व्यापार तथा अनुचित संरक्षण दोनों के विरुद्ध थे। वे अपने कुछ रागों के समान जर्मन कार्यशास्त्री फ्रेडरिक लिस्ट से प्रत्यधिक प्रभावित थे। लिस्ट ने कृषि प्रधान अर्थ-व्यवस्था के उद्योगीकरण का मार्ग दर्शाया था और गोखले ने भी उसी विचारधारा पर चल कर भारत की औद्योगिक क्षमता में वृद्धि का प्राग्रह किया। वे राष्ट्रीय शक्ति तथा स्वावलम्बन के विकास के साथ साथ शासकीय संरक्षण में भारत के नव-स्थापित उद्योगों को इतना विकसित देखना चाहते थे कि वे अन्य देशों से प्रतिस्पर्धा में भाग न खा जाय।

गोखले के शिक्षा सम्बन्धी विचार

गोखले ने एक शिक्षक के रूप में अपना जीवन प्रारम्भ किया था और इस कारण से वे भारत की शिक्षा-प्रणाली के सम्बन्ध में समय-समय पर महत्वपूर्ण विचार प्रकट करते रहें। वे भारत में अंग्रेजी शासन द्वारा शिक्षा के क्षेत्र में महत्वपूर्ण भूमिका का निर्वाह किया जाना उचित एवं वांछनीय समझते थे। उनके अनुसार शिक्षा का प्रसार नैतिक तथा आर्थिक दोनों ही दृष्टियों से अनिवार्य था। बर्लिन के प्रोफेसर ट्यूब के विचारों को आधार मान कर गोखले ने शिक्षा के विस्तार को कृषि, छोटे उद्योगों, निर्माताओं तथा वाणिज्य द्वारा राष्ट्रीय आर्थिक उत्पादन में वृद्धि का कारण माना।³⁰ शिक्षा के विस्तार द्वारा श्रम से उत्पन्न लाभ का उचित वितरण किया जा सकता था। श्रम का बँटवारा सामाजिक शांति एवं सामान्य समृद्धि का स्रोतक था। जनसामान्य का उचित शिक्षण सामाजिक एवं आर्थिक विकास में अन्तरराष्ट्रीय आदान-प्रदान की वृद्धि का भी सूत्रक था। अतः शिक्षा के विस्तार की प्रत्यधिक महत्वपूर्ण राष्ट्रीय कर्तव्य मानते हुए गोखले ने भारत में शिक्षा तथा विशेषतः प्रारम्भिक शिक्षा पर ध्यान केन्द्रित करने का आह्वान किया। अन्य देशों में राज्य द्वारा शिक्षा को प्रत्यधिक महत्व दिया जाता था और शिक्षा के विस्तार के लिए धन का समुचित प्रबन्ध भी किया जाता था किन्तु भारत सरकार वित्तीय कठिनाइयों के नाम पर शिक्षा के प्रति विमुख थी। गोखले ने सरकार का ध्यान इस ओर आकर्षित किया और उचित वित्तीय व्यवस्था द्वारा शिक्षा के क्षेत्र में राज्य की महत्वपूर्ण भूमिका की ओर सबका ध्यान आकर्षित किया।³¹

गोखले शिक्षा को निश्चय एक अनिवार्य किये जाने के पक्ष में थे। अपने जीवन के अनुभव से उन्होंने यह विचार व्यक्त किया था। अपनी बाल्यकास की निर्धनता के दिनों में गोखले ने स्वयं शिक्षा प्राप्त करने के लिए अनेकों कष्ट भोगे थे। यही कारण था कि

गोधले शिक्षा की अनिवार्यता के साथ उनके निःशुल्क होने पर अधिक बल दे रहे थे कि निम्न वर्ग आर्थिक कठिनाइयों के कारण शिक्षा से वंचित न रह जाय।¹²²

शिक्षा के विस्तार द्वारा व्यक्तियों के जीवन में नवीन चेतना का संचार अवश्यंभावी था। गोधले यह जानते थे कि शिक्षा के विस्तार मात्र से भारत अपनी समस्याओं तथा कठिनाइयों को हल नहीं कर सकता था। जीवन में सम्पद, अपरिपक्वता, स्वार्थ तथा कष्टों का फिर भी सामना करना पड़ेगा। केवल शिक्षा से निवृत्तता का फल भी सुलभ नहीं होगा। देशभक्ति एवं परमार्थ से प्रेरित सहायता कायी की आवश्यकता इसी रहेगी। इतना अवश्य होगा कि उचित शिक्षा द्वारा व्यक्तियों में जिस नवीन आत्मनिष्ठा का विकास होगा उससे वे आर्थिक एवं राजनीतिक शोषण का प्रतिकार कर सकेंगे और मानवीय परिभा के संरक्षण का उचित साक्षात्कार बन सकेंगे।¹²³ गोधले का यह विश्वास निरर्थक सिद्ध नहीं हुआ। उनके द्वारा भारत में पारम्परिक शिक्षा के प्रकार का समर्पण चाये वस कर भारतीयों को स्वशासन के कार्य में पारम्परिक स्तर की दक्षता मिलाने में सहायक हुआ। ब्रिटिशों ने भारत में पारम्परिक शिक्षा तथा ब्रिटिशों के पठन-पाठन पर ब्रिटेन का ध्यान केन्द्रित किया उसका लाभ भारत को अपनी विस्तृत राजनीतिक चेतना को जाग्रत करने के कार्य में अवश्य प्राप्त हुआ।

योगदान

गोधले का जीवन सरलता सहृदयता, एवं सार्वजनिक सेवा की उत्तरता से शीत-शीत था। उनके द्वारा सर्वसाधारण आन्दोलन का जिस प्रकार से संचालन एवं समर्थन हुआ वह निरन्तर शक्ति रहा और भारत की स्वाधीनता के दाद भी उनकी मुशारों की प्रवृत्ति की स्पष्ट छाप भारत के हास्यीय कार्य पर बनी रही है। गोधले केवल उदारवादी ही नहीं थे। उनके जीवन का एक और पक्ष भी था और वह था उनके द्वारा उद्योगियों को सहायता प्रदान करने का। पश्चात् में साता साक्षरताय के देशनिर्वासन के समय गोधलेने उनके बचाव के लिए जो कार्य किया¹²⁴ वह इस बात की पुष्टि करता है कि वे देश के स्वाधीनता-सपना के सेनानियों के प्रति अत्यधिक निष्ठावान एवं सहायक रहे। वैचारिक मतभेदों के बावजूद गोधले ने व्यक्तिगत रूप से उद्योगियों के प्रति कभी ऐसा व्यवहार नहीं किया जिससे उनकी राजनीतिक प्रतिष्ठा घटती या क्षुब्धता उत्पन्न हो जाती। गोधले ने सादा साक्षरताय का मन्दिर निर्देशना में परिषद बनाया।¹²⁵ निर्देशना भारत में आर्थिकरी आन्दोलन की सहायक थी। इससे यह निष्कर्ष भी निकाला जा सकता है कि गोधले हृदय से आर्थिकरी आन्दोलन के अनु नहीं थे। स्वयं तिसक ने, जो कि उनके कट्टर राजनीतिक प्रतिद्वन्दी थे, गोधले की मृत्यु पर उन्हें भारत का हीरो¹²⁶ कहकर उनके प्रति अपनी आदरार्थि प्रकृत की। उनकी धार्मिक सहिष्णुता के कारण ही शिक्षा ने अपने मार्गों "मुस्लिम गोधले"¹²⁷ बनाने का उद्धार प्रकृत किया। गांधी जी गोधले की अपना राजनीतिक गुरु¹²⁸ मानते थे। गोधले ने अपने प्रयासों से भारत को स्वराज्य-मान्ति के मार्ग पर प्रकृत किया और कांग्रेस सभ्यता की बटोरों के हाथ प्रतिबन्धित होने से बचाया।

टिप्पणियाँ

1. माट. पी. परतमणे, गोपाल कृष्ण गोखले, (आर्य भूषण प्रेस, पुना, 1915) पृ. 3-4
2. टी. के. चाहूरी, गोपाल कृष्ण गोखले : ए हिस्टोरिकल बायोग्राफी, (माट के मोदी, बम्बई, 1929) पृ. 59
3. जे. एच. होयनेश्वर, गोपाल कृष्ण गोखले, (बाई एच. सी. ए. पब्लिशिंग हाउस, कलकत्ता, 1933) पृ. 11
4. श्री. एम. श्रीनिवास शास्त्री, साइकल ऑफ गोपाल कृष्ण गोखले, (श्री वीणेश्वर प्रेस, बेंगलूर, 1937) पृ. 11
5. परतमणे, पृ. 41-45
6. बहो, पृ. 81-82
7. टी. पी. पार्वत, गोपाल कृष्ण गोखले, (गवर्जोवन पब्लिशिंग हाउस, बहमदाबाद, 1959) पृ. 72
8. श्रीनिवास शास्त्री, पृ. 95
9. होयनेश्वर, पृ. 59-60
10. श्री. के. देवचंद, श्री सचोदित ऑफ इण्डिया सोसायटी, (आर्य भूषण प्रेस, पुना, 1914) पृ. 11
11. श्री. एच. श्रीनिवास शास्त्री, बाई मास्टर गोखले, (मॉडल पब्लिशिंग हाउस, मद्रास, 1946) पृ. 87
12. एम. ए. बोसवट्टी, विलकम प्रेस सोसल, (बीलिफोनियस यूनिवर्सिटी प्रेस, बंबई, 1961) पृ. 271
13. परतमणे, पृ. 58-62
14. टी. आर. देवगिरिचंद, गोपाल कृष्ण गोखले, (पब्लिशिंग हाउस इंडियन, भारत सरकार, नई दिल्ली, 1969, द्वितीय संस्करण) पृ. 116
15. स्वीडेज ऑफ गोपाल कृष्ण गोखले, (गदेंसन, मद्रास, 1920, द्वितीय संस्करण) पृ. 951
16. बहो, पृ. 954-956
17. बहो, पृ. 942-945
18. पार्वते, पृ. 255 तथा 457
19. देवगिरिचंद, पृ. 149-150
20. परतमणे, पृ. 64-70
21. बहो, पृ. 56
22. देविचे श्री. बी. सी. माधुर, गोखले ए पोस्टिबिलिटी बायोग्राफी, (मानकटलाक, बम्बई, 1966) पृ. 58-64
23. बहो, पृ. 67-75
24. बहो, पृ. 430-431
25. बहो, पृ. 432-434
26. परतमणे, पृ. 27
27. बहो, पृ. 26-28
28. बहो, पृ. 45
29. बहो, पृ. 45-46
30. स्वीडेज, पृ. 49-50
31. बहो, पृ. 53-54
32. बहो, पृ. 598-599
33. बहो, पृ. 659
34. अक्षयराव शास्त्री, साक्षात्काल राय : गोखली, (शोक सेवक मण्डल, दिल्ली, 1957) पृ. 220
35. बहो, पृ. 105
36. श्री. पी. करमचंद, बाल गंगाधर तिलक : एक अध्ययन (पोपुलर बुक डिपो, बम्बई, 1936) पृ. 246
37. हेक्टर शोबिथो, जिला : श्री क्रियेटर ऑफ पाकिस्तान, (जॉन मर्टे, लन्दन, 1954) पृ. 55
38. गांधी, गोखले बाई पोस्टिबिलिटी बुक, (गवर्जोवन पब्लिशिंग हाउस, बहमदाबाद, 1955) पृ. 37

श्रीनिवास शास्त्री का जन्म 22 सितम्बर, 1869 को तानिग नाडू में कुम्भकोलम के निकट बलयेमन ग्राम में हुआ। उनके पिता का नाम शंकर नायडय शास्त्री तथा धीमती बालाम्बान था।¹ श्रीनिवास जन्म से निर्धन थे किन्तु चरित्र के धनी थे। उनकी मेधा विलक्षण थी। उनके पिता ब्राह्मणवृत्ति से प्राप्त साधारण आय पर परिवार का भरणपोषण कर रहे थे। पिता ब्याप्तुता, सत्य एवं धार्मिक गुणों से भरपूर किन्तु क्रीड़ी स्वभाव के थे। श्रीनिवास ने बाल्यकाल से अपने भावातिरेक को नियंत्रित कर अपने प्राय को अनुशासन के हाथों में बाँध लिया था। पिता संस्कृत के प्रकाश विद्वान् थे। माता पूर्ण धार्मिक प्रवृत्ति की थी। घर का वातावरण पुरातन धर्मोपनिषदी ब्राह्मण-परिवार का था किन्तु निर्धनता कष्टकारक थी। प्रायः कई बार भोजन भी दुर्लभ होता था। एक बार कहीं से उनकी माता को प्रचार में जानने के लिये कोई बच्चे प्राय भेंट में देने जाना किन्तु उनकी माता के पास इतने पैसे भी नहीं थे किसे वे नमक खरीद लेती और प्राय का प्रचार जान देती। अतः उन्होंने प्राय लेने से मना कर दिया चूँकि प्राचीन मान्यताओं के अनुसार प्राय भेंट करना उचित था किन्तु किन्हीं को नमक देना बर्षित था। श्री निवास शास्त्री ने उनकी बाल्यकाल की निर्धनता का यह प्रसंग राज्यसभा में नमक कर काटने के विरोध में बोलते हुए मार्च 23, 1944 को सुनाया था।²

शास्त्री ने 1883 में कुम्भकोलम-हाईस्कूल से मैट्रिक-परीक्षा विद्येय योग्यता के साथ उत्तीर्ण की। 1885 में इटर को परीक्षा में प्रथम स्थान प्राप्त किया। 1887 में बी. ए. परीक्षा भी प्रथम श्रेणी में उत्तीर्ण की। परीक्षाओं में प्रथम श्रेणी पाने के कारण उनकी फीस माफ होती रही और इसके उनका अध्ययन भी मुफक रूप से चलता रहा। बी. ए. परीक्षा में उन्हें संस्कृत में पूरे महान् प्रान्त में सर्वाधिक अंक प्राप्त हुए। उन्हें 350 रुपये पुरस्कार के रूप में प्राप्त हुए और अन्जेली में विद्येय योग्यता के लिये स्वर्ण पत्रक प्राप्त हुआ। उनके पिता ने प्रसन्नतादायक घर घर भोजन का आयोजन किया। अन्य विद्वान् ब्राह्मण प्रामाणिक विद्ये गये। स्वीकोत्सवारण हुआ उस पर शास्त्री/ने एक संस्कृत श्लोक में व्याकरण की अद्भुत पर विद्वन् महती को मनवाया। बुभुक्षुं ह्यं कंठे स्वीकार करते। व्याख्यान शास्त्री की पिता से ताड़ना मिली और परिषद के लिये शास्त्री ने शिक्षा की व्याकरण पदका पाया मन्वन्धी कोई भी और शिक्षा की अद्भुत को न मुझाले का प्रण किया। किन्तु यह प्रण चलने वाला न था। शास्त्री तथा उनके मित्रों ने मैत्रकीरव की अन्जेली व्याकरण की अद्भुतिया पकड़ी। उस जमाने में शिक्षा पारशीय द्वारा अन्जेली व्याकरणकर्ता की व्याकरण की अद्भुत बजलता एक कनकती पंदा करने वाली पटना बन गयी। वे सर्वत्र अन्जेली अन्वकीय जीवन पर्यन्त करने साध रखते रहे।

स्नातक होने के पश्चात् वे मायावरम् में स्कूल-शिक्षक नियुक्त हुए और अपने पिता को ब्राह्मणकुलित छोड़ने का भाव्य कर सारे परिवार का खर्च वहन करने लगे। 1891 में वे मद्रास-शिक्षक-प्रशिक्षण महाविद्यालय में प्रविष्ट हुए। उन्हें 1893 में सेलम में सह-शिक्षक नियुक्त किया गया। वहाँ वे सार्वजनिक बागों में भाग लेने लगे। उनका परिचय सी. विजयराघवाचारी से हुआ जिन्हें "सेलम हीरो" कहा जाता था। उनके साथ मद्रास-सरकार की धासोचना करने पर तथा हिन्दू में शासन विरोधी लेख लिखने के कारण उन्हें सरकार ने नौकरी समाप्त करने की धमकी दी। 1902 में शास्त्री हिन्दू-हाईस्कूल मद्रास के प्रधानाध्यापक बने। उन्होंने एजूकेसम रिभ्यू का सम्पादन किया तथा इंडियन रिभ्यू की स्थापना के लिए अपने मित्र जी ए. नटेशन को प्रेरित किया।

निजी स्कूलों के शासन में उन दिनों भेदभाव अधिक होता था। ईसाई मिशनरियों के स्कूलों को अधिक अनुदान प्राप्त होता था। शास्त्री ने इस भेदभाव के विरुद्ध भाषण एवं लेखन दोनों माध्यम से प्रचार किया। वे स्कूलों में धार्मिक शिक्षा के विरुद्ध थे। उन्होंने ईसाई स्कूलों तथा कालेजों में "अन्त करण-नियम" की विचारणा की थी। शिक्षण सत्याग्रहों में धर्मनिरपेक्ष शिक्षा के समर्थन के कारण उन्हें काफीनाड़ा के पीठापुरम राजास कालेज के प्राचार्य पद की परवीकार करना पड़ा।

शास्त्री ने ब्राह्मणों में विवाह-नियमों के सुधार का सामाजिक कार्य पूरे यत्न से किया। उनका विवाह चौदह वर्ष की आयु में ही उनके माता-पिता द्वारा कर दिया गया था जबकि स्कूल में वे प्रतिभा ले चुके थे कि वे पन्द्रह वर्ष पहले विवाह नहीं करेंगे। शास्त्री ने समाज-सुधार के कार्य में हिन्दू-विवाह-संशोधन को प्रमुख विषय बनाया और काफी सफलता अर्जित की। मद्रास में शास्त्री ने सहकारिता-मान्दोलन प्रारम्भ किया। ट्रिप्लिकेन अरबन कोओपरेटिव सोसायटी उन्हीं के परिश्रम से स्थापित हुई।

1906 में शास्त्री प्रथम बार गोत्रले के सम्पर्क में आये। 1907 में उन्हें सर्वेंट्स क्लब इण्डिया सोसायटी में सम्मिलित कर लिया गया। उन्होंने 1908 में मद्रास में क्लब कांग्रेस-समितियाँ बनाने का सराहनीय कार्य किया। मद्रास-यूनिवर्सिटी ने 1910 में उन्हें फैलो चुना। वे 1911 में मद्रास प्रदेश कांग्रेस समिति के सचिव नियुक्त हुए। 1913 में उन्हें मद्रास विधायी परिषद् का सदस्य मनोनीत किया गया जहाँ उन्होंने बयस्क बग्याओं के विवाह सम्बन्धी विधेयक प्रस्तुत किया। 1914 में शास्त्री ने रॉयल कमीशन ऑन पब्लिक सर्विसेज के समक्ष साक्ष्य दिया। फरवरी 19, 1915 को गोबले की भ्रष्टाचार पर शास्त्री सर्वेंट्स क्लब इण्डिया सोसायटी के अध्यक्ष नियुक्त हुए। उसी वर्ष वे महात्मा गांधी तथा बस्तूरबा से मिले। उन्होंने कांग्रेस के दोनों दर्जों में तामेल बैठाने तथा विरोध समाप्त करने का प्रयास भी किया। 1916 में वे साम्राज्यीय विधायी परिषद् के के लिए चुने गये। उन्होंने इस समय दो पैम्पलेट छपवाये—पहला था ब्रिटेन के झूठे के अन्तर्गत स्वशासन तथा दूसरा था कांग्रेस-लीग योजना-एक विश्लेषण। 1917 में शास्त्री मोंटिग से मिले तथा उनकी घोषणा का स्वागत किया। वे बम्बई प्रादेशिक सभा के नासिक-अध्यक्ष के अध्यक्ष बने। 1918 में उन्होंने रॉयल-विधेयक के विरोध में साम्राज्यीय विधायी परिषद् में बोजम्बी छापण दिया तथा सर्वेंट्स क्लब इण्डिया का प्रकाशन प्रारम्भ किया। मोंटिग चेम्सफोर्ड-सुधार-प्रस्तावों को लेकर कांग्रेस में सचर्चा प्रारम्भ हो गया।

शास्त्री तथा सर्वेंट्स ऑफ इण्डिया सोसायटी ने कांग्रेस से पृथक होने का निर्णय किया तथा उदारवादियों के दल में सम्मिलित हो गये। वे लाहौर साठमवरो की महाधिका-र-समिति के सदस्य रहे। 1919 में वे उदारवादियों के प्रतिनिधिमण्डल के साथ इंग्लैंड गये। वहाँ वे ब्रिटिश संसद की संयुक्त समिति के समस्त मुद्धार-प्रस्तावों पर साक्षी देने उपस्थित हुए। शास्त्री कांग्रेस से पृथक होकर प्रसन्न नहीं थे। 1920 में वे कांग्रेस के दिल्ली-प्राथमिकता में उपस्थित हुए और कांग्रेस से मुद्धार-प्रस्तावों को स्वीकार कराने का उद्यम करने लगे। उन्हें सरकार ने एकबर्ष रेलवे-समिति का सदस्य बनाया। वे निर्वाचन में खड़े हुए तथा राज्यसभा के सदस्य चुन गये। 1921 में लन्दन साम्राज्यीय सम्मेलन के लिए प्रतिनिधि के रूप में इंग्लैंड गये। राष्ट्र सभ में वे भारत-सरकार के प्रतिनिधि के रूप में भेजे गये। उन्हें प्रिवी काउंसिल का सदस्य बनाया गया। वे वाशिंगटन में होने वाले नौमैत्रिक निष्पक्षीकरण-सम्मेलन में ब्रिटिश साम्राज्यीय प्रतिनिधिमण्डल में सम्मिलित किये गये। बम्बई में हुए प्रान्तीय उदारवादी सम्मेलन की 1922 में उन्होंने अध्यक्षता की। भारत, कनाडा तथा न्यूजीलैंड के प्रधानमन्त्रियों के निमन्त्रण पर इन उरनिवेशों की यात्रा की। उपनिवेशों में रहने वाले भारतीयों के पूर्ण नागरिकता प्राप्त करने सम्बन्धी प्रस्तावों की सिफारिश के लिए यह यात्रा आयोजित की गई थी। 1923 में शास्त्री नागपुर में राष्ट्रीय उदारवादी संघठन के अध्यक्ष बने। वे केम्ब्रिज में रहने वाले भारतीयों की नागरिकता एवं जातिगत समानता सम्बन्धी भारत-सरकार के प्रस्ताव को लेकर लन्दन के औरनिवेशिक मन्त्रालय में उपस्थित हुए। ब्रिटिश सरकार द्वारा इन प्रस्तावों के ठुकराये जाने के कारण उन्हें बहुत निराशा हुई। वे कुछ समय तक बीमार रहे। उन्होंने लन्दन में होने वाली साम्राज्यीय प्रदर्शनी के लिए यह प्रस्ताव किया कि भारत द्वारा इसका बहिष्कार किया जाये। प्रीमती एनी बीसेंट के साथ शास्त्री ने पुनः 1924 में इंग्लैंड की यात्रा की और भारत में राजनीतिक मुद्धारों की मांग वहाँ की जनता के ममस रखी। 1925 में कलकत्ता विश्वविद्यालय के निमन्त्रण पर शास्त्री ने "भारतीय नागरिक तथा उसके अधिकार एवं कर्तव्य" विषय पर हमला व्याख्यानमाला के अन्तर्गत भाषण दिया। 1926 में कैप्टलिन में होने वाले भारत-दक्षिण अफ्रीका सम्मेलन में हबीसुल्मा प्रतिनिधिमण्डल के सदस्य के रूप में दक्षिण अफ्रीका गये। 1927 में वे दक्षिण अफ्रीका में भारत के ऐजेन्ट-जनरल नियुक्त किये गये। वहाँ उनका कार्य अत्यन्त सरलहीन रहा। उनके प्रयत्नों से भारतीयों के साथ गोरों के व्यवहार में परिवर्तन आया तथा पारम्परिक सम्बन्धों में सुधार हुआ। वहीं इब्रन में उनके द्वारा शास्त्री बालेज स्थापित किया गया, जहाँ भारतीयों के लिए उच्च शिक्षा का प्रबन्ध था। 1928 में उन्हें के० सी० एम० आई० से सम्मानित किया जाना तय हुआ, किन्तु शास्त्री ने इसे अस्वीकार कर दिया। वे साम्राज्यिक श्रम-आयोग के सदस्य नियुक्त हुए। पूर्वी अफ्रीकी प्रदेशों की एकता के लिए नियुक्त हिन्दु-यंग शास्त्री-आयोग के ममस उन्होंने भारत सरकार के दृष्टिकोण को प्रस्तुत किया। 1929 में उन्हें "बम्बैजिनल ऑफिसियल" के पत्रिका में सम्मानित किया गया। 1930 में लन्दन-मोतनेज-सम्मेलन के सदस्य मनोनीत हुए और उन्होंने साम्राज्यिक सभ के प्रस्ताव को स्वीकार किया। 1931 में वे गांधी-इरविन-मनमौते के सूत्रधार बने। पुनः द्वितीय मोतनेज-सम्मेलन में उपस्थित

हुए। उन्हें 'क्रीडम साक दो सिटी ऑफ एडितवरा' मण्डित की गई। 1932 में वे कैपटाउन में होने वाले भारत-अफ्रीका सम्बन्धी के द्वितीय गोलमेज-सम्मेलन में उपस्थित हुए। उनकी द्वितीय धर्म-परती का भी 1934 में देहान्त हो गया। 1935 में शास्त्री ने मैसूर-विश्वविद्यालय भायलुमाला के अन्तर्गत गोवले पर भाषण दिया। वे मद्रासलाई विश्वविद्यालय के उप-कुलपति नियुक्त हुए। उन्हें मद्रास में नये मन्त्रिमण्डल का गठन करने के लिये आमन्त्रित किया गया किन्तु उन्होंने अपनी मन्त्रिच्छा प्रकट की। 1936 में उन्हें भारतीय-प्रतिनिधि के रूप में मलाया के भारतीय श्रमिकों की कामकाजी हालत की जांचपड़ताल के लिए भेजा गया। 1937 में वे मद्रास विधायी परिषद् के सदस्य मनोनीत किये गये। 1940 में उन्होंने मैसूर विश्वविद्यालय में स्त्रियों की दशा पर भाषण दिया। तमिल साप्ताहिक स्वदेशामित्र में 1941 में उनकी आत्मकथा के कुछ अंश प्रकाशित हुए। 1943 में उन्होंने किरोजशाह मेहता पर भाषण दिया। 1944 में उनके पत्रों का सङ्कलन प्रकाशित हुआ। उन्होंने रामायण पर भाषण दिये। 1945 में उनकी पुस्तक 'वी अवर हार्मनि' प्रकाशित हुई। उन्होंने यह मांग की कि द्वितीय विश्व-युद्ध की समाप्ति पर होने वाले शांति-सम्मेलन में महात्मा गांधी सम्मिलित हों। इस वर्ष, गांधीजी के साथ उन्होंने त्रिप्रा की भारत-विभाजन की मांग का पूर्ण विरोध किया। 1946 में उनके ग्रन्थ मन्थनेस एकेचेव तथा माई भास्टर गोलसे प्रकाशित हुए। जीवनपर्यन्त भारत की सेवा में रत रहने के कारण उनका स्वास्थ्य शून्य बनने लगा। गांधीजी उनकी अस्वास्थ्य में उनसे मिलने मद्रास आये। दक्षिण अफ्रीका में जनरल स्मथ्स द्वारा प्रयोग में लाई जाने वाली रणभेद की नीति की उन्होंने तीव्र आलोचना की। अप्रैल 17, 1946 को उनका देहान्त हुआ।⁵ उनके साथ ही भारत के उदारवादी चिन्तकों का सूर्यास्त हो गया।

शास्त्री के राजनीतिक विचार

श्रीनिवास शास्त्री भारत में उदारवादी चिन्तन के अन्तिम स्तम्भ थे। उदारवादियों के प्रति उनका रुझान तथा अपने स्वयं के जीवन में उदारवादी विचारधारा का धरण शास्त्री ने उदारवादी चिन्तकों के व्यक्तित्व से प्रभावित होकर किया था। शास्त्री पर सर्वप्रथम सुरेन्द्रनाथ बनर्जी के विचारों का प्रभाव पड़ा। बनर्जी ने अपने मद्रास-भाषण में देशभक्ति का जो प्रचण्ड उद्घोष किया उससे शास्त्री प्रभावित हुए बिना न रहे। उन्होंने स्वयं स्वीकार किया कि बनर्जी की प्रेरणा ने उन्हें मन्सीनी, केपूर, गैरोवालडी प्रभृति इतालवी देशद्रोहियों के राष्ट्रीय विचारों से परिचय हुआ और वे अभिभूत हो गये।⁶ यह प्रभाव चिर-स्थायी रहा। इसी प्रकार गोलले से शास्त्री को सर्वधार्मिक विचारों की प्रेरणा मिली। गोलले को शास्त्री ने अपना राजनीतिक गुरु⁵ माना और उन्हीं के पदचिह्नों पर चलते हुए शास्त्री ने सर्वेण्ट्स ऑफ इण्डिया सोसायटी को सदस्यता प्राप्त की।⁶ गोलले के देहावसान के पश्चात् शास्त्री ने सोसायटी का कार्यभार सम्भाला और वे इसके जीवन पर्यन्त अध्यक्ष रहे। किरोजशाह मेहता, दीनशाह वाचा, दादाभाई नौरोजी, धी० कृष्ण-स्वामी अय्यर आदि भी शास्त्री के प्रेरणा स्रोत रहे।⁷ इस प्रकार शास्त्री के विचारों पर उदारवाद का विशेष प्रभाव स्पष्ट दृष्टिगोचर होता है। उदारवादी विचारधारा के अन्तर्गत ही शास्त्री ने सर्वधार्मिक आन्दोलन को प्रमुखता दी। उनका यह विश्वास था

कि भारत में स्व-शासन की स्थापना सर्वैधानिक प्रान्दोलन से ही सम्भव थी। वे भी अन्य उदारवादियों की भाँति ब्रिटेन से भारत के सम्बन्धी को दैवी कृपा मानते थे। शास्त्री के अनुसार ब्रिटेन ने भारत का शासन अपने हाथों में लेकर भारतीयों को अज्ञान, अध-विश्वास तथा पारस्परिक जातीय वैमनस्य से मुक्ति प्रदान कर भारत को प्राधुनिकता एवं प्रगतिशीलता का मार्ग दिखाया था। अंग्रेजी भाषा ने भारत को एक सूत्र में पिरोया तथा उनमें नव चेतना का विकास किया। शास्त्री अंग्ल प्रभाव के प्रशंसक थे किन्तु वे भारतीय सभ्यता के भी परम उपासक रहे। उनका यह समन्वयवादी दृष्टिकोण ही उनकी सफलता का रहस्य बना रहा। वे अंग्रेजों से सहयोग करने की नीति के सह्यामी रहे। अपने जीवन के अधिकांश वर्ष शास्त्री ने अंग्रेजों की भक्ति एवं सेवा में ही व्यतीत किये। अंग्रेजों की उनपर विशेष कृपा रही और उन्हें ऐसे सम्मान एवं पदों से विभूषित किया जो अन्य अंग्रेज भक्त तथा अंग्रेजों परस्त भारतीयों के लिए ईर्ष्या का विषय बन गया।

सर्वैधानिक प्रान्दोलन को शास्त्री ने भारत में विदेशी प्रशासन का भागदोश एक सचेतक माना था। उनका यह विश्वास था कि सर्वैधानिक कार्यक्रम एवं सुधारों की माँगों से भारतीय प्रशासन सचेत होकर अपने उत्तरदायित्वों की पूर्ति करेगा तथा क्रमिक सुधारों के माध्यम से एक दिन भारत-स्वराज की कल्पना साकार हो सकेगी। अपने इन विचारों के कारण शास्त्री गांधीजी के असहयोग-प्रान्दोलन के विरोधी रहे। वे सदिनय अंग्रेज-प्रान्दोलन के उग्रतम विरोधी थे।⁸ उनकी यह धारणा थी कि यदि भारतीयों को असहयोग एवं अंग्रेजों का पाठ ही पढ़ाया जाता रहा तो एक दिन भारत के स्वतंत्र हो जाने पर जनता स्वयं द्वारा निर्वाचित शासन का भी इसी प्रकार विरोध करेगी। भविष्य में यह स्वयं भारतीयों के लिये परवाताप का कारण बन जायेगा।⁹ शास्त्री ने ये विचार ब्रिटिश शासन के प्रति उनके अत्यन्त सहयोग के प्रतीक थे। 1923 में शास्त्री ने भविष्यवाणी की थी कि असहयोग में स्वराज-प्राप्ति सम्भव है किन्तु सहयोग की नीति तथा सर्वैधानिक प्रान्दोलन के सहारे भारत अपना सभ्य पञ्चोत्सवों में पूरा कर लेगा। उनकी इस गणना के अनुसार भारत को आजादी 1948 में मिलनी चाहिए थी, किन्तु हमें आजादी 1947 में ही मिल गयी।¹⁰ शास्त्री की भविष्यवाणी बाल-गणना से अत्यन्त सत्य हुई किन्तु उनका यह कथन सत्य नहीं कहा जा सकता कि भारत सहयोग से स्वराज प्राप्त करेगा। भारत को आजादी असहयोग एवं उग्र-असहयोग का ही परिणाम थी।

गांधीजी के असहयोग-प्रान्दोलन की आलोचना करते हुए शास्त्री ने कहा था कि यह प्रान्दोलन सांस्कृतिक एवं निजी सम्पत्ति के विनाश के लिये उत्तरदायी था। इसके कारण एक ओर अनेकों व्यक्तियों की जाने गयीं तो दूसरी ओर लगभग 20,000 व्यक्तियों की स्वतंत्रता का हरण हुआ। इससे शासन की बढोतरता एवं सैन्य शक्ति में वृद्धि हुई। पारस्परिक गद्गुभाष का वातावरण बनने के बजाय हिन्दुओं और मुसलमानों में भयकर विरोध की प्रथम मिला। इससे हमारे देश को विदेशों में बनने वाली शक्तिप्रियता एवं अहिंसा की धारणा को हिंसा दिया। जनता ने जोश में अपने को ऐसे कृत्य किये जिनसे बर्बरता एवं हिंसा का ही बोध होता है। इससे निश्चिन्त हुआ कि हमारी भोली-भासी, अशिक्षित एवं अल्प विवेकी जनता को सतत एवं आसक्त प्रचार ने किस प्रकार दिशाहीन बना दिया। इसमें उन समझदार भारतीयों के कार्य को देख लो जो भारत-निर्माण के कार्य में मग्न हुए थे।

हलते बदली और करनी का भेद भी प्रकट हुआ। एक और अर्थकार की बात कही गयी तो दूसरी और हमारे ही व्यक्तिगत ने इसे धारण बनाया। भारत के बाप, बुद्ध, हिन्दू, यूनानों को समझयोग का मार्ग दिखाकर उनमें निराशा का भाव पैदा किया गया। उनके परक्रम्यता की मानना में वृद्धि हुई। समझयोग ने शासन का विरोध करना और शासन की हानि पहुँचाने का मार्ग बनवाया किन्तु उसका परिणाम जनता की हानि पहुँचाने में ही हुआ। इस प्रकार शास्त्री ने समझयोग-मान्यता की पुनः शक्ति में घाघोचका की।¹¹ शास्त्री ने 1933 के सम्पूर्ण प्रयोग करने से पहले शास्त्री से प्रयोग के बारे में उनके विचार जानने के लिए पत्र लिखा तो अपने उत्तर में उन्होंने यह स्पष्ट करने का प्रयास किया कि गांधीजी की उपवास की राजनीति न तो शास्त्र सम्मत थी और न विवेक तथा मानवतावादी सिद्धांतों पर आधारित। वे ऐसे प्रमाण को नैतिक हथियार मानते थे।¹²

शास्त्री नागरिक-स्वतन्त्रताओं के कट्टर समर्थक थे। उन्होंने अंग्रेजीशासन के हिमायती होने हुए भी रॉलट-एक्ट का तीव्र विरोध किया। जातिभावना का प्रत्याहार के तत्काल में राज्य-परिषद् में 1919 में झोलते हुए जब उनके एक प्रस्ताव को सर्वद्वय जनरल ने स्वीकृति नहीं दी तो वे विरोध प्रदर्शन में तदन से सहभाग्य बन गये। उनका प्रस्ताव था कि दमनकारी कानूनों की एक समिति द्वारा समीक्षा की जाये तथा आवश्यकतानुसार उनका भागीदार प्रस्ताव समाप्त कर दिया जाये। अब वही प्रस्ताव शास्त्री ने 1921 में मॉटिंग समिधान के अंतर्गत तद्वर्तिन राज्य-परिषद् में प्रथम गैरसरकारी प्रस्ताव के रूप में रखा तब उसे सरकार द्वारा स्वीकार कर लिया गया।¹³ भारतीय जनता के नागरिक अधिकारों के लिए वे निरंतर तत्पर रहे। बलवत्ता में 1926 की बमबो-व्यापवाजनापा के अंतर्गत शास्त्री ने भारतीय नागरिकों के अधिकारों एवं कर्तव्यों पर आपत्त दिष्टे।¹⁴ उनका यह दृष्टिकोण था कि राज्य नागरिकों के स्वतन्त्र-नैतिक बन्धन के लिए है। भारतीयों के अधिकारों को दोहराने हुए उन्होंने कहा कि राज्य का सधम नागरिकों की शक्तियों एवं क्षमताओं को उन्नत कर स्तर तक विवर्धित करने का होना चाहिये।¹⁵ वे स्त्रियों के लिए पुरुषों के समान अधिकारों के समर्थक थे। स्त्रियों को शिक्षा, व्यवसाय, सम्पत्ति, विवाह तथा सलाह में पुरुषों के समान अवसर प्राप्त हों, वे उनके पक्ष में थे। उन्होंने सह-शिक्षा का पुरजोर समर्थक करते हुए स्त्रियों के लिए पृथक् विद्यालय एवं संस्थानों का विरोध किया।¹⁶

वे प्रकृतिय समानता के पक्षधर थे। वे सभी प्रजातियों में, विशेषकर भारतीय एवं अंग्रेजी प्रजातियों में, समानता के लिए प्रयत्नशील रहे। 1921 के साम्राज्यिक सम्मेलन में शास्त्री ने ब्रिटिश अधिकारियों से वैधानिक तरीके से अधिकारों भारतीयों के लिए नागरिकता के अधिकारों की मांगता दिलाने के लिए प्रस्ताव प्रस्तुत किया। विशेष प्रतीका के अतिरिक्त सभी अधिकारियों ने इस प्रस्ताव को स्वीकृत किया और बालीर के विचारित भी किया। शास्त्री के प्रयानों से बाद में दक्षिण अफ्रीका के भी इसे शिक्षात्मक रूप से कंठगतक सम्मेलन के अंतर्गत स्वीकार कर लिया था किन्तु अतः दक्षिण अफ्रीका पुनः समर्थन नीति का अनुयायी बन गया।¹⁷ शास्त्री के विचारों को सबसे अधिक धनकर केसा की समझा से लगा था। केसा में भारतीयों की प्रतिनिधित्व दिलाने का जो कार्य शास्त्री ने हाथ में लिया था वह ब्रिटिश सरकार तथा केसा के शेरों ने अक्षर

कर दिया। रंगभेद तथा प्रजातीय भेदभाव का यह ताड़क देखकर मान्नी इतने दुःखित हुए कि उनकी अंग्रेजीभाषण के प्रति वह निष्ठा अब खड़ा नहीं रही जो पहले थी।¹⁸

मान्नी ने राष्ट्रमंडलीय प्रवचन के निदान्त को सैद्धांतिक मान्यता दिवदाने का प्रयास किया। उनका यह विचार था कि प्रत्येक अधिराज्य को उत्पन्न करने एवं प्राप्रदान नियमित करने का अधिकार है, किन्तु वे इस विचारधारा को स्वीकार नहीं करते थे कि अधिराज्यों को यह शक्ति राष्ट्रमंडलीय देशों में पारस्परिक सादान-प्रदान को सुदृष्टित कर दे। उनका मुख्य उद्देश्य भारतीयों के साथ भेद-भाव को नीति का विरोध करना था। वे दक्षिण अफ्रीका के विरोधों तबों से प्रसन्न नहीं थे। राष्ट्रमंडल की सदस्यता से निवृत्त सामन्तरी परिणामों की दृष्टि में रखते हुए मान्नी ने भारत के राष्ट्रमंडल में बने रहने के पक्ष को प्रबल समर्थन दिया। उनके विचारों में भारत राष्ट्रमंडल के सदस्य के रूप में अपना अधिक विकास कर सकता था।¹⁹

भारत की भावी स्वतन्त्रता को दृष्टि में रखते हुए मान्नी ने भारत के लिए अधिराज्य-सिद्धि की शीघ्र प्राप्ति पर जोर दिया। वे भारत के हित में तथा भारत की भाव पर प्रतिपक्ष बापों पर द्वितीय नियन्त्रण स्वीकार करने के विरोधी नहीं थे। किन्तु वे अधिराज्य-सिद्धि की क्रमिक प्रगति के विरोधी थे। उन्हें इस नीति में विश्वास नहीं था कि भारत में अधिराज्य की स्थापना समय-समय पर द्वितीय सरकार द्वारा की गयी अनीया पर साधारण की जाये। वे अधिराज्यीय बापों के प्रयोजन को क्रियान्वित करने के पहले अधिराज्य की स्थापना का क्रियान्वयन चाहते थे ताकि भारत की प्रतीक्षा न करनी पड़े।²⁰

भारत की सर्वप्रथम स्थिति के विषय में भी मान्नी ने अपने परिवार विचार प्रस्तुत किए। नॉटिंग की प्रान्त 1917 की घोषणा के पहले तक उनका विचार भारत में अनुविभागीय शासन की स्थापना का था। वे स्विस्विजरलैंड की भांति उत्तरदायी राज्य-सदस्यता नहीं चाहते थे। वे चाहते थे कि कार्यपालिका तथा व्यवस्थापिका विज्ञान द्वारा नियंत्रित समय तक कार्यशील रहे। वे अमेरिका के नूतने पर अपने विचार साधारण करते हुए वहाँ के राष्ट्रपति तथा कांग्रेस के सम्बन्धों के उद्देश्य व्यवस्था भारत के लिए उपयोगी मानते थे। वे चाहते थे कि प्रसहमति उत्पन्न होने की स्थिति में कार्यपालिका द्वारा प्रति-विधि-व्यवस्थापिका के प्रादेशों का पालन किया जाये। वे ब्रिटेन की संसदगत व्यवस्था की दोषपूर्ण मानते थे। वे नहीं चाहते थे कि स्वयं ब्रिटेन के लिए दोषपूर्ण संसदीय प्रणाली की भांति में प्रयुक्त किया जाये। किन्तु मान्नी ने इन विचारों में नॉटिंग की घोषणा के बाद परिश्रम किया। नॉटिंग ने अपनी सुसंविष्ट घोषणा के माध्यम से भारत में उत्तरदायी शासन की स्थापना का मार्ग प्रसन्न किया जिसे कारण मान्नी ने राजनीतिक दायें एवं जननीतिकर उत्तरदायी शासन की धारणा को ही भावी सर्वप्रथम घोषणाओं का आधार स्वीकार कर दिया। मान्नी जानते थे कि भारत में उत्तरदायी शासन की स्थापना मूलतः अर्थों की हानि एवं संकष्ट पर ही सम्भव थी। ऐसी स्थिति में संसद अपने सम्बोध गौरव के बावजूद ही भारत में प्रायः किसी व्यवस्था की स्थापना के दृष्टिकोण न होने। वे इस कारण बोधा उत्पन्न करना उचित नहीं समझते थे। उन्हें यह था कि किसी अन्य शासन पद्धति का प्रचार भारत के विरोधियों द्वारा भारत की सर्वप्रथम प्रगति को विहित बनाने का एक बन जायेगा। इन प्रकार के अनुविभागीय शासन के स्थापन पर

उत्तरदायीशासन के समर्थक बन गये ।²¹

शास्त्री ने सर्वैधानिक सरकार के सम्बन्ध में भी अपने विचार व्यक्त किये । प्रारम्भ में उनके विचार भारत में एकात्मक नविधान की स्थापना के पक्षपाती थे । वे चाहते थे कि भारत में एकात्मक शासन, जिससे प्रन्तर्गत देशी-रियासतों तथा ब्रिटिश प्रान्त दोनों ही समाविष्ट थे, यथावत् चञ्चल रहे । देशी रियासतों में ब्रिटिश प्रान्तों के समान लोकतन्त्रात्मक प्रयोग किये जायें । उनका यह सुझाव था कि उन्नत देशी रियासतें अपने वहाँ लोकतान्त्रिक संस्थाओं की स्थापना करें तथा छोटी रियासतें जो कि प्राथमिक दृष्टि से पिछड़ी हुई हैं उन्नत रियासतों में मिला दी जाये । वे भारत के उस एकीकरण का स्वप्न देख रहे थे जो सरकार पटेल द्वारा भारत की पूर्ण स्वतन्त्रता के बाद पूरा हुआ । शास्त्री ने एक प्रमुख सुझाव यह प्रस्तुत किया कि भारत-सरकार ब्रिटिश भारतीय प्रान्तों की जनता द्वारा चुनी हुई व्यवस्थापिका के प्रति उत्तरदायी हो न कि ब्रिटेन की सलाह के प्रति । वे भारत-सरकार द्वारा देशी रियासतों पर पूर्ण प्रभुसत्ता की स्थापना चाहते थे । उन्हें यह स्वीकार नहीं था कि देशी रियासतों का ब्रिटिश सम्राट से सीधा सम्बन्ध रहे । वे राजनीतिक एक सर्वैधानिक दृष्टि से भी इसे अनुपयुक्त मानते थे । विन्तु प्रथम मोनरो-सम्मेलन के बाद शास्त्री के इन विचारों में धामूलजूल परिवर्तन दिखाई दिया । सम्मेलन के बाद देशी रियासतों का शासकों ने ब्रिटिश प्रान्तों के साथ मिलकर भारत-संघ की स्थापना का प्रस्ताव स्वीकार कर लिया । भारत में अधिराज्य स्थिति की स्थापना की भी रियासतों ने स्वीकार कर लिया जिसके द्वारा उनपर ब्रिटिश सर्वोच्चता सम्प्राप्त होने वाली थी । यद्यपि भारत-संघ की स्थापना कठिन थी और देशी रियासतों के शासकों ने अपने हितों की रक्षा के लिए अनेक प्रलोकनात्मक प्रावधानों की मांग की थी फिर भी शास्त्री ने इस योजना का स्वागत किया । कालांतर में ब्रिटिश सरकार ने देशी रियासतों पर अपनी प्रभुसत्ता भारत-सरकार को सौंपने से अस्वीकार कर दिया । वह भारत की देशी रियासतों के शासकों की महमति ने बिना उन्हें भारत-सरकार के अधीन नहीं करना चाहती थी । भारत-सरकार केवल ब्रिटिश प्रान्तों के शासन के लिए उत्तरदायी रही गयी । इसका एक कारण यह भी था कि देशी रियासतों के शासक ब्रिटेन की सर्वोच्चता को गायी तथा नेहरू की कांग्रेस की सर्वोच्चता से प्रार्थक धृष्ट्या मानते थे । ऐसे हठधर्मितापूर्ण वातावरण में भारत अधिराज्य की स्थापना असंभव सी थी । कांग्रेस की शक्ति को क्षीण करने के लिए देशी रियासतों ने अग्रजों के समर्थन में अपना वृत्त प्रारम्भ कर दिया था । वे भारतीय व्यवस्थापिका के लिए अपने प्रतिनिधि स्वयं मनोनीत करना चाहते थे ताकि कांग्रेस को रियासतों में एक भी स्थान प्राप्त न हो सके और रियासतों के शासक अपने वहाँ लोकतन्त्र को जड़ में उखाड़ सकें । इतन पर भी शास्त्री अधिराज्य-स्थिति के लिये लास्यमित थे । वे इसके लिये मध्य की स्थापना तथा देशी रियासतों की लोकतन्त्र विरोधी हरकतों को मानने के लिए भी तैयार थे । उनका यह विश्वास था कि एक बार भारत में अधिराज्य-स्थिति स्थापित होने के पश्चात् प्रजातन्त्र-विरोधी शक्तियाँ अपने आप क्षीण हो जायेंगी ।²²

शास्त्री भारत में आध्यायी राज्यों की स्थापना तथा भाषा के आधार पर राज्यों के पुनर्गठन के विरुद्ध थे । वे मानते थे कि भारत राष्ट्र एक है और उसकी एकीकृत राज-

नीतिक सरचना है। भाषायी साधारण पर भारत का विघटन देश को खोखला कर देगा। प्रान्तीय भाषाओं की पृथक् इकाईयाँ भारत के भूजल को नष्ट हो जायेंगी। एक प्रान्त के निवासी दूसरे प्रान्त वालों के लिए अपरिचित से हो जायेंगे। केन्द्रीय सरकार का छर्ब बड़ेगा और प्रान्त अपने-अपने प्रान्तवाद एवं सिद्धे राजनीतिक उद्देश्यों को लेकर चलेंगे।¹²² वे इसे राष्ट्रविरोधी मानते थे। वे भारत को एकता तथा मजबूती के लिए अंग्रेजी भाषा की अनिवार्यता पर बल देते थे। साझादी के बाद भी 20 से 30 वर्ष तक अंग्रेजी मान्य-कार्य में प्रयोग लायी जाने वाली थी।¹²³

शास्त्री के राजनीतिक विचारों का विवरण उनके साम्प्रदायिक समस्या विषयक विचारों के विवेचन के बिना अपूर्ण माना जायेगा। यद्यपि शास्त्री का पारिवारिक वातावरण समाजतन्त्र के सिद्धान्तों से प्रभावित था, किन्तु हिन्दू-धर्म की जड़िगुत्ता की प्रतिभूति श्रीनिवास माम्बो अपने राजनीतिक जीवन में सदैव धर्मनिरपेक्षता के पुरानी रहे। वे हिन्दुओं तथा मुसलमानों के सम्बन्धों को सौहार्दपूर्ण बनाने में दिग्भ्रम रखते थे। इसी मंत्रव्य से उन्होंने साम्प्रदायिक प्रतिनिधित्व को सम्प्रदायिक समाधान के रूप में स्वीकार किया। वे नहीं चाहते थे कि साम्प्रदायिकता का यह विषयक भारत के राष्ट्रीय जीवन को प्रान्तीय चर दे। उन्हें यह जानकर खेद होता था कि भारत के मुसलमान अंग्रेजों के हथारों पर इन धर्मोद्वेगनिक बुझाई से चिपके हुए थे। पञ्जाब के धर्मग्रन्थ मुसलमानों द्वारा कोहात के निरोह हिन्दुओं पर 1923 में किये गये प्रत्याचारों का चित्र उनके स्मृतिचिह्न पर स्पष्ट अंकित था। इस सम्बन्ध में वे राष्ट्रीय से भी रुष्ट हुए थे। किन्तु इस साम्प्रदायिक समस्या का हल मुसलमानों की सहमति पर ही साधारण विद्याई देना था अतः वे उन्हें कुछ समय के लिए तुष्ट करने हेतु उनके लिए साम्प्रदायिक प्रतिनिधित्व को स्वीकार करने में पीछे नहीं रहे। वे साम्प्रदायिक प्रतिनिधित्व को केवल व्यवस्थापिका तक ही सीमित रखना चाहते थे। वे इसे नगरपालिकाओं, विश्वविद्यालयों एवं अन्य निर्वाचित मन्दाओं तक नहीं फैलाने देना चाहते थे। उनका यह भी तर्क था कि साम्प्रदायिक मतदान पतिवार्य नहीं होना चाहिए। जो व्यक्ति साम्प्रदायिक निर्वाचन-क्षेत्र से सामान्य निर्वाचन क्षेत्र में मतदान करने को इन्तुह हो, उन्हें इसकी स्वतन्त्रता दी जाये। उनका यह भी सुझाव था कि कुछ ऐसे सामान्य निर्वाचन-क्षेत्र भी रखे जाय जिनमें सभी समुदाय एक साथ मतदान कर सकें। एक स्वस्थ दिक्कत के रूप में उन्होंने यह भी सुझाया कि व्यवस्थापिकाओं में साम्प्रदायिक प्रतिनिधित्व के लिए सामान्य निर्वाचन-क्षेत्रों द्वारा निर्वाचन किया जाये और यदि साम्प्रदायिक निर्वाचन में मुसलमानों को निश्चित स्थान प्राप्त न हो सकें तो मुस्लिम निर्वाचन सूची के आधार पर मुसलमानों के लिए पूरक निर्वाचन किया जाय।¹²⁴

शास्त्री ने साम्प्रदायिक प्रतिनिधित्व को विवशता में स्वीकार किया, किन्तु वे पारिवारिक को भाग को किन्ती मूल्य पर स्वीकार करने को तैयार नहीं थे। वे करिये से सम्बन्धित हो कर भी करिये द्वारा मुस्लिम लोग को तुष्ट करने को नीति के पक्षपाती नहीं थे। उन्हें इस बात का सोच था कि करिये के छोटी के नेताओं ने कितना बड़े पृथक्तावादियों को बढ़ावा देकर मुस्लिम-सीध की पारिवारिक की भाग को बढ़ावा दिया। उनका विश्वास था कि हिन्दू-मुस्लिम तनाव के लिए ब्रिटेन को दोष देना छर्ब था। वे स्वयं 1930 में तथा 1931 के दोन्नेत्र-सम्मेलनों में साहाया, एकी तथा विप्रा के

प्रविष्टकी प्रविष्टपत्र का शय भवनी प्रायो से देख चुके थे ।²⁶ यही कारण था कि उन्होंने गांधीजी द्वारा मुस्लिम लीग को भारत की सत्ता सौंपने प्रयत्न किया तथा लीग में भारत को प्राया प्राया सौंपने के प्रस्तावों को भर्त्सना की । यदि वे भारत का विभाजन देखने के लिए जीवित रहते तो वे इस प्रयास वेदना को सहन न कर पाते ।²⁷ वे भारत का विभाजन स्वीकार करने सम्बन्धी सर्वोच्च प्राक इटिया सोमायटी के निर्णय से इतना क्रुद्ध हुए कि उन्होंने अपनी सदस्यता में समागमन दे दिया । यद्यपि उनका समागमन स्वीकार नहीं किया गया और उनका प्रभाव में सोमायटी की नीति भी परिवर्तित हुई, किन्तु इससे स्पष्ट है कि शास्त्री के प्रस्तावों का प्रत्येक व्यक्ति नहीं था जो कि विभाजन का इतना उग्र विरोधी रहा हो ।²⁸ शास्त्री के जीवन का यह ऐसा पक्ष था जो उन्हें रानाटे तथा गोखले की परम्परा से दूर कर निरव तथा साजपनराय की उग्रवादी विचारधारा में मिला देता है । वे हर भीमन पर विभाजन का विरोध कर रहे थे । शायद गांधीजी के द्विप्रतिपक्ष विचारों को शास्त्री की सहाय ने ही ठीक किया और शास्त्री की मृत्यु के बाद वे ही प्रकटे कायेती थे, जिन्होंने विभाजन के विरोध में अपना ऐतिहासिक वक्तव्य दिया ।

यद्यपि शास्त्री ने विभाजन का विरोध किया था, किन्तु वे विभाजन को रोकने के लिए असहयोग एवं अहिंसा का सहारा लेने वाले व्यक्ति नहीं थे । 75 वर्ष की आयु में शास्त्री यह रहे थे कि विभाजन को रोकने के लिये कांग्रेस के मंत्रियों को शासन सहायता लेना चाहिए और पुलिस द्वारा शांति एवं सुरक्षा के प्रयत्न को और भी बढ़ा करना चाहिए ।²⁹ यदि उनकी सहाय मान ली गयी होती तो विभाजन के कारण अपार जन-घन की हानि एवं पाकिस्तान के निर्माण को रोक जा सकता था ।

शास्त्री ने अन्त समय तक ब्रिटिश शासन से सहयोग की बात कही किन्तु इसका यह यह साक्ष्य नहीं कि वे अन्य उदारवादियों के समान ब्रिटिश शासन के अधि भक्त थे । वे सहयोग की बात इसलिए कह रहे थे कि ब्रिटेन के सहयोग के बिना भारत की स्वतन्त्रता सम्भव नहीं थी । यदि मुस्लिम लीग के मगूबों पर पानी फेरना था तो वह भी ब्रिटेन की सहायता से ही सम्भव था । यह एक बटु मस्य था किन्तु गांधीजी तथा उनके सहयोगियों ने भी इसका ही सहारा लिया था । अन्तर यह था कि शास्त्री बिना लागलपेट के यह विचार प्रकट कर रहे थे जबकि गांधीजी, रात्रगोपालाचारी, नेहरू प्रादि हेमलेंट की भांति द्विप्रतिपक्ष के शिवाय थे ।³⁰

शास्त्री ने भारत की स्वतन्त्रता के लिए, द्वितीय विश्वयुद्ध के दौरान, अमेरिका द्वारा निष्कारित कराये जाने का भी विरोध किया था । वे जानते थे कि अमेरिका की बात चर्चित नहीं मानेगा । किन्तु गांधीजी तथा जयकर राजी न हुए । हुआ भी ऐसा कि चर्चित ने रजिस्ट्रार की बात नहीं मानी और शास्त्री के विचार सत्य सिद्ध हुए । इसी प्रकार शास्त्री ने भारत-नासिच एमरो द्वारा साहं बंधन को गुमराह किया जाने सम्बन्धी प्रस्ताव का विरोध में बंधन को सचेत किया । एमरो चाहता था कि कांग्रेस द्वारा 'भारत छोड़ो आन्दोलन' कागद न लिए जाने तक उनसे कोई धार्मिक न की जाये । इस पर शास्त्री ने एमरो, महात्मा गांधी तथा बंधन के नाम तीन "गुले पत्र" लिखे । अपने बंधन के नाम पत्र में शास्त्री ने लिखा कि भारत को ब्रिटेन, कनाडा तथा आस्ट्रेलिया के समान अधिराज्य-स्थिति दी जाये । वे ब्रिटेन को भी अन्य अधिराज्यों के समान स्तर पर रख

रहे थे, ³¹ उनके द्वारा बंबल को भ्रष्टम्यता करने का सुझाव भी दिया गया, ताकि भारत का विघटन कराने वाली शक्तियों को दल न मिले। उन्होंने स्पष्ट किया कि इंग्लैंड, केम्ब्रिज तथा उत्तरी आयरलैंड के मामले में मूल्य सम्बन्धों द्वारा मगस्य विरोध की घमकियों के डर से जो खुदिया कर बैठे हैं वही खुदिया भारत में न कर बैठें। ³²

शास्त्री भारत के सदर्भ में राष्ट्रीयताओं के आत्म-निर्णय सम्बन्धी अधिकार को उचित नहीं मानते थे। मुस्लिम-लोग की पाकिस्तान की माग का विरोध करते हुए उन्होंने व्यक्त किया कि आज क विश्व में जो कि भौगोलिक दृष्टि से सिक्कड़ता जा रहा है इस प्रकार के आत्म निर्णय का कोई स्थान नहीं। वे केवल सांस्कृतिक आत्म-निर्णय को मान्यता देने के पक्ष में थे। उनका कथन था कि भविष्य के अन्तर्राष्ट्रीय विश्व में सांस्कृतिक आत्मनिर्णय ही राष्ट्रीय स्वतन्त्रता का परिचायक होगा। ³³

शास्त्री के सामाजिक विचार

शास्त्री के सामाजिक विचारों में स्त्रियों की दशा को सुधारने एवं उनको पुरखों के समान अधिकार एवं सामाजिक स्तर दिखाने का विशेष स्थान रहा। विवाह तथा मानृत्व तक ही स्त्रियों को सीमित रखना उन्हें रुचिकर नहीं लगा। स्त्रियों के अविवाहित रहने तथा उन्हें स्वेच्छा से व्यवसाय चुनने को वे बुरा नहीं मानते थे। वे स्त्रियों को प्राथिक दृष्टि से स्वतन्त्र एवं स्वावम्बी बनाने के पक्ष में थे। उन्हें सम्पत्ति का उत्तराधिकार पुरखों के समान प्राप्त होना चाहिए था। शास्त्री सह-सिद्धा के प्रचारक थे। कुछ विषय जैसे सगीत तथा अशु-परिचर्या स्त्रियों के लिए अनग्न में पढाये जा सकने थे, किन्तु अन्य विषयों में लड़कें तथा लड़कियों को समान ही माना जाना चाहिए था। स्त्रियों के लिए पृथक् विद्यालयों की माग उन्हें स्वीकार नहीं थी। इसी कारण से शास्त्री ने बंबे द्वारा स्थापित पूना के भारतीय महिला-विश्वविद्यालय के उप-कुलपति पद को स्वीकार नहीं किया था। वे महिलाओं को प्रशामन, अध्यापन तथा अन्य समस्त विभागों से सम्बन्धित देखना चाहते थे। भारत की स्त्रियों को बिना सपर्यं किये मताधिकार प्राप्त हुआ था, जबकि पश्चिम के देशों में स्त्रियों को इसे प्राप्त करने के लिये सपर्यं करना पडा था। पर शास्त्री यह चाहते थे कि भारत में स्त्रियों द्वारा मताधिकार का उचित प्रयोग किया जायेगा तथा वे स्वतन्त्र रूप से अपने विचार रख सकेंगी। ³⁴

शास्त्री ने विवाह को सस्या के सम्बन्ध में भी अपने विचार प्रकट किये। वे भारतीयों की घोर विरोध तौर पर हिन्दुओं की विवाह पद्धति को धर्म से इतनी घोट-घोट मानते थे कि उसने सम्बन्ध में विचार व्यक्त करना भ्रष्टों से भरा था। उनके अनुसार विवाह दासता का बंधन मात्र रह गया था। स्त्रियों की विवाह के पश्चात् पुरुष के अधिकारत्व को पूर्णतया स्वीकार करना पडता था। इसे शास्त्री प्रगति तथा प्रगति का विरोधी मानते थे। पश्चिम में जहाँ पारिवारिक स्वतन्त्रता के धानाकरण में स्त्रियों का समान आदर होता है, वहा भी गृह-बन्ध होने हैं किन्तु तलाक की सुविधा ने वहाँ स्त्रियों की स्थिति को दिगडने से बचाया है। यद्यपि शास्त्री इसी प्रकार की स्वतन्त्रता भारत के लिए भी चाहते थे किन्तु वे तलाक के प्रश्न पर बहुत सतर्कता से विचार व्यक्त कर रहे थे ताकि प्राचीन भारतीय मान्यताओं को अधिक टेम न पट्टे। शास्त्री ने कन्या क्रम-विक्रय का विरोध किया। वे असाह्य तथा अन्य कारणों से विवाह के अयोग्य कन्याओं को

प्रतिवार्य वैवाहिक बन्धन में वीरने को बुरा मानते थे। ऐसी कन्याओं के लिए माता-पिता के पाम रहना ही श्रेयस्कर था ताकि उन्हें प्यार तथा सहानुभूति मिलती रहे अन्यथा पतिगृह में ऐसी कन्याओं को अमानुषिक ध्यवहार का शिकार ही बनना पड़ेगा। वे ऐसे स्त्री-पुरुषों की प्रतिवार्य नसबन्दी चाहते थे, जो विवृत थे और जिनकी संनति भी विवृत हो सकती थी।³⁵

शास्त्री ने दहेजप्रथा का जोरदार शब्दों में विरोध किया। "वर-दक्षिणा" की कुटिल प्रथा को वे समाप्त करना चाहते थे। भद्रांग प्रान्त में यह दहेज बढ़ना ही जा रहा था और यदि होने वाला दामाद घाई ली एम होता तो दहेज के दाम सर्वाधिक हुआ करते थे। शास्त्री ने गुमाव दिया था कि वर को दहेज में घन देने के स्थान पर वर को वह घन दिया जाना चाहिए, ताकि सुसीजन के समय वह उस घन का प्रयोग कर सके और उसमें आत्म-सम्मान एवं आत्म-विश्वास जागृत हो सके। शास्त्री पुत्रियों को पिता की सम्पत्ति का उत्तराधिकार दिलाने के पक्ष में थे। बढ़ती हुई दामादी को ध्यान में रखते हुए शास्त्री ने परिवार नियोजन पर भी अपने विचार व्यक्त किये। वे गर्भ-निरोध के साधनों का प्रयोग करने के लिए जन-जागृति चाहते थे।³⁶ उन्हें फिर भी यह सन्देह था कि भारत की स्त्रियाँ अपने अधिकारों के लिए सघर्ष करने की मनोस्थिति में नहीं हैं। वे परम सतोगी हैं और अन्धार्द-बुराई को विघाता के विघान पर छोड़ देती हैं। यह स्थिति शास्त्री को स्वीकार नहीं थी। वे महिलाओं में जागृति का प्रसार चाहते थे ताकि उनका जीवन ऊँचा उठ सके और वे दमन तथा अत्याय का प्रतिहार कर सकें। वे भारत की नारियों को विषय की समस्त नारियों से अछूट मानते थे क्योंकि भारत की नारियाँ लोभ, लालच, वासना से ऊपर उठकर विवाह के बंधन की पवित्रता को जितना निम्ना राखती थी, वंसा उदाहरण विश्व में अन्यत्र मिलना असम्भव था।³⁷

शास्त्री ने समाजसुधार का कार्य अपने सांख्यिक जीवन के प्रारम्भिक ही दिनांक में किया था। वे कन्याओं को, विधोपकर ग्राहण कन्याओं को, विवाह प्रभु रजोदशम पर आध्यात्मिक करना चाहते थे।³⁸ इस सम्बन्ध में वे मद्रास विधायी परिषद् में विधेयक भी पारित कराना चाहते थे। वे अपने परिवार में भी इस नियम का पालन कर रहे थे। किन्तु उन्हें अन्तर्जातीय विवाह पसन्द नहीं थे। वे जाति-व्यवस्था के विरोधी थे और यियोनोफिनस सोसायटी द्वारा जाति-व्यवस्था को उचित ठहराने तथा ब्राह्मण-विधवाओं के पुनर्विवाह का उन्होंने प्रतिहार भी किया था किन्तु वे इस सत्य को नहीं छिपाता चाहते थे कि वे स्वयं अन्तर्जातीय विवाह को अपने परिवार में प्रयुक्त नहीं करेंगे। वे इसका विरोध इसलिए नहीं कर रहे थे कि इस व्यवस्था में बुराई थी, अपितु इस कारण से विरोध कर रहे थे कि अन्तर्जातीय विवाह सामाजिक अहिंसा तथा अन्य पारिवारिक सन्त उद्वेग करने वाला था जिसने लिए वे तैयार नहीं थे।³⁹ हिन्दुओं में अन्तर्जातीय विवाह सम्बन्धी विधेयक भारतीय व्यवस्थापिका सभा में 1920 में एक गैर सरकारी विधेयक के रूप में लाया गया था और शास्त्री ने इस विधेयक का स्वागत किया था क्योंकि इसके द्वारा वैवाहिक स्वतंत्रता का मार्ग प्रशस्त हो रहा था। यद्यपि इस विधेयक को अधिक समर्थन नहीं मिला और यह विधेयक न्यायालय की अमान्यता को परिधि के बाहर रहा फिर भी शास्त्री द्वारा इसका समर्थन उनके सामाजिककारी विचारों को दर्शाता था। वे इस बात

से प्रसन्न थे कि भारत-सरकार, जोकि धर्म में ईसाई थी तथा क्रान्तिकी दृष्टि में विदेशी थी, भारत में सामाजिक सुधारों के बारे में विशेषतः हिन्दुओं के विवाह सम्बन्धी दिश्री मामलों में, तब तक हस्तक्षेप करने में निम्नरुद्ध थी जब तक कि बहुसंख्यक हिन्दू समाज ऐसे नियमों पर अपनी स्वीकृति की छाप न लगा दे और गान्धे द्वारा उनकी व्यन्ध्यापन का बाना पहनाना केवल औपचारिकता ही रह जाये।⁴¹

मछुतों की मनस्वी के सम्बन्ध में शास्त्री के विचार रूढ़िवादिता से बढ़ थे। दक्षिण भारत के सदरों की हठधर्मिता का सबसे प्रभावशाली पक्ष उनके द्वारा मछुतों से घृणा करने का था। शास्त्री इसके अन्वय नहीं थे। केवल एक बार शास्त्री ने एक मछुत की घबने घर में शरण दी और वह भी इसलिए कि महात्मा गांधी उस मछुत के बिना शास्त्री के मेहनाने बनन को संसार न थे। वे मछुतों को घर के निजी देवालय में प्रवेश करने के कट्टर विरोधी थे।⁴² शास्त्री के जीवन का यह पक्ष दक्षिण भारत के ब्राह्मणों की पारिवारिक विरामन का परिणाम था। प्रालोचना में वृद्ध भी कहा जा सकता है किन्तु शास्त्री की महानता यह थी कि उन्होंने इस बात को कभी छिनाया नहीं। शास्त्री कट्टर ब्राह्मण-परिवार में उत्पन्न हुए थे, किन्तु उनमें एक परिस्थितियों के प्रवाह में उन्होंने अपने भाषकों को दालने का पूर प्रदान किया। फिर भी उनके सामाजिक जीवन के कतिपय पक्ष ऐसे थे जो कि उनकी रूढ़िवादिता की दरबन भाद दिखाने थे।

शास्त्री का अध्येय सम्बन्धी दृष्टिकोण

शास्त्री ने धर्म तथा दर्शन के सम्बन्ध में अन्वेषित शास्त्रीय विचार व्यक्त नहीं किये, फिर भी उनके स्पष्ट विचारों में धर्म एवं दर्शन का मनोका पुट दिखाई देता है। शास्त्री का विश्वास था कि मत्स्य की व्यनस्वा सर्वाधिकारवादी है जिनमें अन्वय नहीं होते। अन्वय भाषण एवं अन्वय व्यवहार जीवन की वृष्टिया हैं। अन्वय माधव है। विवेक की सीमाएँ हैं और कई बार विवेक द्वारा अन्वय के दर्शन नहीं होते। फिर भी विवेक ने मुक्ति नहीं। विज्ञान द्वारा विवेक का प्रयोग अन्वय का यह पट्टने का भाग है। विज्ञान को ही अन्वय का एक मात्र धनु क्यों माना जाये। इतिहासकार, लेखक, राजनेता सभी अन्वय का कारण कर अन्वय के विनाश को और नानवता को घबनेते रह है। राज्य की सत्ता की सीमाएँ होनी चाहिए ताकि वह अपने निर्माणक तर्कों पर सर्वोपरि न हो जाये।⁴³

शास्त्री आत्मा की अमरता को पूर्णतया स्वीकार नहीं करते थे। उनमें प्रयोगिक दर्शन एवं बौद्ध दर्शन के सिद्धान्तों का अमूर्त मनोप्राप्त दिखाई देता है। जीवन के अन्वय पक्ष में वे गीता के कर्मवाद से प्रभावित रहे। गीता के अन्वय में उनके हृदय पर अग्रिहार स्थापित किया किन्तु अन्वय पर नहीं। विवेक तथा अन्वय के अन्वय में विवेक की विनय रही। वे मछुत का जीवन का अन्वय मानते लगे। उनका विचार था कि अन्वय का प्राविपार मछुत के अन्वय में किया गया है। कर्मवाद का भी अन्वय का अन्वय में प्रयोग किया गया किन्तु उनकी दृष्टि में वह विवेकपूर्ण अन्वय नहीं था।⁴⁴

शास्त्री आत्मोक्ति वृत्त सामाजिक के अन्वय थे। किन्तु वह भी उनकी सामाजिक साधना एक आर्थिक अन्वय की ही रही। वे सामाजिक का अन्वय दृष्टि में देखते थे न कि आर्थिक तथा अन्वय दृष्टि में।⁴⁵ वे अन्वय का अन्वय अन्वय अन्वय अन्वय

प्राथोचनात्मक व्याख्या प्रस्तुत करना चाहते थे न कि धार्मिक ग्रन्थ मानकर उस पर पवित्र एवं तर्करहित श्रद्धा का प्रदर्शन।⁴⁵ उनके रामायण पर भाषणों का लगभग 500 पृष्ठों का संग्रह उनकी मृत्यु के बाद प्रकाशित हुआ। गांधी जी उनके रामायण संबंधी विचारों से प्रभावित थे यद्यपि गांधीजी का दृष्टिकोण शास्त्री से भिन्न था।

शास्त्री ने 1916 में रामायण पर अपने विचारों को प्रकट करते हुए राम को भवतार न मानकर एक श्रेष्ठ मानव के रूप में देखा। उनका विश्वास था कि राम को ईश्वर की तरह मानकर जो रामायण का अध्ययन करता है वह उससे कुछ भी प्राप्त नहीं कर सकता। यदि हम कथानक की मानवीय घटनाचक्र के रूप में देखा जाय तो पता चलता कि यह विवेक के बहुमूल्य सजाना से पूर्ण है।⁴⁶ शास्त्री के अनुसार, धार्मिक न होने हुए भी राम मानव की श्रेष्ठता के प्रतीक हैं। एन पुत्र, पति, शासक, समर्पक या शत्रु के भिन्न रूप में वे मानव की प्रकृति को श्रेष्ठता की ओर उठने की प्रेरणा देते हैं। शास्त्री पर रामायण का इतना चमत्कारिक प्रभाव था कि वे इसके सम्बन्ध में चर्चा करते करते भाव विह्वल हो उठते और उनके नेत्र कथानक में प्रभू-पूरित हो जाते। रामायण के पात्र उनके जीवन का अंग बन गये थे। वे मानते थे कि राम और सीता का चरित्र पढ़ कर ऐसी अनुभूति होती है जैसे कि हम मानव न होकर ईश्वरीय महिमा एवं उच्चता की ओर प्रार्थित हो रहे हों।⁴⁷ शास्त्री ने इंडियन रिव्यू (जनवरी, 1946) में अपने लेख "बुकस डेट इन्व्यूएन्सट मी" में शोबसपोथर, बर्क, स्कॉट, जॉर्ज इलियट, टिबाल, टी. एच हकमने, हर्बर्ट स्पेन्सर, जॉन स्टुअर्ट मिल, मार्क्स थॉमस, डॉलस्टॉय, टॉमस हार्डी तथा विक्टर सुगो का विवरण देकर रामायण की प्रशंसा में अपना उपसंहार लिखा। उन्होंने व्यक्त किया, "रामायण विश्व साहित्य में बेजोड़ है। कथानक की श्रेष्ठता को लें, या चरित्रों के वैविध्य को, हमने प्रादशंवादी स्वर को लें प्रथम श्रेष्ठता हृदय के प्रति हमके आग्रह को, वह वाक्यांशक प्रतिभा के उच्चतम कीर्तिस्तम्भों में से है।"⁴⁸ शास्त्री रामायण की इस भव्यता के संदेश-वाहक थे।⁴⁹

शास्त्री का योगदान

श्रीनिवास शास्त्री भारतीय राजनीतिक एवं सामाजिक चिंतन के विस्तृत किन्तु प्रसृत विचारक माने जा सकते हैं। वे उदारवाद की परम्परा में पले तथा सार्वजनिक जीवन में उदारवादियों की भाँति क्रियाशील हुए किन्तु समय एवं समस्याओं के व्यावहारिक निदान ने उनके विचारों में उदारवाद की प्राप्ति को अक्षम कर दिया। केन्या में भारतीयों की समस्या का समाधान न होने पर उनके विचारों में विचित्र परिवर्तन दिखाई दिया। वेल्डोन गिरोस ने इस सम्बन्ध में व्यक्त किया कि शास्त्री उदारवादी से स्वराज्यवादी होते जा रहे हैं और उनके विचारों में अग्रहयोग की भावना तीव्र है।⁵⁰ यद्यपि शास्त्री पूर्ण अग्रहयोगी कदापि नहीं रहे फिर भी उनकी देशभक्ति एवं भारतीयता में निष्ठा ने उन्हें समय समय पर अंग्रेजीराज की शीघ्र प्रालोचना करने के लिए बाध्य किया।

शास्त्री गोधले की परम्परा के विचारक थे। गोधले ने रामाडे को अपना "गुरु" माना तथा शास्त्री ने एच गांधीजी ने गोधले को "गुरु" बनाया। शास्त्री के विचार रामाडे के अधिक निकट थे। गोधले तथा शास्त्री के जीवन एवं विचारों में अनेकी

समानता थी। दोनों निर्धन उत्पन्न हुए थे, दोनों शिक्षक से राजनेता बने थे, दोनों ने भारत के सविधान के विकास में अपनी भूमिका निभायी, दोनों प्रान्तीय एवं केन्द्रीय द्वारा सभाओं के प्रभावशील सदस्य रहे; दोनों अनेक बार इंग्लैंड की यात्रा पर गये, दोनों दक्षिण अफ्रीका के प्रवासी भारतीयों की समस्या के समाधान में रत रहे, दोनों अपने देशवासियों को असंगत एवं तीव्र आलोचना के शिकार हुए तथा ब्रिटिश सरकार द्वारा भी कई बार नगण्य समझे गये, दोनों ही राजनीतिक संघर्ष में सर्वप्रधान पद्धतियों व पक्षपाती तथा राष्ट्रमंडल के अन्तर्गत भारत की अधिराज्य स्थिति के इच्छुक रहे, दोनों व्यक्तिगत जीवन में महारमा गांधी के अनन्यतम प्रशंसक रहे, किन्तु राजनीतिक जीवन में उनसे भिन्न विचारों के रह, दोनों ने अपनी शोचनीय अस्वस्थता के क्षणों में महात्मा राजनीतिक कार्य संपादन किया। गोखले का मौलिक प्रति जो भाव रहा वही शास्त्री का मॉटो व प्रति रहा। शास्त्री कतिपय विषयों में गोखले से भी आगे रहे। शास्त्री ने ब्रिटेन तथा दक्षिण अफ्रीका ही नहीं, अपितु समस्त अधिराज्यों की यात्रा कर प्रवासी भारतीयों के राजनीतिक अधिकारों के लिए प्रयत्न किया। वे राष्ट्र सच को बैठक में भाग लेने जिनेवा गये तथा शास्त्री नियंत्रण सम्मेलन के लिए वाशिंगटन। जहाँ गोखले भारत में अधिराज्य की स्थापना की दूरगामी लक्ष्य मानते थे वहाँ शास्त्री ने अधिराज्य की तत्काल स्थापना की मांग की।⁵¹

शास्त्री ने गांधीजी के असहयोग-आन्दोलन की श्रौर समय-समय पर गांधीजी व विचारों एवं कार्यों की तीव्र आलोचना की। गांधीजी के जीवन में उनके दो प्रिय आलोचक थे—एक लाला लाजपत राय तथा दूसरे शास्त्री। लाजपत राय के प्रति गांधीजी का भाव एक श्रद्धालु का था, जबकि शास्त्री के प्रति उनका मंत्रीभाव था। लाजपत राय की मृत्यु के बाद शास्त्री ही ऐसे व्यक्ति थे जिन्होंने गांधीजी को मार्गच्युत होने से बचाया और आलोचना के बावजूद दृढ़ समर्थन प्रदान किया। शास्त्री तथा गांधी में तीव्र वैचारिक भेद होते हुए भी उनका व्यक्तिगत मैत्री सम्बन्ध प्रगाढ़ होता गया। नेहरू द्वारा शास्त्री की आलोचना पर गांधीजी ने नेहरू को करारी मिडकी सुनाई। जब गांधीजी 1913 के आन्दोलन में पर्वदा-कारावास में एपेंडिसाइटिस की शल्यक्रिया के लिए ब्लोरोफार्म में बेहोश किए जा रहे थे, सर्जन द्वारा यह पूछे जाने पर कि वे अचेत होने के पहले किससे मिलना चाहते, उन्होंने शास्त्री से मिलने की अभिलाषा व्यक्त की। उन दिनों ब्लोरोफार्म के घातक प्रभाव पर नियंत्रण नहीं किया गया था। इसी तरह शास्त्री जब अपनी मरणशंका पर थे, गांधीजी उनसे मिलने कई बार मद्रास गए। दोनों में रामायण पर भावभीनी चर्चा हुई और हार्दिक आदान-प्रदान हुआ।

शास्त्री "क्रौंठ बेन्च माइड" कह जाते थे अर्थात् वे अपने तर्कों से अनेकों बार अपने विरोधियों को लाभ पहुँचाते थे। उनकी यह नैसर्गिक प्रवृत्ति उनके समर्थकों एवं मित्रों को दुविधाजनक नगती थी। किन्तु यही शास्त्री की महानता थी। राजनैतिक लाभ या स्वार्थ उनको नहीं जोत मरता था। मृत्यु उनके जीवन का मार्गदर्शन था। एक वीतराग द्वाह्य मनस्वी के समान वे ज्ञानच, माह एवं तृष्णाभा में ऊपर थे। छिछरी तथा मानवीय भूख का अवमूर्ख्यन करने वाली राजनीति से उन्हें घृणा थी। वे मजबूत मनस्वी थे। रामायण का महिमा से अत्यंत प्रेरित शास्त्री भारतीयता व मजबूत प्रतीक थे। उनकी

देशभूषा, उनका खान-पान, स्वदेशी था। वे तमिल, संस्कृत एवं अंग्रेजी के प्रकांड पंडित थे। इनकी स्मृति विलक्षण थी। अपने मैसूर विश्वविद्यालय के गोखले पर दिये व्याख्यान उन्होंने मौखिक रूप में दिये थे। भारतीय संस्कृति उनके जीवन के प्रत्येक पक्ष में झलकती थी। श्रीमती सरोजनी नायडू ने कहा था कि रवीन्द्रनाथ ठाकुर के बाद शास्त्री ही विदेशों में भारतीय संस्कृति के महानतम राजदूत एवं व्याख्याकार थे।⁵²

परम देशभक्त, भारतीय संस्कृति के प्रतीक, रामायण के व्याख्याकार एवं साहित्यिक उपासक श्रीनिवास शास्त्री अंग्रेजी के "मास्टर" थे। भारत में उनके सहस्र अंग्रेजी पर आधिकार किसी ग्रन्थ का नहीं रहा। अंग्रेजी में उनके पत्र, उनके भाषण, उनका वातालाप सभी अंग्रेजी भाषा का उच्चतम प्रतिमान स्थापित करते हैं। अंग्रेज उन्हें "सिल्वर टांड शास्त्री" के नाम से पुकारते थे। लार्ड वेल्फर ने उन्हें शताब्दी के महानतम अंग्रेजी भाषणकर्ताओं में माना था। फ्रांक्मफोर्ड के ए० एच० स्मिथ ने कहा था कि शास्त्री को सुनने तक उन्हें यह ज्ञात नहीं था कि अंग्रेजी भाषा इतनी सुन्दर है। लेडी रिटन ने उन्हें "शब्दों का कलाकार" कहा था और एनसाइक्लोपीडिया ब्रिटैनिका ने शास्त्री को "अपने समय के महानतम भारतीय भाषणकर्ता" श्लोकार किया⁵³।

□□

टिप्पणियाँ

- 1 श्री एन जगदीशान, श्री एस श्रीनिवास शास्त्री, (पब्लिशिंग हाउस इन्डियन, नई दिल्ली, 1969) पृ 1
- 2 श्री कोट्ट राव, श्री राइट ओनरेबल श्री एस श्रीनिवास शास्त्री : ए पोलिटिकल बायोग्राफी, (एशिया, बम्बई, 1963) पृ 1
- 3 शास्त्री का जीवन परिवर्ष उदात्तक दोनों ग्रन्थों पर आधारित है।
- 4 रा. कं. प्रभु भार्गव इन्डियन एलोस्वेस, पृ 107 तथा जगदीशान, पृ. 6-7
- 5 श्रीनिवास शास्त्री, माई मास्टर गोखले, (मॉडर्न पब्लिशिंग, मद्रास, 1946) देखिये गांधीजी द्वारा लिखित आकाशवाणी
- 6 कोट्ट राव, पृ 8
- 7 वही पृ 411-420
- 8 वही, पृ 456
- 9 वही
- 10 वही
- 11 स्पेसेज एंड राइटिंग ऑफ श्री राइट ओन श्रीनिवास शास्त्री (नटेशन, मद्रास, तिथि रहित) पृ 210-215
- 12 जगदीशान, लेटर्स ऑफ श्रीनिवास शास्त्री, (रोय हाउस, मद्रास, 1944) पृ 115
- 13 कोट्ट राव, पृ 456
- 14 श्रीनिवास शास्त्री, श्री राइट्स एंड इण्डियन सिटिजन (कमला लेखनस फोर 1926 कन्नडा युनीवर्सिटी प्रेस, 1927) पृ 6
15. कोट्ट राव, पृ 457
- 16 वही
- 17 वही, पृ 451

18. पृष्ठे पृ. 154-155
19. पृष्ठे पृ. 453
20. पृष्ठे पृ. 454
21. पृष्ठे
22. पृष्ठे पृ. 455
23. पृष्ठे पृ. 45
24. पृष्ठे पृ. 43-44
25. पृष्ठे पृ. 455-456
26. पृष्ठे पृ. 388
27. पृष्ठे पृ. 340
28. पृष्ठे पृ. 394-395
29. पृष्ठे पृ. 399
30. पृष्ठे पृ. 403-404
31. पृष्ठे पृ. 404-405
32. पृष्ठे पृ. 405
33. पृष्ठे पृ. 410
34. पृष्ठे पृ. 353-354
35. पृष्ठे पृ. 365
36. पृष्ठे
37. पृष्ठे
38. पृष्ठे पृ. 366
39. पृष्ठे
40. पृष्ठे
41. पृष्ठे पृ. 387
42. पृष्ठे पृ. 422-423
43. पृष्ठे पृ. 424-425
44. पृष्ठे
45. पृष्ठे
46. पृष्ठे पृ. 428
47. पृष्ठे पृ. 429
48. पृष्ठे पृ. 430-431
49. डॉ. जयशंकर प्रसाद, श्री अरवि हार्मोन्स, (सम्पादन द्वारा सम्पादन, पुन. विभागाध्यक्ष, मद्रास, 1947, पृ. 150-163)
50. गीतिका पत्र, पृ. 154
51. पृष्ठे पृ. 345
52. पृष्ठे पृ. 456
53. डॉ. डॉ. जयशंकर प्रसाद, इतिहास साहित्य एवं हार्मोन्स, (गोपनीय, इन्वेंट, 1973, द्वितीय संस्करण, पृ. 558-559)

बाल गंगाधर तिलक (1856-1920)

बाल गंगाधर तिलक का जन्म 23 जुलाई 1856 को महाराष्ट्र के रत्नागिरि स्थान पर हुआ था। उनके दादा बेंगवराव पेशवा राज्य में उच्च पद पर आसीन थे किन्तु पेशवा-राज्य का अंग्रेजों द्वारा विध्वंस कर देने के पश्चात् उनके परिवार की यह स्थिति न रही। तिलक के पिता गंगाधरपंत प्रध्यापक थे। उन्होंने मातृ की संस्कृत, गणित और मराठी का अच्छा ज्ञान पर पर ही करा दिया था। वे 1866 में पूना नगर स्कूल में प्रवेश हुए। उसी स्मरण-शक्ति अद्भुत थी। संस्कृत में सहस्रों श्लोक उन्होंने बठस्य कर किये थे। स्कूल में तिलक ने निर्भयता तथा शाय का अनेक अवसरों पर परिचय दिया। उनकी धरने प्रध्यापक से इसी कारण से प्रनयन रहती थी। 1871 में पंद्रह वर्ष की आयु में ही उनका विवाह तानीबाई से हो गया। पिताजी की असाध्य मृत्यु के बाद उनके भावा गोविन्द राम उनके अधिपाठक बने। 1873 में तिलक ने बेकन बलिज में प्रवेश लिया। वहाँ उन्हें अपनी शारीरिक दुर्बलता का आभास हुआ और वे व्यायाम आदि करने में इतने अस्त हो गये कि उनका शरीर तो बलिष्ठ हो गया किन्तु वे इन्टर परीक्षा में अनुत्तीर्ण हो गये। वे पढ़ने-लिखने में अधिक्त समय में लगाकर मित्रों के साथ बालचौत, व्यायाम तथा आनन्द-प्रमोद में अधिक्त समय समाया करते थे। किन्तु तिलक कट्टर सनातनी थे। वे घर के बाहर भोजन नहीं करते थे। वे सचरित्रता की प्रतिमूर्ति थे। बलिज के शेष जीवन में तिलक ने पढ़ने के प्रयत्न का विस्तार किया। वे 1876 में प्रथम श्रेणी में बी० ए० में उत्तीर्ण हुए। 1879 में उन्होंने बालन की परीक्षा उत्तीर्ण की। दो बार वे एम० ए० परीक्षा में बैठे किन्तु दोनों बार उन्हें पराजय का ही सामना करना पड़ा।

तिलक ने पूना में रहकर अपना सार्वजनिक जीवन 1880 में प्रारम्भ किया। बागुदेव बलवंत फड़ने ने रामोसियों की सहायता से ब्रिटिश शासन के विरुद्ध विद्रोह का झण्डा फहरा दिया था। देशध्यायी अवाल से तथा लिटन की प्रतिबिधावादी नीति से भारत की साइं रिचन ने मुक्ति दिलाई। ऐसे समय में तिलक का राजनीति में प्रवेश हुआ। निष्पक्ष ही तिलक इन घटनाओं से प्रभावित हुए। तिलक ने सर्वप्रथम शिक्षा के क्षेत्र में कार्य प्रारम्भ किया। विष्णु शास्त्री चिपमुणकर तथा तिलक ने पूना में म्यू इंग्लिश स्कूल की 1880 में स्थापना की। 1881 में तिलक ने पत्रकारिता के क्षेत्र में प्रवेश किया। मराठा तथा केसरी का सम्पादन आगरकर, नामजोशी, चिपमुणकर तथा तिलक ने सम्मिलित रूप से प्रारम्भ कर दिया। इन पत्रों ने जन-जागरण के साथ-साथ देशी रियासतों का पक्ष भी प्रस्तुत किया। कोल्हापुर रियासत के प्रथम की लेफ्टर ब्रिटिश शासन की जो आलोचना इन पत्रों में प्रकाशित हुई उसने कारण मराठा के सम्पादक तिलक

तय। फैसरी के सम्पादक आगरकर के विरुद्ध कोल्हापुर के दीवान ने मुकदमा चलाया। तिलक तथा आगरकर को चार-चार मास का साधारण कारावास मिला। जब उन्हें जेल से रिहा किया तब अपार जन-समूह उनके स्वागत के लिए तैयार था। तिलक की बढ़ती हुई लोकप्रियता के दौरान 1884 में डैकन एजुकेशन सोसायटी की स्थापना हुई। विलियम वैंडरबर्न इसके प्रेरक तत्त्व थे। 1885 में बम्बई के गवर्नर के नाम पर फर्ग्युसन कालेज की स्थापना की गई; कुछ समय बाद आगरकर तथा तिलक में हिन्दुओं के रीति-रिवाजों तथा सामाजिक सम्बन्धों में सुधार के प्रश्न को लेकर मन-भुटाव पैदा हो गया। आगरकर इस सस्या से प्रसन्न हो गये। 1890 में तिलक ने भी सोसायटी की सदस्यता से त्यागपत्र दे दिया। उनका त्यागपत्र देने का कारण सस्या में त्याग के स्थान पर लोम-लालच का प्रभुत्व होना तथा आमदनी का सदस्यों में बटवारा करने की परम्परा का प्रचलन था। तिलक के त्यागपत्र के बाद गोखले इस सोसायटी के मंत्री बने।

तिलक ने 1888-1889 में शराब-बन्दो, नमक-कर-विरोध, आफोर्ड प्रण्टाचार-वाड के पर्दाफाश का तथा मामलातदारों के सरक्षण का अपने पत्र के माध्यम से कार्य किया। 1889 के अन्त में वे पूना की सार्वजनिक सभा द्वारा बम्बई कांग्रेस के लिए प्रतिनिधि चुन लिये गये। बम्बई कांग्रेस (1889) में तिलक ने प्रान्तीय कौंसिलों के निर्वाचित सदस्यों द्वारा इम्पोरियल कौंसिल का चुनाव कराने सम्बन्धी प्रस्ताव पेश किया जिसका अनुमोदन गोखले ने किया। यह प्रथम तथा अन्तिम अवसर था जबकि गोखले तथा तिलक ने एक दूसरे का साथ दिया था। तिलक ने कांग्रेस के अधिवेशन में ठीक उदार-वादियों जैसा ही व्यवहार किया था। अभी उनका ब्रिटिश साम्राज्य के प्रति विरोध का भाव जागृत नहीं हुआ था।

1891 में सरकार द्वारा विवाह के बारे में स्वीकृति आयु-विधेयक पेश किया गया जिसका उद्देश्य बाल विवाह को रोकने तथा विवाह की आयु 10 वर्ष से बढ़ाकर 12 वर्ष की करने का था। किन्तु तिलक ने इसे जनता के सामाजिक अधिकारों पर राज्य का हस्तक्षेप माना और इसका विरोध किया। विरोध के बावजूद जब यह विधेयक बानून बन गया तब तिलक ने उसका पालन किया। इसके विपरीत कई समाज सुधारकों ने इसका चोरी छिपे उल्लंघन ही किया। इसी बीच एक और घटना घटी। तिलक, रानाडे आदि को पूना के किमी मिशन स्कूल में भाषण के लिए आमन्त्रित किया। भाषण के बाद चाय पार्टी हुई। तिलक ने इसमें हिस्सा लिया जिसके कारण सनातनधर्मों हिन्दुओं ने तिलक के विरुद्ध ध्यापक प्रचार किया। तिलक को विवश होकर न केवल प्रायश्चित ही करना पड़ा अपितु सनातनधर्मियों की इच्छानुसार काशी-स्नान भी करना पड़ा। किन्तु तिलक का राजनीतिक नेतृत्व दिन प्रतिदिन प्रभावशाली होता चला गया। 1890 की राजनीतिक वाक्फ़ैस में तिलक ने शासन की आबकारी-नीति की आलोचना की। 1891 की नागपुर-कांग्रेस के अधिवेशन में तिलक ने अस्त्रास्त्र बानून पर भारतीयों को अस्त्र-युक्त करने का प्रस्ताव रखा। 1893 की कांग्रेस में उन्होंने जनता की गरीबी की ओर शासन का ध्यान आकर्षित किया और शासन की भूमि सम्बन्धी नीतियों की आलोचना की तथा स्थायी भूमि व्यवस्था की मांग प्रस्तुत की।

बम्बई तथा पूना के हिन्दू-मुस्लिम दंगों (1893) के प्रति शासन की शिथिलता

देशकर तिलक ने हिन्दुओं को संगठित करना प्रारम्भ किया। उन्होंने महाराष्ट्र के मजदूर-नि-महोत्सव को पुनर्जीवन कर उसे लोकप्रिय स्वीकार बना दिया। तिलक ने अपने राजनीतिक नेतृत्व को सबल बनाने के लिए धर्म का साधन लिया। 1895 में तिलक ने शिवाजी-जयन्ती मनाना प्रारम्भ करवाया। महाराष्ट्र की देशी रियासतों ने तिलक को इस कार्य में सहयोग दिया। 1895 में तिलक ने कांग्रेस के पुना अधिवेशन में सुधारवादियों पर प्रहार किया और कांग्रेस को जन-साक्ष्योत्पन्न बनाने का मन्देश देकर भारतीय सामाजिक कार्यकर्ता को कांग्रेस के पक्ष में लाने दिया। रानाडे तथा उनके सहयोगी तिलक के इस कार्य में क्षुब्ध हो उठे। तिलक की विजय हुई और उन्होंने सार्वजनिक सभा पर महाधिकार स्थापित कर रानाडे के घरों से अपने भाई नेतृत्व को पुनीती दी। रानाडे तथा गोखले को परास्त होकर डेक्कन सभा की स्थापना करनी पड़ी। 1897 के दुर्मिष्ठ के समय तिलक ने महाराष्ट्र की जनता की जनमतधन में सेवा की। उन्होंने विद्यापिथों का प्रत्यक्ष छोड़कर दुर्मिष्ठ वीरिण जनता की शिक्षा करने का साहसान किया तथा सभा की जबरन वसूली के सारकारी आदेशों का उल्लंघन करने के लिए विमानों को उड़वाया। सरकार ने तिलक के नेतृत्व वाली सार्वजनिक सभा की मांगना समाप्त कर दी। तिलक ने इसकी पर्याहृ विधे बिना शायीण जनता को सभा-संघों के लिए पुने प्राप्त प्रेरित किया। सरकारी विरोध के बावजूद तिलक दो बार (1895 तथा 1897) बम्बई विधान-परिषद् के सदस्य चुने गये। 1896 में बम्बई तथा पुना में प्लेग महामारी का प्रकोप हुआ। तिलक ने पुना में रहकर महामारी कार्य चलाया। सरकार ने प्लेग की रोकथाम के लिए रैड को पुना का प्लेग कमिश्नर नियुक्त किया। प्लेग की रोकथाम के लिए सरकार ने जो सख्तरीके काम में लिये उगतो जनता तिलकिला उठी। तिलक ने भराटा तथा केसरी में लेख लिखकर सरकार की आलोचना की। इसके बाद तिलक ने ब्रिटिश शासन पर बरारा प्रहार अपने पत्रों के माध्यम से प्रारम्भ किया। शिवाजी द्वारा चक्रवर्तियों को मारना, श्रीशृणु का अर्जुन को अपने कुटुम्बियों के वध के लिए प्रेरित करना आदि साक्ष्यात्म जनता को विद्रोह के लिए उद्यमाने वाले थे। इसी बीच चावेकर बम्बुओं ने रैड तथा प्रायस्ट की हत्या कर दी। डाइम्स धार्क इच्छिया जैसे विरोधी पत्रों ने तिलक का इस घटना में हाथ सतसाया। तिलक बन्दी बना लिये गये। उन पर धीक प्रेसिडेन्सी मजिस्ट्रेट डॉक्टर की अदालत में राजद्रोह का मुकदमा लगाया गया। उनकी अमानत प्रथीकार कर दी गयी। किन्तु उच्च न्यायालय ने धर्ती दिये जाने पर जस्टिस सैयबजो ने तिलक को पचात हज़ार रुपये की अमानत तथा पञ्चीग-पञ्चीम हज़ार के दो मुचलकों पर छोड़ दिया। बम्बई के सेठ द्वारकादास धरमगी ने यह धनराशी प्रस्तुत कर तिलक को छुड़वा लिया। इसके बाद जस्टिस स्ट्रेषी की अदालत में तिलक पर राजद्रोह का मुकदमा चलाया गया और उन्हें छठारह महीने के कठोर कारावास का दण्ड मिला। तिलक को गंगा मिन्धने के समाचार ने भारत को एक होने से दूगरे कोने तक स्तम्भित कर दिया। भारतीय जनता तिलक को निर्दोष मानती थी। अंग्रेज न्यायाधीश ने तिलक के मुकदमे में धार्धे भारतीय जुरी नहीं रखे थे। फैसले में छह यूरोपीय जुरी तिलक को अपराधी करार देने और लोक भारतीय निर्दोष करार देने के पक्ष में थे। यह न्याय की सरासर हत्या थी।

कारागृह से मुक्त होकर तिलक पुनः सार्वजनिक जीवन में प्रविष्ट हुए। कांग्रेस के लखनऊ-प्रधिवेशन (1899) में तिलक ने बम्बई के गवर्नर लार्ड सैण्डहर्स्ट की प्रवाल के दिनों में बनी नीतियों की प्रलोचना की किन्तु नरम दल वालों के सामने तिलक की प्रवाज बुलन्द न हो सकी। विवश होकर तिलक ने पत्रों के माध्यम से देश के नेतृत्व की कायरता पर करारा प्रहार किया। 1900 में पुनः शिवाजी जयन्ती तिलक के नेतृत्व में धूमधाम से मनायी गयी। तिलक ने भारत राष्ट्र की धारणा को दलवती करने के लिए हिन्दू-मुस्लिम एकता का सन्देश दिया। मौलाना हसरत मौहानी उनसे इतने प्रभावित थे कि वे तिलक को अपना राजनीतिक गुरु मानने लगे।

तिलक केवल राजनेता ही न थे अपितु वैदिक साहित्य, ज्योतिष, पुरातत्व तथा भूगर्भशास्त्र के महान् विद्वान् भी थे। 1903 में उनकी प्रसिद्ध पुस्तक 'दि आर्केटिक होम इन दि वेदाज' प्रकाशित हुई। इससे पहले उनकी पुस्तक 'ओरिजिन्स 1893 में प्रकाशित हो चुकी थी। वेदों से सम्बन्धित यह पुस्तक तिलक ने अपने कारावास के जीवन में लिखी थी। इनमें वेदकालीन भारतीयों के पूर्वज उत्तरी ध्रुव के निवासी बतलाये गये थे। वैदिक श्रीनोलाजो एण्ड वेदांग ज्योतिष में तिलक ने यह सिद्ध करने का प्रयास किया कि ऋग्वेद का काल ईसा से चार हजार वर्ष पूर्व का था। उनके प्रकाट्य प्रमाणों ने विश्व भर के पुरातत्ववेत्ताओं तथा वैदिक साहित्य के अध्ययताओं को चरित कर दिया।

1905 के स्वदेशी आन्दोलन में तिलक ने महाराष्ट्र की जनता को सोते से जगा दिया। वहिष्कार आन्दोलन ने महाराष्ट्र में जोर पकड़ा। स्वदेशी वस्तुओं के निर्माण एव उपयोग का नया वातावरण पैदा हुआ। तिलक वर्षों से चले आ रहे "ठाई महाराज बाण्ड" के झूठ आरोपों से प्रिवि-कौंसिल द्वारा मुक्त कर दिये गये थे। उन्होंने अपनी पूरी शक्ति स्वदेशी के प्रचार में लगा दी। राष्ट्रीय शिक्षा का प्रचार किया गया। भारत की समस्त प्रान्तीय भाषाओं के लिए तिलक ने देवनागरी लिपि अपनाये का सुझाव दिया। उन्होंने देवनागरी लिपि में लिखी हिन्दी को राष्ट्रभाषा बनाने का सुझाव दिया। 1905 के कांग्रेस के बनारस अधिवेशन में बग-भग के प्रश्न को लेकर उदारवादियों तथा उपवा-दियों में मनोमालिन्य पैदा हुआ। लाजपतराय, तिलक तथा विपिनचन्द्र पाल राष्ट्रवादी नेताओं के रूप में उभरे। कांग्रेस के 1906 के कलकत्ता अधिवेशन के लिए तिलक का नाम अध्यक्ष के लिए रखने का उपवादियों का विचार उदारवादियों द्वारा दादाभाई नौरोजी की अध्यक्ष बनाने से पूरा न हो सका। उदारवादियों तथा उपवादियों का सपर्य 1906 में टल गया किन्तु 1907 के सूरत-अधिवेशन के समय पुनः उभरा और कांग्रेस दो दलों में विभाजित हो गयी। 1907 के सूरत अधिवेशन में तिलक ने लाला लाजपतराय की अध्यक्ष बनाना चाहा किन्तु गोखले, फिरोजताह मेहता आदि ने डा० राम बिहारी पोष की अध्यक्ष बनाकर कांग्रेस को फूट का श्रीगणेश किया। परिणाम निश्चित था। उपवादी कांग्रेस से पृथक हो गये। तिलक ने सूरत फूट के बाद उदारवादियों की मोरूठा का स्थान स्थान पर भण्डाफोड किया। अब उनका नारा था "स्वराज्य केरु जन्मसिद्ध अधिवार है, मैं उसे लेकर ही रहूँगा।"

तिलक ने सरकार की प्रावकारी नीति के विरोध में भारत की दुर्दमों पर धरना देने का नशाबन्दी अभियान चलाया। धरने के विरुद्ध राजकीय अभियान में तिलक 1908

में गिरफ्तार कर लिये गये। तिलक की गिरफ्तारी का एक और कारण भी था और वह था मुंबई-एस्ट्रेट बम काण्ड जिसमें गुंडोराम बाम तथा प्रफुल्ल चाकी ने जिनाबन जिना-फोंडे की गाड़ी पर बम फेंका। दोनों को फाँसी दी गयी। यद्यपि तिलक ने इस बम काण्ड की निन्दा की किन्तु वे बैसरी के माध्यम से आन्दोलन का समर्थन कर रहे थे। तिलक ने श्यामजीकृष्ण यर्मा तथा विनायक दामोदर माधवराव का मार्गदर्शन किया था। यह भी मशहूर था कि तिलक ने बम के आन्दोलनियों से भारतीयों का बम बनाने तथा छापाखाना प्रदु मिश्राने के लिए बम्बई में बम के व्यापार प्रतिनिधि में एक बार सम्पर्क भी स्थापित किया था। तिलक की आन्दोलनकारी आन्दोलन में रुचि लियी न रही। सरकार ने उनके घर की तलाशी में बम बनाने सम्बन्धी पुस्तकों का विवरण प्राप्त किया। तिलक को मजिस्ट्रेट के सम्मुख पेश किया गया किन्तु उनकी जमानत नहीं हुई। उनसे बकीर मोहम्मद धनी जिन्ना थे। जिन्ना ने उच्च न्यायालय में जमानत की प्रार्थना की किन्तु जस्टिस डॉक्टर ने उनकी एव न सुनी। विचित्र संयोग यह था कि स्वयं डॉक्टर ने 1897 में तिलक में बकीर के रूप में तिलक की जमानत के लिए एडी में चोटों तक का जोर लगाया था। वही डॉक्टर न्याय के पद पर आसीन हो तिलक की जमानत सम्बन्धी कार्य कर रहा था। लाहौर में तिलक को किसी भी प्रकार से शिकवे में लेना चाहते थे। तिलक ने अपनी पेशवाई स्वीकार कर ली। भाग्य दिया जो स्वामीय मध्ये तक चला। संसदा तिलक के विरुद्ध हुआ। उन्हें 1908 में छः वर्ष के काले पानी का दण्ड मिला। तिलक का देश-निर्वासन भारतव्यापी प्रदर्शन एवं विरोध का कारण बना। जनता की दृष्टि में तिलक "महोदय" बन चुके थे। उन्हें माण्डले-जेल में रखा गया। माण्डले-जेल के अध्यक्ष बन्टप्रद वातावरण में तिलक ने वाराणसी का समय बिता किसी शिकायत के माहम एक छंद में पूरा किया। उनकी रिहाई के दो वर्ष पूर्व उनकी धर्मपत्नी का देहान्त हो गया। किन्तु तिलक किन्तु न हुए। उनका अन्त्येष्टि तथा नष्ट होने की शक्ती की सरकारी नीति से उपदेव छिप्रभित्त हो गया। राजपतराय ने राजनीति में मौन धारण कर लिया, विपिन चन्द्रपाल विदेश-यात्रा पर चले गये तथा चरविन्द घोष भारत छोड़कर पाकिस्तानी पहुँच गये। गोखले का राजनीतिक मित्राचार्य बनने लगा था।

तिलक ने माण्डले जेल में रहते हुए भी मराठी भाषा में 900 पृष्ठों की गीता पर टीका लिखी जो गीता रहस्य के नाम से प्रसिद्ध हुई। तिलक ने गीता के उपयोग को मानव-जीवन का परमार्थमा में विसीनीकरण का मार्ग बताया। भक्ति तथा ज्ञान में ही उच्च, धर्म की स्थिति को मानते हुए सतत संघर्ष करने की प्रेरणा तिलक ने गीता से ही प्राप्त की थी। माण्डले जेल में 1914 में मृत किए जाने के बाद तिलक ने क्लेन्टीन गिरोन की पुस्तक इन्डियन अनरिस्ट में उनके विरुद्ध पुनः के प्लेग कमिश्नर रैंड तथा नासिक के कलेक्टर जेकमन की हत्या का मुँठा आरोप लगाये जाने के विरुद्ध मानवनि का दावा दापर किया। तिलक पुनः राजनीति में सक्रिय हुए। वे श्रीमती एनी बीसेट के "होमरूल" आन्दोलन में सम्मिलित हो गये। कांग्रेस में तिलक के पुनः प्रवेश में उपवासियों पर प्रतिबंध हटा और उपवासियों ने उदारवादी कांग्रेस की कार्यापद्धत करना प्रारम्भ कर दिया। तिलक ने 1916 के कांग्रेस के सचनरु प्रधिवेशन में पूरे नौ वर्ष बाद हिस्सा लिया था। उनके मद्रप्रदेशों से वप्रित तथा मुस्लिम लीग का अधिवेशन एव ही

पाठाल में साथ-साथ हुआ। लखनऊ पैक्ट तैयार हुआ जिसमें कांग्रेस तथा मुस्लिम लीग ने मिलकर स्वराज्य की संयुक्त मांग प्रस्तुत की। उन्होंने मुसलमानों के पृथक् प्रतिनिधित्व का प्रस्ताव एक अस्थायी व्यवस्था के रूप में ही स्वीकार किया था। "तिलक महाराज की जय" इस उद्घोष के साथ उनका स्थान-स्थान पर स्वागत हुआ। वे भारत में होमरूल मन्डोलन के प्रमुख स्तम्भ बन गये। भारत सचिव जार्ज मोटेग ने उन्हें अंग्रेजों को प्रथम विश्वयुद्ध में सहायता देने का आग्रह किया। तिलक ने इसे स्वीकार नहीं किया। 1917 के कांग्रेस अधिवेशन में तिलक ने श्रीमती बीसेन्ट को कांग्रेस का अध्यक्ष निर्वाचित करवाया। तिलक ने भारत में स्वराज्य प्रथम होमरूल की स्थापना का समर्थन किया और भारत सचिव द्वारा घोषित उत्तरदायी शासन की स्थापना की इसी अर्थ में स्वीकार करने को कहा जिसमें भारत की विधान-सभा का हर सदस्य चुना हुआ हो तथा प्रशासन पूर्णतया विधान-सभा के अधीन हो। वे गवर्नर का पद भी निर्वाचन पर आधारित करना चाहते थे। उन्होंने कांग्रेस मंच से शौकत अली तथा मौहम्मद अली की रिहाई की मांग भी प्रस्तुत की। प्रथम विश्वयुद्ध के दौरान तिलक ने गांधीजी के विपरीत ब्रिटिश शासन द्वारा भारत में स्वशासन की स्थापना के आश्वासन की शर्त पर ही युद्ध में सहायता दिये जाने का प्रचार किया। सरकार को तिलक का असहयोग पसन्द नहीं आया। 1918 में दिल्ली में हुए युद्ध सम्मेलन में वाइसरॉय ने तिलक को धामत्रित नहीं किया। गांधीजी को निमन्त्रण दिया गया। गांधीजी ने सम्मेलन में भाग लिया। भारत-सचिव मोटेग ने तिलक को सम्मेलन में न बुलाने के कार्य की निन्दा की क्योंकि वे तिलक को ही भारत का सर्वाधिक शक्तिशाली नेता मानते थे। बम्बई के गवर्नर साहें विलिंगडन की अध्यक्षता में हुए प्रान्तीय युद्ध सम्मेलन में तिलक धामत्रित किये गये किन्तु गवर्नर ने जिस प्रकार से सभा की कार्यवाही का संचालन किया उससे क्षुब्ध हो वे सभा से उठकर चले आये। उनके साथ ही होमरूल लीग के अन्य सदस्य भी उठकर आ गये। गवर्नर के व्यवहार की निन्दा के लिए गांधीजी के सभापतित्व में एक सार्वजनिक सभा बुलाई गयी जिसमें गांधीजी ने गवर्नर के व्यवहार की आलोचना की। तिलक ने पूना की एक सार्वजनिक सभा में अध्यक्ष पद से शासन के प्रति असहयोग की नीति प्रपनाने के वचन कहे। शासन ने उनके वक्तव्य को गंभीर चुनौती मानते हुए उनके भाषणों पर अनेक प्रतिबन्ध लगा दिये। गांधीजी ब्रिटिश सेना में भारतीय रणश्टी की भर्ती कराने में अन्त तक लगे रहे। तिलक ने गांधीजी को सहायता करने का आश्वासन दिया किन्तु इस शर्त के साथ कि सेना में भर्ती हुए भारतीयों को उच्च पद दिलाने का सरकारी आश्वासन दिया जाय। गांधीजी यह आश्वासन प्राप्त नहीं कर सके और तिलक ने सहयोग न देने का निर्णय कर लिया।

मोटेग-चेम्सफर्ड सुधार-योजना की घोषणा का गांधीजी ने स्वागत किया किन्तु तिलक इसके पक्ष में नहीं थे। कांग्रेस का विशेष अधिवेशन 29 अगस्त, 1918 में बम्बई में आयोजित हुआ। तिलक का नाम अध्यक्ष पद के लिए प्रस्तुत किया गया किन्तु तिलक ने मना कर दिया ताकि वे अपने विचार स्वतन्त्रतापूर्वक व्यक्त कर सकें। तिलक ने अधिवेशन में यह व्यक्त किया कि भारतीयों ने अठनी भर शासन मांगा था किन्तु शासन ने उन्हें बंदल इकत्री भर स्वशासन देने की बात कही। उन्होंने सुधारों की योजना की निराशाजनक बननाया। इसी समय तिलक ने होमरूल लीग के अग्रगण्य से भारतीयों का

एक प्रतिनिधिमण्डल इग्लैण्ड भेजने का निर्णय लिया। तिलक, बरदीकर, बेलकर, छापर्डे तथा विपिनचन्द्रपाल इस प्रतिनिधिमण्डल के सदस्य थे। प्रतिनिधिमण्डल ने सदस्य भारत से विदा हुए किन्तु मार्ग में ही उन्हें उनके पासपोर्ट रद्द किये जाने की सूचना दी गयी। इस घटना के विरोधस्वरूप जिन्ना की अध्यक्षता में एक सार्वजनिक सभा बम्बई में बुलाई गयी और शासन की तीव्र आलोचना की गयी। बाद में तिलक ने शिरोल पर मानहानि के मुकदमे के सम्बन्ध में इंग्लैण्ड जाने की अनुमति चाही। काफी सोच-विचार के बाद उन्हें इसकी अनुमति प्रदान की गयी किन्तु उनके द्वारा वहाँ किसी भी राजनीतिक आन्दोलन में भाग लिये जाने पर प्रतिबन्ध लगा दिया गया। लन्दन पहुँच कर तिलक ने अपने ऊपर लगाये गये राजनीतिक प्रतिबन्धों को हटाने की अर्जों दी जिसे स्वीकार कर लिया गया। तिलक ने यहाँ होमरूल लीग की स्थापना की। बर्नल वेजवुड के सहयोग से उन्होंने घनेश सभाओं में भारत को स्वशासन देने की माग दीहराई। वहाँ से उन्होंने हार्डीकर को लाला लाजपतराय के पास होमरूल लीग की स्थापना के कार्य में सहायता करने के लिए भेजा। इस कार्य के लिए तिलक ने भारत लौटने पर लाला लाजपतराय को धनराशि भी प्रेषित की। उधर शिरोल पर मानहानि का मुकदमा शुरू हुआ। तिलक के वकील सर जॉन सादमन थे। जूरी ने तिलक के विरुद्ध फैसला दिया और उन्हें शिरोल को हरजाना देने को कहा। ब्रिटिश न्यायपालिका के पक्षपातपूर्ण व्यवहार का एक और उदाहरण तिलक के सामने आया।

उनके स्वदेश लौटने के पहले कांग्रेस का जो अधिवेशन दिल्ली में 1918 में हुआ उसके वे अध्यक्ष चुने गये थे किन्तु उनकी अनुपस्थिति में मदनमोहन मालवीय अध्यक्ष बनाये गये। युद्ध की समाप्ति पर लन्दन में होने वाले शांति-सम्मेलन में कांग्रेस ने गांधीजी, तिलक तथा हसन ईमाम को सम्मिलित किये जाने की सिफारिश की जिसे सरकार ने अस्वीकार कर दिया। उत्तरदायी शासन के स्थान पर रौलट एक्ट और जलियाँवाला बाग हत्याकांड सामने आये। गांधीजी ने सत्याग्रह का मार्ग अपनाया। भारत लौटने पर बम्बई में तिलक का प्रभुत्वपूर्व स्वागत किया गया। तिलक ने अमेरिका के राष्ट्रपति विल्सन द्वारा उन्हें भारत में आत्म-निर्णय के सिद्धांत को समय आने पर लागू करने का जो लिखित आश्वासन दिया था उसका हवाला दिया। कांग्रेस के अमृतसर अधिवेशन (1919) में शासकीय सुधारों की 1919 की घोषणा को तिलक ने निराशाजनक बतलाया। वे पूर्ण उत्तरदायी शासन की स्थापना के उद्देश्य से ही इस कानून को स्वीकार करना चाहते थे। कांग्रेस का अमृतसर-अधिवेशन अन्तिम अधिवेशन था जिसमें तिलक ने भाग लिया। तिलक ने सुधारों की योजना को त्रियाम्बित करने के लिए कांग्रेस डिमोक्रेटिक पार्टी की स्थापना की और चुनाव लड़ने के लिए प्रचार एवं साधन जुटाने प्रारम्भ किये। गांधीजी ने पंजाब के नरसंहार तथा खिसाफत के प्रश्न को लेकर सत्याग्रह करने का निश्चय किया। तिलक भी असहयोग आन्दोलन में विधायिका सभाओं का बहिष्कार करने को तैयार थे यदि अन्य दल भी वसूला करने को तैयार प्रतीत होते। गांधीजी ने असहयोग आन्दोलन की घोषणा कर दी और भारतव्यापी असहयोग आन्दोलन चलाने के लिए 1 अगस्त, 1920 का दिन निर्धारित किया। ठीक एक अगस्त को लोकमान्य बाबू गंगाधर तिलक का अल्प-रुग्णावस्था के बाद बम्बई में निधन हो

गया। देश के महान् नेता को ध्वजाजली अर्पित करने तथा उनकी अन्तिम यात्रा में सम्मिलित होने के लिए ऐसा अपार जनमूह बम्बई के इतिहास में कभी नहीं उमड़ा जैसा तिलक के स्वर्गवास के समय पर। तिलक का स्वर्गवास और उन्ही दिन गांधीजी के असहयोग आन्दोलन का प्रारम्भ भारतीय स्वाधीनता-आन्दोलन के काल-विभाजन का प्रतीक बन गया। तिलक युग के समाप्त होते ही गांधीयुग प्रारम्भ हुआ।¹

तिलक के राजनीतिक विचार

तिलक के राजनीतिक विचारों का क्रम उनके द्वारा भारतीय राष्ट्रीय कांग्रेस की 1889 में सदस्यता-प्राप्त करने से प्रारम्भ होता है। उनके समकालीन लाजपतराय तथा विपिनचन्द्र पाल के समान तिलक भी प्रारम्भ में उदारवादी विचारधारण के थे। भारत की ब्रिटिश सरकार के विरुद्ध उन्होंने अपने विचार प्रकट करना प्रारम्भ नहीं किया था। वे भी अन्य उदारवादियों के समान कांग्रेस के कार्यक्रम का समर्थन करते थे और अपनी कांग्रेस की प्रारम्भिक दिनों की सदस्यता में यह स्वीकार करते थे कि कांग्रेस ने अपने सर्वेधानिक नीति तथा प्रस्तावित सुधारों की मांग में अनेक उपलब्धियां प्राप्त की थीं। वे भी सरकार से सुविधाओं की मांग तथा प्रार्थना पर विश्वास करते थे। इस सम्बन्ध में कांग्रेस के नागपुर अधिवेशन (1891) में उन्होंने कहा था कि उनका लक्ष्य शासन को दुर्बल बनाया नहीं है। वे शासन को मजबूत बनाना चाहते थे ताकि भारत की सरकार अपने बाह्य विरोधियों का सामना कर सके।² किन्तु तिलक की यह विचारधारा अधिक समय तक स्थिर नहीं रह सकी। भारत में ब्रिटिश सरकार के राष्ट्र-विरोधी कार्यों ने तथा उनके स्वयं के राष्ट्रवादी विचारों ने उन्हें मदी के लिए उदारवादियों से अलग कर दिया। 1895 में वे अंग्रेजों की न्यायप्रियता तथा उनकी दयालुता के झूठे दावों के विरोध में उठ खड़े हुए। वे मानने लगे कि भारतीयों के एक ब्रिटिश शासकों के हित समान नहीं है। परिवर्तित विचारों के द्वारा वे उदारवादियों की प्रार्थना एवं याचिकाओं की नीति को निरासक्ति मानने लगे। उनके विचारों की उपरता 1905 के बंगाल-विभाजन के समय और भी मुखर हो उठी।³

अपने राजनीतिक कार्यक्रम में तिलक ने स्वराज्य, स्वदेशी, बहिष्कार तथा राष्ट्रीय शिक्षा की नीति को अपनाया। यही विचारधारा आगे चलकर उग्रवादियों की प्रमुख नीति मानी गयी। तिलक ने स्वराज्य को भारतीय राष्ट्रीय आन्दोलन का राजनीतिक लक्ष्य चुना। वे स्वशासन की मांग को स्पष्ट शब्दों में तथा सांकेतिक रूप में प्रकट करने लगे। भारत में ब्रिटिश शासन की दमनपूर्ण नीति के विरोध में उन्होंने इस व्यवस्था की समाप्ति अपना इसमें शामिल होकर परिवर्तन की मांग की। तिलक केवल राजनेता ही नहीं थे बल्कि एक महात्मा शिवाय तथा दार्शनिक भी थे। उनके प्रयास अस्मृत पाण्डित्य ने उन्हें धार्मिक की दृष्टिकोण प्रदान की प्रकट करने के लिए विवश किया और वे मुद्द स्वशासन को अथवा स्वराज्य को जन्मदिष्ट अधिकार के रूप में प्रस्तुत करने लगे। उनकी स्वराज्य की जन्मदिष्ट मांग पर प्राकृतिक अधिकारों के सिद्धान्त का प्रभाव नहीं था। उन्होंने यह मांग भारतीय दर्शन की परम्परागत गैलों में प्रस्तुत की थी। वे स्वराज्य को धर्म अर्थात् ब्रह्म के रूप में देखते थे। वे राजनीतिक समुदाय में भी पहले स्वराज्य की स्थिति की स्वीकार करते थे क्योंकि स्वराज्य एक नैतिक आवश्यकता थी जिस पर व्यक्ति का सामुदायिक

जीवन साधारित था। इस सन्दर्भ में कतिपय लेखकों ने जो यह माना है कि तिलक की स्वराज्य की धारणा का वैदिक परम्परा के मूल्यों से कोई सम्बन्ध नहीं था, उचित प्रतीत नहीं होता। तिलक द्वारा वेद-वेदांगों का अध्ययन भारतीय तौकिक नीति तथा न्याय से सम्बन्धित था। गीता के मर्मज्ञ तिलक स्वराज्य की पारम्परिक धारणा में विश्वास नहीं करते थे। महाराष्ट्र में शिवाजी-उत्सव में जिग स्वराज्य की परम्परा का पुनर्जागरण किया था उसे देखते हुए भी यह कहा जा सकता है कि तिलक की स्वराज्य की धारणा उनके भारतीय साधारणों का परिणाम थी। तिलक ने स्वराज्य की धारणा को क्रियान्वित करने के लिए, सार्वजनिक रूप में, प्रान्ति को उपयुक्त नहीं माना। किन्तु वे पूर्णतया अहिंसा के पुजारी भी नहीं थे। वे अहिंसक प्रतिरोध की नीति को एक सुविधा के रूप में प्रयोग में लाते रहे। यह उनके जीवन की नीति नहीं रही। वे राष्ट्र में ऐसी शक्ति का संचार करना चाहते थे कि शासन का प्रतिरोध उस से उपनम होता चला जाये। इसने लिए तिलक ने प्रति-क्रियात्मक सहयोग की नीति का प्रयोग किया ताकि पचासम्भव शासकीय परिवर्तन लाया जाये। यदि परिवर्तन सम्भव न हो तो असहयोग का मार्ग अपनाया जाये। तिलक ने इसी कारण से उदावादियों की सर्वधानिक कार्यप्रणाली के स्थान पर निष्क्रिय प्रतिरोध की नीति को अपनाया। उन्होंने इस सन्दर्भ में भारतीय जनता का आह्वान करते हुए यह विचार प्रकट किया कि भारत में ब्रिटिश शासन भारतीयों के सहयोग पर ही जीवित है। यदि भारतीय ब्रिटिश शासन को सहयोग देना बन्द कर दें तो यह शासन समाप्त हो सकता है। भारतीय जनता चाहे शास्त्र रहित हो किन्तु उसमें एक नवीन शक्ति विद्यमान है जो शास्त्र से भी अधिक महत्त्व रखती है तथा वह शक्ति है—यहिष्कार। यदि हम स्वतन्त्र होना चाहें तो स्वतन्त्र हो सकते हैं। किन्तु इस स्वतन्त्रता के लिए प्रतिरोध आवश्यक है।¹⁵ इस प्रकार तिलक ने भारत में असहयोग की नीति का प्रारम्भ किया जो प्रागे जाकर गांधीजी की योजनाओं का प्रमुख अंग बन गयी। महात्मा गांधी ने तिलक की इन विचारधाराओं को नवीन सन्दर्भों में तथा अपने स्वयं के विचारों के अनुरूप ढालकर एक नवीन राष्ट्रीय कार्यक्रम प्रस्तुत किया। तिलक ने यहिष्कार के साथ साथ स्वदेशी की मांग भी प्रस्तुत की। वे स्वयं स्वदेशी विचारधारा को जीवित प्रतिमा थे। मनसा-वाचा-कर्मणा तिलक पूर्णतया स्वदेशी थे। स्वदेशी की धारणा को आर्थिक कार्यक्रम के रूप में तिलक ने अधिक विस्तार से प्रयुक्त नहीं किया। फिर भी तिलक ने भारत में औद्योगिक विवादात्त भारतीय श्रमिकों को दशा में गुधार के लिए विचार प्रस्तुत किये।¹⁶

तिलक ने भारतीय राजनीति के तत्कालीन दलों पर प्रकाश डालते हुए उदारवादियों एवं उपवादियों के राजनीतिक उद्देश्यों तथा वैचारिक मतभेदों का सुन्दर चित्रण प्रस्तुत किया। जनवरी 2, 1907 को बलनारा में भाषण देते हुए उन्होंने नवीन दल (मरम दल) के सिद्धान्तों को स्पष्ट किया। तिलक ने अनुसार 'उदारवादी' एवं 'उपवादी' शब्द समय वाचक शब्द थे। उनका यह कथन कि "मात्र वे उदारवादी बल उसी प्रकार से उपवादी हो जायेंगे जिस प्रकार से आज के उदारवादी बल के उपवादी थे" उनकी विनियोग बुद्धि का प्रतीक है। एक ही वाक्य में उन्होंने भारतीय राष्ट्रीय कांग्रेस के इन दो गुटों को मान्यताओं को स्पष्ट कर दिया। प्रारम्भ में दादाभाई नोरोजी ने जब कांग्रेस के समक्ष अपने विचार प्रस्तुत किये तब उन्हें उपवादी की संज्ञा दी गयी जो किन्तु रामानन्द में उनका नाम

उदारवादियों के साथ तिराज जान लगा। तिलक ने उपवाद को प्रगतिशील विचारों का प्रतीक माना। वे यह भी मानते थे कि आज के उपवादियों को बल उनकी स्वयं की मतांश उदारवादी कहेंगे और स्वयं को उपवादी मानेंगे। समय की परिवर्तनशीलता का चन्लस्र करन हुए तिलक ने यह सम्भावना व्यक्त की कि बोन कह सकता है कि भविष्य क हजार वर्षों में श्वेतों की सम्भना हिंस्रुा में प्रविष्ट हो जाय।⁷

तिलक ने उपवादियों द्वारा भारत का द्विटिश सत्ता का विरोध स्पष्ट करन हुए व्यक्त किया कि एन दे" द्वारा दूसरे दन पर शासन सन्हनीय है। इन प्रकार का शासन श्वायी नहीं हो सकता। प्रारम्भ में भारतीयों का ऐसी अनुभूति करानी गयी कि अन्वी शासन भारत को तैमूरख तथा चंगझा के आक्रमणों से मुक्त करान के लिए स्थापित किया गया था। बाह्य आक्रमण ही नहीं अनितु भारत में व्याप्त आंतरिक स्रम्वन्था एवं साम्प्रतिक विद्रह से अश्वेतों न मुक्ति दिवाई। किन्तु यह अन प्रविक्त दिनों तक नहीं चल सकता था। दादाभाई न बतलाया कि अश्वेत न हमें एक दूसरे का गला काटने से रोका जाकि अश्वेत हमारा गला काट सक। 'पत्रक द्विनिका' के नारे न भारत क गोपरा का मार्ग खोल दिया। हमें शासन की परोपकारिता का पाठ पजाया गया जबकि राजनीति में परोपकारिता नाम की वस्तु होती ही नहीं है। परोपकारिता एक बाह्य साधन है किन्तु अन्दर स्वार्थ एवं गोपरा का कट पदार्थ संचित होता है। अश्वेतों गिमा, बन्धा दृषा शरिद्वय तथा शासकों के उद्देश्या का सूत्रन दिवचन भारतीय नैतृत्व को शायत करन में सफल रहा। दादाभाई ने इन विदानी शोषण एवं अन्धम के विरुद्ध प्रचार में अन्तता समन्य जीवन लगा दिया।⁸

तिलक ने उदारवादियों का उपहास करते हुए उनके शिरभीर गोखले का दादाभाई के पय का अनुसरण करने को बना। दादाभाई जीवन क अन्तिम दिनों में द्विटिश शासन स स्रुत निरास थे। तिलक गोखले को दादाभाई से प्रेरणा प्राप्त कर इंग्लैण्ड के उदारवादियों पर स्रिक्त निमंर न रहने की सलाह दे रहे थे। इस सदर्न में तिलक ने ऐतन साक्षरविपन ह्यूम के 1893 में प्रबट विप गय विचार को, कि सरकार चाह उदारवादी हो सपदा स्रिवादी, श्वेच्छा न कोई दम्नु नहीं दगी, तर्क-संगत मानत थ। इंग्लैण्ड के उदारवादियों का भारत में स्रिवादियों जैना व्यवहार उनके साम्राज्यी श्रिणों से श्रेरित था। इंग्लैण्ड के जनमन को भाषणा द्वारा तभी तक प्रभावित किया जा सकता था जब तक उनक श्रिणों पर शास नहीं आती। जैसे ही उनक सांपिक्त श्रिणा पर प्रभाव पडता दिवाट देना व तुरत अन सन्तो रूप में था जात थ। इसी कारण स तिलक न द्विटिश नौरुणश्रुा को प्रपील करन का माग स्वाकार नहीं किया। उदारवादिया एवं उपवादियों के शार्थक्रम का उही मुख्य अन्तर था कि जरा उदारवादी द्विटिश शासन को अश्वेत करन तथा साचिना प्रन्तुन कर पुशारों की माग कर रहे थे वहा उपवादिया न राष्ट्रीय साशयन में स्रस्रुहास एवं निष्क्रिय प्रनिराश क साध्यम से अश्वेत माग निमित्त किया था। तिलक के अनुसरण स्रुा का माग निष्प्रसाजत थी क्योंकि स्रुाओं विवगणिका को घोषणा दिना माग क का गयी थी। इसत बाद यह सापरा साईं करेन द्वाय विस्मृत कर दा गयी। साईं माई क निरर्थक साशयसना क प्रति तिलक न राध प्रबट किया। व उपवादी दन क साध्यम स स्रिधवार को नीति का साह्यान करते हुए द्विटिश शासन का दिरोध करना

चाहते थे। उनके अनुसार महाभारत का दृष्टान्त, जिसमें श्रीकृष्ण जब कौरवों तथा पांडवों के मध्य समझौता कराने का प्रयास कर रहे थे, दोनों ही पक्ष सैनिक दृष्टि से तैयारी कर रहे थे ताकि समझौता भंग होने पर स्थिति का मामला किया जा सके, अनुकरणीय था।⁹

तिलक ने उदारवादियों के राजनीतिक ढाँचों की प्रालोचना करते हुए 1907 में केसरी में लिखे गये अपने लेखों में स्पष्ट किया कि सर्वप्रधानिक पद्धति पर आधारित कांग्रेस का आन्दोलन केवल समय का प्रपञ्च है। 'सर्वप्रधानिक' शब्द का निरन्तर प्रयोग जनता को धर्मों से गुमराह कर रहा है। वास्तविकता यह है कि सर्वप्रधानिकता का सही अर्थ उदारवादियों को ज्ञात ही नहीं। तिलक के अनुसार भारत के उदारवादी इंग्लैण्ड की राजनीति में प्रयुक्त शब्दों का भारत के सदर्भ में निरर्थक प्रयोग कर रहे हैं। इंग्लैण्ड में सत्तारूढ़ दल द्वारा पारित किसी भी अलोक्षप्रिय अधिनियम को जनता के मत द्वारा निरस्त किया जा सकता है। वहाँ की जनता को शासन में परिवर्तन करने का लोक-तांत्रिक साधन प्राप्त है। यदि सरकार जनता के प्रति उत्तरदायित्व का निर्वाह न करे तो उसे बदल दिया जाता है किन्तु भारत में विपरीत स्थिति है। गोपाले और उनका उदारवादी दल भारत के किस सविधान की दुहाई देता है जो जनता को य अधिकार देता हो। भारत की सरकार इंग्लैण्ड की सत्तद के प्रति उत्तरदायी है। जो भी भारत सरकार का विरोध करता है उसे भारतीय दण्ड संहिता के अन्तर्गत दण्डित किया जाता है। तिलक के अनुसार गोपाले भारत के जिस सविधान की दुहाई देते हैं वह भारतीय दण्ड संहिता हो हो सकती है।¹⁰

तिलक के अनुसार सर्वप्रधानिक आन्दोलन की बात करना व्यर्थ है क्योंकि भारत का अपना कोई सविधान नहीं है। सर्वप्रधानिक आन्दोलन द्वारा ब्रिटिश सत्तद की विधि से स्थापित भारत सरकार के माध्यम से परिवर्तन लाना कठिन है। भारतीय जनता को कानून बनाने का अधिकार नहीं दिया गया। सरकारी अफसरों को ही कानून बनाने और बदलने का अधिकार दिया गया है। यदि अफसरवादी चाहे तो सभी आन्दोलन समाप्त करवा कर रही सही स्वतन्त्रता भी छीन सकती है। भारत की नौकरशाही ने जिस निरकुशतन्त्र की स्थापना कर रखी है उसमें सपर्यं करने के लिए वैधानिक पद्धति की दुहाई देना हास्यास्पद प्रतीत होता है। तिलक कानून के स्थान पर न्याय, नैतिकता तथा अधिष्ठान के आन्दोलन के मार्गदर्शक सिद्धांत के रूप में अपनाते चाहते हैं। विदेशी नौकरशाही के, जो कि निरकुश शक्तियों से युक्त हैं, विरुद्ध सर्वप्रधानिक एवं अधि-निष्ठ पद्धतियों का प्रयोग राजनीतिक आत्मरक्षणा है। अन्याय का विरोध करने वाला शक्ति द्रव्य जायगा किन्तु दण्ड की चिन्ता दिये बिना नैतिकता विहीन कानून का प्रतिष्कार होना चाहिए।¹¹

तिलक बहिष्कार को ऐसा राजनीतिक आस्त्र मानते थे जो भारतीयों के निरस्त होते हुए भी अमोघ अस्त्र का काम कर सकता था। भारत में विदेशी शासन भारतीयों की सहायता से चलाया जा रहा था। भारतीय उपरोक्तों से कार्य कर रहे थे। विदेशी शासन ने भारतीयों को इस संधि से अछकार में रखा था कि वे पारस्परिक सहयोग से स्वशासन प्राप्त कर सकते थे। तिलक ने इस अज्ञान को दूर करते हुए सचेत किया कि यदि भारतीय सक्रिय विरोध की शक्ति नहीं रखते तो उन्हें अज्ञान अथवा अस्वयोग करने

से कौन रोक सकता है। वे इस पद्धति से भारतीय विदेशी सरकार को उन दर हटाने करने से बचाने कर सकते हैं। बहिष्कार को राजनीतिक हथियार इन्हीं कारणों से माना गया है। उन्हें शक्ति बनाने रखने तथा राजस्व एकत्रित करने में सहायता न दी जाए। भारत को सीमाओं के बाहर भारतीय रक्त एवं धन के नाश करने से रूढ़ करने में सहयोग न दें। उनके स्वायत्त-प्रशासन में सहयोग न दिया जाए। अन्तर्गत को अपनी प्रशासनिक स्वायत्तता को अपने और भारतीयता उत्पन्न होने पर भारतीयों द्वारा कर न देने का माह्वान किया जाए।¹²

तिलक के राजनीतिक विचारों में अहिंसा एवं हिंसा का मध्य प्रमाण स्पष्ट दिखाई देता है। उनका वास्तविक जीवन पारिवारिक वातावरण विदेशी स्वयं से सुजित था। उनके परिवार ने वामदेव बलवत् छटके का समर्थन किया था।¹³ तिलक का एक राजनीतिक दृष्टिकोण प्रारम्भ में विदेशी दासता से मुक्ति के लिए सभी प्रान्त जनताओं का समर्थन था। उनकी सेहतों से जो रुग्ण निवृत्त हुए उनके द्वारा राजनीतिक हिंसा का वातावरण महापुरुषों में बना। स्वामीजी कृष्ण वर्मा तथा सावरकर जैसे आन्देष्टारियों से उनका सौदा सम्बन्ध रहा। वे आन्देष्टारियों के प्रशंसक थे। उनके विरुद्ध लगातार एक राजनीतिक के सम्बन्धों के समर्थन तिलक ने अर्थात् अपने धारकों हिंसा एवं क्रान्ति से विनम्र निवृत्त करने का प्रयास किया किन्तु वास्तविकता यह थी कि तिलक भारत में अंग्रेजीयों के प्रवर्तन शक्त से¹⁴ यह उनकी विवशता थी कि वे निष्क्रिय प्रतिरोध को छोड़कर हार गए। उन्हें भारत की जनता की मौखिक तथा अस्त्र विद्रोह की प्रसन्नता के कारण यह विचार व्यक्त करना पड़ा कि भारत में स्वयं की तरह क्रान्ति करने तथा इन का मध्य प्रयोग करने का उच्च धारा नहीं था किन्तु अपने वाला था।¹⁵ एक बार तिलक ने अस्त्रियत शक्ति के अन्तर्गत आन्देष्टारियों द्वारा इन फँकने तथा हारने करने की निन्दा की किन्तु साथ ही साथ वे भारत की जनता को निम्न रखने के लिए सरकार को भी आलोचना करने लगे। उनके द्वारा आन्देष्टारियों के कार्य की निन्दा केवल धारण की पुनः वे रखने की उनकी राजनीतिक धारण थी। 1905 में तिलक ने स्वयं के आन्देष्टार प्रतिनिधि से बन्दों में घंट कर कुछ भारतीयों को स्वयं से सैन्य प्रशिक्षण दिलाने के सम्बन्ध में उनसे सूचना मांगी थी। वे पुनः के एक सैनिक अधिकारों माध्यम राय ज्ञान को इस कार्य के लिए स्वयं देना चाहते थे ताकि वे विद्रोह सेना से पतापन करने वाले भारतीय सैनिकों का नेतृत्व कर उन्हें सेना के रूप में संगठित कर सकें। स्वामी अधिकारों सेना द्वारा इस योजना को अन्तिम धारणों की दृष्टि पर तिलक ने उनसे कहा था कि वे उन की चिन्ता न करें।¹⁶ इससे यह प्रतीत होता है कि तिलक ने सुधार कोष की धारण हिन्दू धर्म के समान एक विनम्र भारतीय सैन्य बनवाने की योजना और उल्लेख निवृत्त धारण धन राशि का प्रवर्णन कर रखा होगा किन्तु परिस्थितियों ने उन्हें समर्थ योजना को त्यागने के निम्ने विवश किया होगा। ब्रिटिश शासन को उन पर अक्षय दृष्टि की और वे स्वयं-व्यक्त-पूर्वक विचारण कर ऐसी योजनाओं को प्रशान्तिवद नहीं कर सके। तिलक की नियुक्ति का कारण भारतीयों में पौरुष की कमी तथा अंग्रेजीयों के समर्थन मत्ता एवं इन सैन्य भारतीय धारण, आसारी तथा अधिकारों से। तिलक ने हिन्दू क्रान्ति को योजना धारण देह-निर्वाण (1908) के समय ही त्याग दी थी। वे उच्चतरी धन के निष्क्रिय प्रतिरोध

एव ग्रहिसक आसहयोग के समर्थक बन गये थे। बाद में वे स्वराज्य प्राप्ति के लिए सर्व-
घातिक आन्दोलन की ओर प्रावृष्ट हुए। उनके द्वारा कीयेस लोकतान्त्रिक दल की
स्थापना इसका प्रमाण थी। उनके विचारों की उपता बानाम्तर में सशस्त्र प्राप्ति के
स्थान पर ग्रहिसक सर्वघातिक क्रान्ति में परिवर्तित होनी हुई दिखाई दी।

तिलक ने निष्क्रिय प्रतिरोध की नीति को विधि-सम्मत सिद्ध किया। 1907 में
वे सर्वघातिक आन्दोलन को हास्यास्पद मानते थे किन्तु 1917 में वे स्वयं सर्वघातिक
पद्धति की ओर मुक्त गये थे। वे पद्धतियों की विषया छोड़कर इस बात पर विशेष जोर दे
रहे थे कि प्रत्येक आन्दोलनकारी कानून तथा सविधान के दायरे में रहे। कानून और
सविधान का अन्तर बतलाते हुए तिलक ने व्यक्त किया कि जब तक भारतीयों के हाथ
में स्वयं कानून-निर्माण की शक्ति नहीं आती तब तक ऐसे कानून समय समय पर पारित
हो सकते हैं जो नैतिकता एवं न्याय के विरुद्ध हों। ऐसे कानूनों का पालन न किया जाय।
निष्क्रिय प्रतिरोध साध्य-प्राप्ति का साधन है अपने आप में कोई लक्ष्य नहीं।
निष्क्रिय प्रतिरोध किसी कानून का पालन करने से उत्पन्न लाभ तथा हानियों को अनुचित
करने का माध्यम है, कानून का पालन नहीं। यदि विवेक द्वारा कानून की प्रवृत्ति अधिक
सामग्र्य प्रतीत हो तो कानून का पालन नहीं किया जाय। लक्ष्य-प्राप्ति का संकल्प ही
निष्क्रिय प्रतिरोध है। यदि मार्ग में बाधाएँ उपस्थित हो रही हों तो संकल्प-प्राप्ति के
लिए उनमें सपर्य करना चाहिए। प्रत्येक कानून सर्वघातिक नहीं कहा जा सकता। न्याय
तथा नैतिकता के विरुद्ध बनाये गये कानून सर्वघातिक नहीं होते। निष्क्रिय प्रतिरोध न्याय
संगत एवं उच्च नैतिक धारणा होने के ताले पूर्णतया सर्वघातिक है।¹²

तिलक ने ब्रिटिश शासन से स्वराज्य प्राप्ति के लक्ष्य में ब्रिटेन के सम्राट की स्थिति
को ब्रह्म की तरह अपरिवर्तनशील माना और वास्तविक शासन को 'माया' की सजा दी।
जिस प्रकार से ब्रह्म की स्थिति को परिवर्तित नहीं किया जा सकता उसी प्रकार ब्रिटिश
सम्राट को परिवर्तित करने की आवश्यकता नहीं है। माया के परिवर्तनकारी स्वरूप की
शासन के परिवर्तन के लक्ष्य माना जा सकता है। शासन में परिवर्तन का अर्थ है ऐसी
सरकार की स्थापना जो जनहित में कार्य करे। नौकरशाही के हाथों से शासन लेकर जनता
के प्रतिनिधियों को सौंप दिया जाय। स्वराज का अर्थ अर्थ है कि भारत के शासन पर
नौकरशाही का नियन्त्रण जनता को हस्तांतरित कर दिया जाय। जिस प्रकार से इंग्लैण्ड
में सम्राट की स्थिति एक नाम मात्र के शासन की ओर समस्त कार्य मंत्रियों की
गलाह पर होता है उसी तरह भारत में जन-प्रतिनिधियों के हाथों में वास्तविक सत्ता होनी
चाहिए। ब्रिटेन में मन्त्रिमण्डल में परिवर्तन होते हैं और सत्ता बदलती है किन्तु भारत में
अंग्रेजी नौकरशाही अपरिवर्तनशील है। उसे बदलने का प्रयास देशद्रोह माना जाता है।
जब इंग्लैण्ड में भी ऐसे प्रयासों को देशद्रोह ही है सजा दी जा सकती है? सम्राट की
स्थिति को मचासू बनाये रखते हुए भारत का शासन भारतीयों के हाथों होना ही
स्वराज्य है। दुर्भाग्य से स्वराज्य का इंग्लैण्ड में उपभोग करने वाली अंग्रेजी सत्ता भारत
में स्वराज्य की मांग को अस्वीकृत कर रही है। तिलक ने स्पष्ट किया कि स्वराज्य की
मांग को देशद्रोह समझना अर्थ है। यह सम्राट की सत्ता को चुनौती नहीं मंचितु जनता
से सम्बन्धित बाधों पर जनता के नियन्त्रण की मांग है। तिलक ने यह भी व्यक्त किया

कि भारत में स्वशासन का अधिकार किसी भी दल को नहीं जाय—चाहे उदारवादियों को धरवा उग्रवादियों को या पुस्तक के सिपाही ने ही यह अधिकार क्यों न दिया जाय—उन्हें कोई भाषति नहीं। मूल प्रश्न स्वराज्य का है अधिकारों का है।¹⁸

तिलक ने राज्य की प्रकृति तथा उत्पत्ति में वैयम के उपयोगितावाद की प्रालोचना की है। वे सुखवाद के मध्यात्मक माध्याम 'अधिकतम व्यक्तियों का अधिकतम से अधिक सुख' को उचित नहीं मानते। नैतिकता मध्यमता प्रश्नों का मध्यात्मक निर्णय पृष्टिपूर्ण होता है।¹⁹ तिलक ने गीता-रहस्य में कौरवों तथा पाण्डवों का उदाहरण देते हुए यह विचारप्रश्न किया है कि क्या पाण्डवों की सेना सद्यः में कौरवों की सेना से कम होने के कारण सोपी थी और पाण्डवों को हारने पर कौरवों को मध्यात्मक माध्याम पर अधिकतम सुख की प्राप्ति होती? साधारण जन मानस द्वारा जिस वस्तु को सुख उच्यते करने वाली माना जाना है उसे दूरदृष्टा हानिप्रद बतलाते हैं।²⁰ उदाहरण के लिए मुकरान तथा योशू अपने देशवासियों को बल्गाणकारी उपदेश दे रहे थे किन्तु उनके देशवासियों ने उनकी भर्त्सना कर उन्हें समाज का मन्त्रु बरार देकर मृत्युदण्ड दिया। तिलक के अनुसार नैतिक गणित का सिद्धान्त इस प्रश्न का कि सहस्राब्दी व्यक्तियों का सुख किसमें है और उसकी प्राप्ति कैसे और किसके द्वारा हो सकती है, उचित समाधान प्रस्तुत नहीं करता। यह सिद्धान्त अत्यधिक यागिक है और इसमें व्यक्ति के उद्देश्यों का मनावेग नहीं किया गया है। इसी तरह उपयोगितावाद यह नहीं दर्शाता कि परहितवाद स्वार्थवाद में क्यों अच्छा है। यदि परहित का उद्देश्य यह है कि दूनरो के हित को रक्षा करने से स्वयं के हितों को रक्षा होती है और इस प्रकार अधिक में अधिक व्यक्तियों को अधिकतम लाभ हो सकता है तो यह उचित नहीं। मूल प्रश्न यह है कि हम अधिक से अधिक व्यक्तियों को कैसे सुखी बनायें। तिलक ने नैतिक प्रश्नों का भौतिकपक्षी समाधान स्वीकार नहीं किया। जीवन में भौतिक वस्तुओं की उपलब्धि ही सब कुछ नहीं। उच्च कार्यों तथा सद्बुद्धि एवं मस्तिष्कजन्य उपलब्धियों से मानव-वन्द्याण एव सुख की प्राप्ति सर्वश्रेष्ठ है। इन्द्रियजन्य सुख निम्नकोटि का सुख है।²¹

तिलक ने राजनीतिक स्वतन्त्रता को ईश्वरीय दुरु मानते हुए जनता को राष्ट्रवादी एवं लोकतांत्रिक विचारों के माध्यम से ब्रिटिश साम्राज्यवाद का प्रतिकार करने के लिए प्रेरित किया। तिलक ने राष्ट्रवादी विचारों की ध्यानाकर्षण करने हुए राष्ट्रवाद को एक मनोवैज्ञानिक धारणा बतलाया।²² उनके अनुसार राष्ट्र का निर्माण जनसमूह की परस्पर सम्बन्धगत एका की भावना पर आधारित था। जहाँ परविद घोष तथा बिनिय चन्द्र पाल ने राष्ट्रवाद की प्राणायामिका का धाना पहनाया वहाँ तिलक ने राष्ट्रवाद की राजनीतिक धर्म तक ही सीमित रहने का प्रयास किया। उनकी राष्ट्रवाद सम्बन्धी धारणा पर पश्चिम के राष्ट्रीय आत्मनिर्णय-सिद्धान्त का दिग्दर्शक प्रभाव अंकित था। वे आत्मा की भावना स्वतन्त्रता में विश्वास करते हुए मानव विराम के लिए स्वराज्य एव स्वराष्ट्र की कल्पना कर रहे थे। वे राष्ट्र की भावना की प्राथमिक स्मृति एव नैतिक धर्म में पुनः मानते थे। सीमा तथा वेदों की प्रेरणा से तिलक ने भारत के प्रतीक के राष्ट्रीय गौरव एव सम्पत्ति को उभारने का प्रयास किया था। तिलक इन धर्म में पुनरुत्थानवादी थे। वे राष्ट्रवाद को उग प्राचीन नीति पर आधारित करना चाहते थे किन्तु भारत में अपनी

गौरवपूर्ण धरोहर के रूप में सजो रखा था। तिलक के अनुगार प्राचीन गौरव को तिरस्कार की दृष्टि से देखना पराध्वीय कार्य है। हमारी सांस्कृतिक विरासत ही हमें भविष्य के भारत के निर्माण में सहायक हो सकती है। वे भारतीयों द्वारा पारचात्य सभ्यता एवं संस्कृति की नरतल को भारत राष्ट्र के लिए प्रपमानजनक समझते थे। इन नवोदित राष्ट्रद्रोहियों से जनता को बचाने के लिए तिलक ने गणपति-उत्सव तथा शिवाजी-उत्सव का सहारा लिया। उनका मूल उद्देश्य वर्तमान को भतीत से पम्बधित करने का था ताकि धारम-विश्वास तथा पीरुय की वर्तमान कमी को भतीत की ऐतिहासिक महत्ता के अनुगान से दूर किया जा सके।²²

तिलक ने गणपति एवं शिवाजी के उत्सवों का प्रारम्भ हिन्दुओं को सगठित करने की दृष्टि से किया था। वे सनातन हिन्दू धर्म के बटूर समर्थक थे। भूत. अपने प्रारम्भ के सार्वजनिक जीवन में हिन्दू राष्ट्र की धारणा ने उन्हें प्रसूता नहीं रखा। तिलक कालान्तर में साम्प्रदायिक समन्वय के समर्थक बन गये। उन्होंने शिवाजी-उत्सव के सदर्भ में कहा कि यह कोई मुस्लिम-विरोधी उत्सव नहीं है। शिवाजी ने मुसलमानों से जिस काल में युद्ध किया उस समय मुसलमान विदेशी शासक के रूप में प्रारूढ थे। अंग्रेजों के शासन-काल में मुसलमानों का विरोध करने का कोई प्रयत्न ही नहीं था। ऐसे समय में हिन्दुओं तथा मुसलमानों को एक होकर विदेशी दासता से मुक्ति प्राप्ति करने का सन्देश तिलक ने दिया।²³ बंगाल के विभाजन से जनिन आन्दोलन के समय तिलक ने साम्प्रदायिक समन्वय एवं सहयोग की धनी को थी। तिलक व्यक्तिगत रूप से हिन्दू धर्म के अनुयायी थे किन्तु राजनीति में उनका दृष्टिकोण व्यापक रहा। हिन्दुओं के "सोकमान्य" तिलक को जिला, शोक्त भती, हजरत मौहम्मदी आदि ने अपनी राजनीतिक सुध माना। यह इस बात की पुष्टि करता है कि हिन्दुओं द्वारा समर्थित उनका नेतृत्व मुसलमानों के लिए भी उतना ही प्रेरणास्पद रहा। जकारिया, प्राइम तथा रजनी पाम दल द्वारा तिलक को हिन्दू-राष्ट्रवादी करार दिया जाना नृष्टिपूर्ण था। वे तिलक के व्यापक राजनीतिक उद्देश्यों एवं माध्यमिक दर्शन से धनभिज्ञ रहकर ही अपनी आलोचना प्रस्तुत कर रहे थे। तिलक का राष्ट्रवाद प्रत्यन्त व्यापक राष्ट्रवाद था। वे राजनीतिक राष्ट्रवाद के विचार के साथ-साथ आर्थिक राष्ट्रवाद के भी समर्थक थे। दादाभाई नौरोजी, विलियम डिंगी, गोखले तथा लाजपतराय के समान तिलक ने अंग्रेजों द्वारा भारत के आर्थिक शोषण सम्बन्धी निर्गम-सिद्धान्त का समर्थन किया। वे स्वदेशी के परम उपासक थे। अंग्रेज उद्योगपतियों द्वारा भारत के व्यापार एवं वाणिज्य पर एकाधिकार का तिलक ने विरोध किया। आर्थिक बहिष्कार की नीति को तिलक ने इसी कारण से स्वीकार किया कि भारत में स्वदेशी वस्तुओं का उत्पादन एवं उपयोग बढ़े और भारतीय स्वयं आयात की नीति पर नियन्त्रण रख सके। शासन से आर्थिक शरक्षण की माग करने के स्यात पर जनता को स्वावलम्बन के माध्यम से आर्थिक प्रगति करने का सन्देश तिलक ने दिया।

तिलक सकीर्ण राष्ट्रवादी नहीं थे। अपने संस्कृत पाठित्य के कारण वेदान्त के गूढ़ रहस्यों में उनकी विशेष गति थी। बदागत की मानव एकता की धारणा को राष्ट्रवाद के माध्यम से प्राप्त कर विश्वबन्धुत्व की स्थापना तिलक का अन्तिम ध्येय था। वे अन्तर्राष्ट्रवाद को राष्ट्रवाद का ही उन्नत रूप मानते थे।

तिलक ने राजनीतिक यथार्थवाद का भवलम्बन लेकर पेरिस के शान्ति-सम्मेलन (1919) के अध्यक्ष क्लोमेंसो को स्मरण-पत्र प्रेषित करते हुए उसमें भारत की भावी अन्तर्राष्ट्रीय महत्ता का चित्र प्रस्तुत किया। वे भारत के स्वशासन की समस्या के समाधान को विश्वशांति तथा अन्तर्राष्ट्रीय दंगुन्व के लिए आवश्यक मानते थे। भारत एशिया तथा सम्पूर्ण विश्व के लिए शान्ति का प्रेरक हो सकता था। राष्ट्र संघ की सफलता एवं ब्रिटिश साम्राज्य की रक्षा के हित में भारतीयों को स्वशासन देने की बात तिलक ने दोहरायी। भारत जैसे शक्तिप्रिय एवं अल्प देशों को स्वतन्त्रता का समान रूप के सम्मान करने वाले देश को भारत-निर्णय का अधिकार मिलना चाहिए था। उन्होंने स्मरण-पत्र में यह भी व्यक्त किया कि भारत को अकेली सरकार ने बौकलिये के महाराजा तथा लार्ड सिन्हा को भारत के प्रतिनिधियों के रूप में शान्ति-सम्मेलन में नियुक्त करने का फैसला किया है। वे व्यक्ति भारत की जनता का प्रतिनिधित्व नहीं करते। कांग्रेस के मनोनित प्रतिनिधियों (गांधी, तिलक एवं हसन ईमाम) को शान्ति-सम्मेलन में सम्मिलित किया जाना चाहिए था। उन्होंने यह भी व्यक्त किया कि भारत को प्रशासनिक समता एवं योग्यता को जब इंग्लैण्ड के मजदूर दल ने भी स्वीकार किया तब भारत को राजनीतिक स्वतन्त्रता क्यों नहीं प्रदान की जा सकती। तिलक ने क्लोमेंसो से प्रतीत की कि वे शान्ति-सम्मेलन द्वारा भारत को अल्प ब्रिटिश स्वशासी उपनिवेशों के समान राष्ट्रसंघ की सदस्यता के समस्त अधिकार प्रदान करवायें। भारत को भारत-निर्णय का अधिकार देने की घोषणा की जाय ताकि भारत में लोकतान्त्रिक जनप्रतिनिधियों की सरकार स्थापित हो सके। तिलक ने यह स्पष्ट किया कि उनका उद्देश्य ब्रिटिश साम्राज्य से भारत को पृथक् करने का नहीं था। वे भारत सरकार की केन्द्रीय शासन-व्यवस्था को प्रतिरक्षा, वैदेशिक सम्बन्ध तथा सेना विभाग से मुक्त रखना चाहते थे। उनका उद्देश्य द्वैध शासन के स्थापन पर प्रायों में पूर्ण स्वशासन तथा केन्द्र में उत्तरदायी शासन की स्थापना का था। क्लोमेंसो को भेजे गये इस स्मरण-पत्र की एक प्रति तिलक ने धर्मेन्द्रा के राष्ट्रपति विल्सन को भी भेजी थी। विल्सन ने भी भारतीयों को स्वशासन देने में रुचि दिखाई। किन्तु वे भारत में भारत-निर्णय का सिद्धान्त ब्रिटिश प्रधानमंत्री लॉर्ड बॉर्डे के समक्ष रखने का साहस नहीं रखते थे।²²

तिलक केवल स्वतन्त्रता सेनापति ही नहीं थे अनिष्ट एक कर्मठ राजनेता भी थे। उनका प्रारम्भिक राजनीतिक जीवन प्रतिवादी रहा किन्तु समय एवं परिस्थिति की भाग की देण्डर उनका स्वशासन सम्बन्धी दृष्टिकोण भारत में ब्रिटिश शासन के प्रति असहयोग से सहयोग में परिवर्तित हो गया। मॉटफर्ड सुधारों की योजना को क्रियान्वित करने के लिए उन्होंने क्रिस कांग्रेस लोकतांत्रिक दल की स्थापना की उसके चुनाव घोषणा पत्र (अप्रैल, 1920) में वरिष्ठ अध्यक्षता उनके परिपक्व राजनीतिक चिन्तन की प्रतीक थी। घोषणा-पत्र में तिलक ने कांग्रेस तथा लोकतंत्र दोनों के प्रति अपनी प्रविचल भाक्ति का उल्लेख किया। उन्होंने भारत की समस्याओं के समाधान के लिए लोकतांत्रिक सिद्धान्तों की ही उपयुक्त मानते हुए भारत में नित्य तथा राजनीतिक अजाधिकार के विस्तार को इस कार्य के ही प्रमुख मसलों के रूप में माना। जाति अदवा रीति-रिवाजों पर माघारित समस्त नागरिक धर्मनिरपेक्ष अदवा सामाजिक असोसियाशनों को वे दूर करने के पक्ष में

ये। धार्मिक सहिष्णुता, धर्म की व्यक्तिगत पवित्रता तथा राज्य द्वारा इसको बाह्य प्रक्रमण से रक्षित करने प्रधिकार एवं कर्त्तव्य में उनका पूरा-पूरा विश्वास था।²⁶

तिलक ने घोषणा-पत्र में यह भी व्यक्त किया कि उनका दल भारत सभ को ब्रिटिश राष्ट्रमण्डल से सम्बन्धित करने के पक्ष में है ताकि मानवता एवं विश्व-बन्धुत्व का विकास हो सके। किन्तु इसके लिए वे भारत में पूर्ण स्वायत्तता तथा ग्रेट ब्रिटेन सहित ब्रिटिश राष्ट्रमण्डल के अन्य सदस्य देशों से भारत के लिए समान स्तर की मांग कर रहे थे। उन्होंने विश्व-शान्ति, राज्यों की राष्ट्रीयता, राष्ट्रों एवं राष्ट्रीयताओं की स्वतन्त्रता तथा देशों में परस्पर शोथण की वृत्ति को समाप्त करने में राष्ट्रसभ की भूमिका का स्वागत किया। वे भारत को उत्तरदायी शासन के पूर्ण योग्य मानते हुए उसके द्वारा स्वैच्छिक शासन का ढाँचा स्वयं निर्धारित करने तथा सविधान बनाने के पृथक् अधिकार की मांग प्रस्तुत कर रहे थे। वे इस कार्य के लिए इम्पेच की सदन में, श्रमिक दल तथा सहानुभूति रखने वाले अन्य व्यक्तियों के सहयोग से, एक नया विधेयक प्रस्तुत करवाना चाहते थे। वे भारत तथा राष्ट्रसभ के सदस्य देशों में इसके समर्थन में व्यापक अभियान चलावाना चाहते थे।²⁷ इस कार्य के लिए तिलक ने "शिक्षा, ग्रामोन्नत तथा सगठन" का मार्ग प्रपन्नाने की कहा। उनका दल मोटिंग सुधार-प्रतिनिधिमण्डल को क्रियान्वित करवाने के पक्ष में था ताकि भारत में उत्तरदायी शासन की स्थापना की शीघ्र गति दी जाय। तिलक ने यह स्पष्ट कर दिया कि वे इस कार्य के लिए शासन के प्रति सहयोग प्रपन्नाने के लिए विरोध जो भी उपयुक्त तथा लोकमत को संबल देने वाला होगा प्रस्तुत करेंगे।²⁸

तिलक ने कांग्रेस लोकतान्त्रिक दल के अन्य कार्य में दमनारमक व्यवस्थापन का प्रवृत्त, औद्योगिक एवं कृषि-श्रमिकों को उचित ध्यान देना, नृजीपतियों एवं श्रमिकों के मध्य समानता के आधार पर सम्बन्धों की स्थापना, श्रमिक सगठनों को प्रोत्साहित करना, छात्रागण तथा अन्य जीवनोपयोगी वस्तुओं के निर्यात पर नियन्त्रण स्थापित किये कीमतें कम करना तथा प्राप्ति का सरलकरण करना, राज्य से अधिक सहायता तथा सरक्षणत्मक नियमों द्वारा तथा अन्य स्वीकृत साधनों द्वारा स्वदेशी उद्योगों का प्रोत्साहन एवं विस्तार, औद्योगिक विकास के लिए रेलों का राष्ट्रीयकरण तथा मालवाहन की राशि का नियमन, सेना पर किये जाने वाले व्यय में कटौती तथा समान वितरण की दृष्टि में रखकर श्रमिक करारोपण, नागरिक सेना का निर्माण, प्रतियोगी परीक्षाओं के माध्यम से सेवाओं के लिए नियुक्ति, भारत की राष्ट्रभाषा की स्थापना तथा प्रगतिशील प्रदायिक सम्बन्धों में सुधार के द्वारा राष्ट्रीय एकता का विकास, भाषायी आधार पर प्रांतों का पुनर्गठन आदि निर्धारित किये।²⁹

उपयुक्त विषयों का सम्बन्ध केन्द्रीय सरकार से होने के कारण तिलक ने प्रांतों के लिए भी अन्य कार्यक्रम सुझाये। प्रांतीय कार्यक्रम में तिलक ने मातृभाषा के माध्यम से शिक्षा, लिंग-भेद रहित वि.शुल्क एवं मनविवाह शिक्षा, ग्राम-पंचायतों की शक्ति में वृद्धि, मद्य-निषेध तथा सार्वभौमिक वसाधिकार का विस्तार आदि रखे।³⁰ तिलक द्वारा कांग्रेस लोकतान्त्रिक दल के चुनाव घोषणा-पत्र में सम्मिलित कार्यक्रम की देखकर ऐसा आभास होता है जैसे स्वाधीन भारत के कांग्रेस दल का चुनाव घोषणा पत्र ही। स्वाधीनता के बाद कांग्रेस ने तिलक की उपयुक्त योजना के अधिकतर विषयों को सविधान के

माध्यम से तथा अन्य शासकीय उपबन्धों द्वारा क्रियान्वित किया। तिलक अपने समय से अनेक दशक आगे थे।

तिलक के सामाजिक विचार

तिलक सामाजिक विचारों में सुधारवादों न होकर पुनः अभ्युदयवादी थे। वे रानाडे के विचारों के विपरीत भारतीय सभ्यता व सस्कृति के प्राचीन सुफल सामाजिक प्रयोगों को वर्तमान भारत में पुनः स्थापित करने में विश्वास रखते थे। उनके द्वारा सामाजिक सुधारों के सन्दर्भ में भारत की प्राचीन मान्यताओं का समर्थन रूढ़िवाद से प्रकृत नहीं था। प्राचीन मान्यता में कालान्तर में प्रक्षिप्त भ्रान्त विचारों एवं मान्यताओं को वे समाप्त करने के पक्ष में थे किन्तु भारत की प्राचीन धरोहर को एक और हटाकर पश्चात्य शिक्षा व सस्कृति के अनुकूल भारत की नवीन सामाजिक संस्थाएँ स्थापित करना उन्हें मान्य न था। वे भारत के उदारवादियों के समान सुधार की पश्चात्य परम्परा का अनुसरण करना नहीं चाहते थे। उन्हें इसका धोष था कि भारत की सम्भ्रान्त एवं शिक्षित पीढ़ी पश्चात्य सभ्यता के अनुकरण द्वारा भारत की सभ्यता व सस्कृति की धरोहर को विस्मृत करने पर उतारू थी। वे पश्चात्य सस्कृति की मोतिकतावादी परम्परा का विस्तार भारत में नहीं चाहते थे। इतना होने पर भी तिलक अंग्रेजी भाषा व साहित्य के अध्ययन तथा पश्चात्य राजनीतिक मान्यताओं के शास्त्र पक्ष को धनाने से मना नहीं करते थे। वे स्वयं दक्षिणी शिक्षा संमिति, पूना के प्रमुख कलाधर्मों के रूप में अंग्रेजी भाषा के अध्ययन की अनिवार्यता का समर्थन करते रहे। तिलक ने जहाँ एक ओर वेद, उपनिषद् व गीता आदि का गहन अध्ययन किया था वहाँ दूसरी ओर हेगल, वाट, स्पेन्सर, मिल, वेग्नर, वाल्टेयर व रूसो आदि के विचारों का भी अध्ययन किया था। वे पश्चात्य साहित्य एवं सस्कृति के उच्चतमों से अनभिज्ञ नहीं थे। किन्तु एक राष्ट्रवादी भारतीय के रूप में वे भारत का वैचारिक पुनर्निर्माण पश्चात्य विचारधारा पर आधारित करना नहीं चाहते थे।

तिलक ने समाज-सुधारों के क्षेत्र में उतनी उग्रवादी नीति का अनुसरण नहीं किया जितना कि राजनीतिक क्षेत्र में। समाज-सुधार की दृष्टि से तिलक सामाजिक सुधारों की राजनीतिक सुधारों के बाद ही लाना चाहते थे। समाजसुधार के क्षेत्र में वे यथास्थितवादी थे। वे पहले स्वराज्य प्राप्त करना चाहते थे बाद में और कुछ। किन्तु इसका तात्पर्य यह नहीं है कि समाजसुधार की तिलक ने किन्तुल महत्त्व नहीं दिया। वे प्रगतिशील सुधारकों के साथ कई मामलों में सम्बद्ध थे। उन्होंने रानाडे द्वारा प्रस्तावित वतिपय सुधारों का समर्थन भी किया। उदाहरणार्थ वे इस बात से सहमत थे कि लड़कों का विवाह 16, 18 व 20 वर्ष के पहले न किया जाये तथा लड़कियों का 10, 12, या 14 वर्ष के पहले। उन्होंने बहुपत्नी-प्रथा का विरोध किया तथा 60 वर्ष की आयु पर विवाह पर प्रतिबन्ध लगाने का समर्थन किया। रानाडे की सुधार-योजना में लहके व लहकी के विवाह पर एक वर्ष से अधिक की आयु न रखने का प्रस्ताव भी स्वीकार किया। शराब पर प्रतिबन्ध तथा स्त्री-शिक्षा के विस्तार का भी उन्होंने समर्थन किया। यद्यपि तिलक ने "स्वीडिश प्रायु विधेयक" का विरोध किया था किन्तु यह विरोध राजनीतिक कारणों से था न कि सामाजिक कारणों से। विरोध का प्रमुख कारण यह था कि वे सामाजिक

व्यवस्थापन का कार्य प्रिटिश सरकार के हाथों में नहीं सौंपना चाहते थे। इसके माध्यम से वे भारत को विदेशी सरकार का विरोध कर रहे थे।³¹ तिलक की दृष्टि से भारत का पारचात्य स्वरूप में पुनर्निर्माण भारत की महानता के लिए यातव्य था और किसी भी प्रकार के सुधार को विदेशी शासन द्वारा जबरन घोषा जाना उस सुधार को धर्मनिरपेक्ष बनाना था।³²

तिलक ने सामाजिक सम्बन्धों के सदर्भ में हिन्दु-समाज की कतिपय मान्यताओं को स्वीकार किया किन्तु वे हिन्दु-समाज की रूढ़ियों से घबरे हुए नहीं थे। पाय-पार्टी की घटना में तिलक ने रूढ़िवादियों का मन रखने के लिए प्रायश्चित्त आदि किया किन्तु व्यवहार में छुमाछुत का कोई स्थान नहीं था। वे सामाजिक सुधार के क्षेत्र में अपने समाजसुधारकों से घागे थे। उन्होंने विधवा-विवाह का समर्थन किया। प्रो० डी० के० कर्षे द्वारा विधवा-विवाह किये जाने पर उन्हें बधाई दी। उन्होंने स्वयं अपनी पुत्रियों का विवाह पन्द्रह वर्ष की आयु के पश्चात् किया। शिवाजी तथा गणपति महोत्सव में उन्होंने प्रवर्णों को सबर्णों के साथ सम्मिलित किया तथा उनके साथ कुत्तों हिन्दुओं जैसा व्यवहार किया। इस प्रकार तिलक ने समाज सुधारकों के ध्येय तथा कार्य के भेद को धरने जीवन में प्रविष्ट नहीं होने दिया। अन्तर-केवल यह था कि तिलक सुधारों को कानून के माध्यम से नियमित करने का पक्ष में थे।³³ वे सामाजिक सुधारों को उचित सामाजिक शिक्षण के माध्यम से क्रियान्वित कराना चाहते थे। उचित लोकमत का निर्माण कर सुधारों को सुगमता से लाया जा सकता था। वे सामाजिक सुधारों के प्रति प्रतिक्रियावादी दृष्टिकोण नहीं रखते थे। न वे सुधारों की बाढ़ में प्रवाहित हो जाना ही स्वीकार करते थे। वे भारत को प्राचीन सांस्कृतिक एवं सामाजिक धरोहर को विच्छिन्न नहीं करना चाहते थे। भारत अपनी सस्टुति का त्याग करके घागे नहीं बढ सकता था। उनकी यह मान्यता थी कि भारत के गौरवपूर्ण प्रतीत को भुलाने के स्थान पर उन घुटियों को दूर किया जाय जिनके कारण कतिपय सामाजिक कुुरीतियों पनप गई हैं। उन कुुरीतियों, अध-विश्वासों एवं रूढ़ियों के अन्त के पश्चात् शेष को यथावत् बनाये रखा जाय। तिलक ने इस सदर्भ में यह व्यक्त किया कि "जिस प्रकार से रूढ़िवादी मान्यताएं तथा उनके पोषक पंडित एकपक्षीय है उसी प्रकार से अंधेरी शिक्षा प्राप्त सुधारक भी एकपक्षीय एवं दक्षिणावृत्ती है। पुराने शास्त्रों तथा पंडित नवीन परिस्थितियों से उसी प्रकार अपरिचित है जिस प्रकार से नवीन शिक्षा प्राप्त सुधारक हिन्दू धर्म की परम्पराओं एवं दर्शन से। अतः यह नितान्त आवश्यक है कि नवीन शिक्षा प्राप्त वर्ग को प्राचीन मान्यताओं तथा दर्शन का उचित ज्ञान कराया जाय तथा पुराने पंडितों तथा शास्त्रियों को नवीन परिवर्तनों एवं परिवर्तनशील परिस्थितियों की जानकारी दी जाय।"³⁴ तिलक का यह दृष्टिकोण परम्परा तथा प्राधुनिकता में समन्वय का प्रतीक था।

तिलक का धर्म तथा अध्यात्म

धाल गंगाधर तिलक की सनातन हिन्दू-धर्म में पूर्ण निष्ठा थी। हिन्दू-धर्म की महानता, उदारता व सहिष्णुता के वे प्रबल प्रशंसक थे। उन्होंने हिन्दूधर्म से सम्बन्धित समस्त मान्यताओं, रीति-रिवाजों, धार्मिक ग्रन्थों आदि का विशद अध्ययन किया था। वे हिन्दूधर्म की भवतारवादी, अद्वैतवादी तथा ज्ञान-भक्ति-कर्म की त्रिवेणी से निस्तृत योग-

साधना की मान्यताओं के समर्थक थे। उन्होंने सनातनी होते हुए भी अनेक धार्मिक ग्राहम्बरों का विरोध किया था। छूमाछूत, विधवा-विवाह आदि ऐसी कुरीतियाँ थीं जिनको तिलक ने धार्मिक दृष्टि से असंगत पाया। वे हिन्दुओं में सामाजिक सुधार के कार्य के विरुद्ध नहीं थे किन्तु वे समाज-सुधारकों की नास्तिकता अथवा धर्म के प्रति उदासीनता के विरोधी थे। समाजसुधारकों ने पारश्चात्य सिद्धांत तथा सस्कृति के विदेशी प्रभाव में हिन्दू धर्म की मान्यताओं तथा हिन्दू-सस्कृति को तिरस्कृत करने का जो प्रयास किया था उसे तिलक ने राष्ट्रघाती बतलाया। वे प्राचीन मान्यताओं को प्राधुनिक परिस्थितियों में ढालना चाहते थे, न कि उनका त्याग करना। वे हिन्दू-धर्म की प्राचीनता को मानव जाति के समकालीन मानते थे। उनके अनुसार वेदों, उपनिषदों तथा वेदान्त की वैज्ञानिक धारणाओं में सन्देह नहीं किया जा सकता। उनमें भौतिकता का विरोध तथा आध्यात्मिकता का तार्किक समर्थन प्राधुनिक मानवता के मार्गदर्शन की सनातन क्षमता से युक्त है।³⁵

तिलक ने हिन्दुओं की साम्प्रदायिक एकता पर बल दिया। वे हिन्दुओं के विभिन्न मत-मतांतरों को सम्मिलित कर समस्त हिन्दू मतावलम्बियों की एक जुट होने का आह्वान कर रहे थे। तिलक ने कहा था, "धर्म, धृष्टातु से बना बधन का धर्मबोधक शब्द है- धारणा करने, ग्रहण करने के धर्म में धाने वाला शब्द। एक साथ रखने या धारण करने के लिए क्या है? आत्मा को परमात्मा से जोड़ना, मनुष्य मनुष्य को जोड़ना या एक साथ रखना। धर्म से हमारे ईश्वर व मनुष्य के प्रति कर्त्तव्य का बोध होता है। वैदिक युग में भारत स्वावलम्बी देश था। वह एक महान् राष्ट्र की भाँति संगठित था। वह संगठन और एकता छिन्न-भिन्न हो गयी है जिससे हमारा बहुत पतन हुआ है। हमारे नेताओं का कर्त्तव्य है कि वे इस एकता को पुनर्जीवित करें।"³⁶

तिलक ने धर्म की प्रति व्यापक धर्म में देखा था। वे धर्म को सभ्य अथवा मतभेदों का जनक नहीं मानते थे। धर्म का उद्देश्य हिंसा, अपराध अथवा विध्वंस मिथाना नहीं हो सकता था। वे समाज में व्याप्त सकीर्ण साम्प्रदायिकता को दूर करने के लिए धार्मिक शिक्षण पर जोर देते थे। तिलक ने हिन्दुओं तथा मुसलमानों को अपने अपने धर्म की उचित शिक्षा दिलवाने का आग्रह किया ताकि वे परस्पर धार्मिक सहिष्णुता का ज्ञान प्राप्त करें। तिलक ने पण्डित रामबाई द्वारा संचालित "धारदा-सदन"³⁷ की प्रतिविधियों का भंडाफोड़ कर यह सिद्ध किया कि धर्म की भाँट में ईसाई मिशनरियों द्वारा किस प्रकार अशोध हिन्दू बालिकाओं को ईसाई धर्म में परिवर्तित किया जा रहा था। उन्हें इस बात का खेद था कि हिन्दुओं में अपने धर्म के प्रति स्वाभिमान घट रहा था क्योंकि वे स्वधर्म से अनभिज्ञ थे। तिलक के अनुसार "किसी को अपने धर्म पर स्वाभिमान कैसे हो सकता है, यदि वह सबसे अनभिज्ञ है? धार्मिक शिक्षा का प्रभाव ही इस बात का एक मात्र कारण है कि देश भर में मिशनरियों (ईसाई पादरियों) का प्रभाव बढ़ गया है।"³⁸

किन्तु तिलक सकीर्ण हिन्दू राष्ट्रवादो नहीं थे। उनके द्वारा महाराष्ट्र में चलाये गये जन-धान्दोलनों में उन्हें सभी सम्प्रदायों का समर्थन प्राप्त होता रहा। 1916 के कांग्रेस के सधनक-संधिवेशन में तिलक ने हिन्दुओं तथा मुसलमानों में साम्प्रदायिक समझौता करवाने का सख्त प्रयास किया। उनके सहिष्णु दृष्टिकोण के कारण मुसलमानों को पृथक्

प्रतिनिधित्व देने का निर्णय कांग्रेस ने स्वीकार किया। मुसलमान नेताओं में उनके प्रति गहरी श्रद्धा थी। मौक़्त बली तथा मोहम्मद बली अपने आप को तिलक की पार्टी का ही मानते थे।³⁹ मौलाना हजरत मौहानी ने तिलक को अपना राजनीतिक गुरु माना था।⁴⁰ आसफ़ बली⁴¹ तथा डा. भन्सारी ने⁴² खिलाफ़त आन्दोलन के समक्ष मुसलमानों के प्रति तिलक के सहानुभूतिपूर्ण समर्थन एवं सहयोग का उल्लेख किया था। इस प्रकार तिलक ने एक धर्मनिष्ठ सनातनी हिन्दू होते हुए भी अपने धार्मिक विश्वास का अन्य सम्प्रदायों के अहित में प्रयोग नहीं किया।

तिलक ने हिन्दू सनातन धर्म को लिंग तथा जाति भेद रहित मानव स्वतन्त्रता की समानता का पोषक माना। उन्होंने सनातन धर्म को स्त्री तथा पुरुष के सम्बन्धों का सामान्य आध्यात्मिक प्रगति की ओर अग्रसर करने वाला माना। वे वर्ण-व्यवस्था तथा धार्मिक विकास के कर्म-सिद्धांत को मानव की उर्ध्वगामी प्रगति का सूचक मानते थे। सनातन धर्म ने मोक्ष को जीवन का सत्य मानकर अर्थ तथा काम की पिपासा सतुष्ट करने का अवसर दिया किन्तु उन्हें भी धर्म के नियमों की परिधि में रखा। वर्ण-व्यवस्था सामाजिक सगठन का निर्माण कर व्यक्ति की प्रकृति तथा उसकी प्रतिभाओं के अनुरूप उसे स्वतन्त्रता का अधिकार देती है।⁴³ धर्म के प्रति व्यक्ति की शिथिलता को दूर करने के लिए कर्म का सिद्धांत प्रस्तुत किया गया है।⁴⁴ कर्म के अनुरूप चेतनामय जीवन मोक्ष प्रदायक है।⁴⁵ तिलक ने वर्णव्यवस्था को व्यक्तिगत एवं सामाजिक कर्तव्यों की पूति का अत्यन्त विकसित उदाहरण बतलाया है। वे इस आलोचना का खंडन करते हैं कि वर्ण-व्यवस्था सामाजिक भेदभाव तथा अन्याय पर आधारित है। तिलक यह कहते हैं कि यदि ईश्वर भी अद्युत प्रथा का समर्थन करे तो वे ऐसे ईश्वर को ईश्वर स्वीकार नहीं करेंगे। उनका यह विचार है कि वर्ण-व्यवस्था प्रत्येक व्यक्ति की स्वतन्त्रता को सबकी स्वतन्त्रता में परिवर्तित कर देती है। वे वर्ण-व्यवस्था को जाति-व्यवस्था से सर्वथा भिन्न मानते हुए, जाति व्यवस्था को अत्यन्त दोषपूर्ण मानते हैं। वे खान-पान में छुआ-छूत तथा अद्युतप्रथा को सनातन-धर्म जनित न मान कर ऐसी व्याधि मानते हैं जिसे सनातन-धर्म पुरातनपरिधि ने आम-जित किया है। इस व्याधि से छुटकारा पाने के लिए सनातन धर्म का त्याग करने के स्थान पर उन रुढ़िवादियों से मुक्ति प्राप्त करना आवश्यक है। वे सनातन धर्म की श्रेष्ठता में विश्वास करते हुए उसे विश्व-धर्म की राजा देते हैं। विश्व में कोई अन्य धर्म ऐसा नहीं है जो शाश्वत सत्य तथा परब्रह्म की सत्ता का इतना स्थायी एवं निर्मल विचार प्रस्तुत करता हो।⁴⁶ वे सनातन धर्म को भेदभाव रहित किन्तु प्रभावपूर्ण एकता का प्रोत्साहक मानते हैं।

तिलक ने गीता-रहस्य के माध्यम से अपने आध्यात्मिक विचार प्रस्तुत किये हैं। वे यह मानते थे कि परब्रह्म के साक्षात्कार के अनेक मार्गों में कर्म का मार्ग प्रधान है। ज्ञानयोग तथा भक्तियोग ईश्वर से तादात्म्य स्थापित करने की श्रेष्ठता रखते हुए भी कर्म से विमुक्त नहीं हैं। व्यक्ति को ज्ञान तथा भक्ति में पूर्णता प्राप्त करके भी मोक्ष-प्राप्ति के लिए कर्म का सहवरण करना होता है। उनके अनुसार प्रकृति, पुण्य एवं ईश्वर में परस्पर अन्योन्याश्रितता है। अनुष्य का ईश्वर के साथ एकाकार होना उसे कर्म से मुक्त करने की प्रेरणा देता है। स्वयं ईश्वर भी कर्म के अधन से मुक्त नहीं। प्रकृति तथा पुण्य की

एकरूपता कर्म से ही स्थापित हो सकती है और इसके बाद पुण्य तथा ईश्वर का एकीकरण भी कर्म प्रेरित है। सृष्टि का क्रम ईश्वरेच्छा पर आधारित होने के कारण, पुण्य का कर्म भी ईश्वरीय विधान का अनुगामी है। कर्म द्वारा मोक्ष प्राप्त करने का अर्थ है मानव सेवा कर ऐहिक बन्धनों से मुक्ति तथा चिरंतन सत्य के साथ एक रूपता। जीवन के संघर्ष से दूर रह कर एकांत ईश्वर साधना कर्म से पलायन होन के कारण एकांगी है। कर्म का कुरुग्रेय मानव क्रियाकलापों को चुनौती देता है। कर्म के राण-प्राण में विजय-प्राप्ति ही मोक्ष की प्रतीक है। इस प्रकार तिलक ने मानव तथा ईश्वर को एकीकृत कर भद्वैतवाद का समर्थन किया है।⁴⁷

गीता-रहस्य में कर्मयोग को विषय व्याख्या करते हुए तिलक ने यह बतलाया है कि कर्म, प्रकर्म और विकर्म में कर्म का अर्थ सात्त्विक कर्म, प्रकर्म का अर्थ राजसिक कर्म तथा विकर्म का अर्थ तामसिक कर्म किये गये कार्य हैं। योग ब्रह्मांड की सृजनात्मक शक्ति के अर्थ में प्रयुक्त हुआ है। कर्मयोग इस दृष्टि से ब्रह्मांड की सृजनात्मक शक्ति का विवेकपूर्ण एवं सतुलित उपयोग है। यह प्रवृत्ति-मार्ग है जो निष्काम कर्म की प्रेरणा को जीवनोपयोगी बनाता है। तिलक ने आचारनीति की समस्याओं का आध्यात्मिक विवेचन श्रेष्ठ मानते हुए सुखवाद, परार्थवाद एवं उपयोगितावाद को आलोचना प्रस्तुत की है। वे नैतिक गुणों को निरपेक्ष तत्त्व के रूप में मानते हुए उसे आधिदैविक एवं आधिभौतिक दृष्टिकोण से दूर रख उसकी तत्त्वशास्त्रीय व्याख्या पर जोर देते हैं। तिलक ने मनुष्य में स्वार्थ तथा परमार्थ दोनों ही प्रवृत्तियों का दर्शन किया है। परमार्थ की स्वार्थ पर विजय ही नैतिक मूल्यों द्वारा व्यक्ति के चरमोत्कर्ष का मार्ग है। जीवन में आध्यात्मिक दृष्टिकोण अपना कर मानव आत्मा की शक्तियों का सहायकार मनुष्य को सुख और दुःख के अनित्य से मुक्त कर उसे धर्म की नित्यता का सदेश देते हैं। ऐन्द्रिक एवं भौतिक सुखों से बढ़कर आध्यात्मिक परमसुख की प्राप्ति ही श्रेष्ठ है। आध्यात्मिक अन्तरचेतना के जागृत होने के पश्चात् सदासद निरूपक विवेक-शक्ति सक्रिय होती है। इसके बिना अन्त करण की ध्वनि नैतिक मूल्यों पर आधित नहीं होती। सात्त्विक, राजसिक एवं तामसिक कर्मों में मानवीय सत्त्व का प्राधान्य बतलाते हुए तिलक ने सत्य की सार्वभौमिकता के आध्यात्मिक निरूपण पर कर्म को गति निर्धारित की है।⁴⁸

तिलक ने परब्रह्म के सच्चिदानन्द स्वरूप की कल्पना को आध्यात्मिक चिन्तन की महत्तम उपलब्धि बतलाया है। वे ऋग्वेद में वर्णित परब्रह्म के इन प्रत्ययात्मक निरूपण के सम्बन्ध में आदिशंकराचार्य के विचारों से सहमत हैं। तिलक और शंकर दोनों ही भद्वैतवादी हैं। वेदान्त में व्यक्त परब्रह्म की सद्यमान अभिव्यक्ति को ईश्वर के रूप में तिलक ने स्वीकार किया है। आध्यात्मिक साधना के प्रथम चरण में ईश्वर की उपासना श्रेष्ठ है। इसके पश्चात् ध्यानावस्था की परम परिणति निर्विकल्प समाधि है जिसमें निराकार परब्रह्म के सच्चिदानन्द स्वरूप की प्राप्ति होती है। इस प्रकार तिलक ने साध्य दर्शन के अनोखरवादी परब्रह्म तथा श्रीकृष्ण के ईश्वरीय अस्तित्व के वेदान्ती दृष्टिकोण का गीता में प्रतीव सुदर समन्वय प्रस्तुत किया है। इनका ही नहीं गीता में विश्व को ब्रह्मभय मानकर माया अर्थात् कर्म को ब्रह्म का विधान माना है। मनुष्य की परब्रह्म प्राप्ति की तालमा उसके सबलों की स्वतन्त्रता का प्रतीक है। आध्यात्मिक साधना की

स्वतन्त्रता का प्रयोग कर व्यक्ति मोक्ष प्राप्ति कर सकता है। मोक्षार्थी को कर्म त्यागने के स्थान पर अहंकार तथा स्वयं का त्याग करना होता है। तिलक ने गीता के भवतारवाद को स्वीकार करते हुए ईश्वर द्वारा धर्म तथा प्राणियों की रक्षा के लिए बारबार पृथ्वी पर भवतन्त्र होने को निराम कर्म का जीवन उदाहरण माना है। गीता ने पलायनवादी धारणा को प्रश्रय नहीं दिया। कर्महीन जीवन को कोई उपादेयता नहीं। शोध, मद्र, मोह से विमुक्त मानव अपने अज्ञान से विरक्ति एवं निरामक्ति धारण कर जन-मेवा के कार्य में लगा रह सकता है। यही निष्काम कर्म मोक्ष प्राप्ति का भी मार्ग है। ज्ञान से उत्पन्न वैराग्य प्रयत्न सत्याग में भी कर्म की स्थिति बनो रहती है। दैहिक प्रावण्यवलाघो की पूर्ति के लिए गन्यामी को भी विचरण करना होता है फिर कर्म से मुक्ति कहा सम्भव है।¹⁹

तिलक के अनुसार गीता में मानसिक अहिंसा का उपदेश दिया गया है। आपद्रुधर्म धारणा का लिए प्रेरित करता है। दुष्ट तथा पापात्माओं से परिरक्षण का प्राकृतिक अधिकार आध्यात्ममभूत है। आध्यात्मिक चेतना के विकास में भक्ति साधन रूप में है। माध्य रूप में ज्ञान तथा कर्म को ही स्वीकार किया गया है। ईश्वर धाराधना में भक्ति का अर्थ महत्त्व है। भक्ति परब्रह्म की चेतना की और प्राणिमान को प्रेरित कर अन्त में उसे स्वतन्त्र की स्थिति प्रदान करती है। गीता के सम्पूर्ण अवगाहन में पश्चात् तिलक ने निष्कर्ष रूप में यह ब्यक्त किया है कि गीता ज्ञानमयित समन्वित कर्मयोग का मार्ग प्रगस्त करती है।²⁰

तिलक का आध्यात्मिक दृष्टिकोण निष्काम कर्म को लोकमग्रह अर्थात् जनसेवा में प्रयुक्त करने का रहा है। जीवन में मन और बुद्धि की शुद्धता रखकर सभी कर्मजन्य फलों की शृङ्गापेण कर देना ही उन्हें ध्यस्तकर प्रतीत हुआ है। साम्ययोग अर्थात् विद्वान्त तथा व्यवहार में अनुपन बनाय रखने का उपक्रम अनुभव को आध्यात्मिक गता तथा सामाजिक यथायथा में समन्वय स्थापित करने का अर्थकर देता है। गीता की आधुनिक जीवन की मार्गदर्शिका मानते हुए भारतीय स्वधीनता-संघाम में निर्माणता, स्वतन्त्रता, बलिदान तथा सेवा की प्रेरणा तिलक ने गीता से ही प्राप्त की है।²¹ उनका साध्य तथा वेदान्त-ज्ञान उन्हें मनीषां गम्प्रदायवादी हिन्दू न बनाने सावभौमिक मानव के रूप में परिवर्तित करने में सहायक रहा है।

तिलक के आर्थिक विचार

तिलक ने राष्ट्रीय विचारों की सूत्र प्रेरणा के साथ भारत की आर्थिक उत्थिति का चिन्तन सर्वत्र जुटा हुआ रहा। 1897 में उन्होंने भारत की भिरती हुई आर्थिक स्थिति पर विचार व्यक्त किये और भारत की आर्थिक धारमनिर्भरता के ह्रास पर दुःख प्रकट किया। उनके अनुसार अपने निर्मित उपभोक्ता-वस्तुओं के सम्बन्ध में भारत न केवल आत्मनिर्भर था अपितु उनका निर्यात भी करता था। विन्तु शर्न शर्न स्थिति बदलती गयी और भारत अनाज का निर्यात करने लगा। भारत अनाज का निर्यात कर यहाँ से निर्मित उपभोक्ता-वस्तुओं का आयात करने लगा। यह कहना कि भारत का विदेशी व्यापार बढ़ रहा था, केवल अम था। रेल, शक्तिार एवं सड़कों के विकास के नाम पर करोड़ों रुपये विदेशी जेबों में जा रहे थे। विदेशी अणु का भुगतान तथा तत्सम्बन्धी व्याज

भारत की प्राथिक स्थिति के खोदलेपन का कारण बना। कुटीर-उद्योगों तथा अन्य प्राचीन उद्योगों का पतन प्रारम्भ हुआ। इन स्थिति का सामना करने के लिए तिलक ने स्वदेशी का उपदेश दिया। वे स्वयं स्वदेशी की प्रतिभूति थे। बग-भग घान्दोलन के समय में स्वदेशी एवं बहिष्कार का प्रचार तथा प्रसार कर तिलक ने महाराष्ट्र में नवीन स्तूति का संचार किया। स्वदेशी-घान्दोलन को तिलक ने ब्रिटिश साम्राज्य से मुक्ति तथा ब्रिटिश नागरिकता की सम्मान पूर्ण स्थिति प्राप्त करने का मार्ग बतलाया।¹⁵² बहिष्कार द्वारा स्वदेशी वस्तुओं का उपयोग बढ़ने की सम्भावना थी मत्र विदेशी वस्तुओं का बहिष्कार किया गया। तिलक को यह भाव्यता थी कि भारतीय दक्षिण अफ्रीका के समान "बोमर युद्ध" करने की क्षमता नहीं रखते किन्तु वे ब्रिटेन में निर्मित वस्तुओं का बहिष्कार कर इनका राजनीतिक अस्त्र के रूप में प्रयोग कर सकते हैं।¹⁵³

स्वदेशी-घान्दोलन के बर्जहार पड़ाव के क्रूर अग्रदूत के सरदार रामसिंह ने 1870 में अण्डा के विरुद्ध इसी बहिष्कार की नीति का प्रयोग प्रारम्भ किया था। महाराष्ट्र में यह घान्दोलन सामुदेव बलवत् फइके ने तीव्र किया। तिलक को स्वदेशी की प्रेरणा फइके से ही प्राप्त हुई। 1870 में महाराष्ट्र के कृषक-विद्रोह से उन्हें ब्रिटिश साम्राज्य के विरुद्ध उठ खड़े होने के लिए ब्राह्म्य किया।¹⁵⁴ फइके की तिलक का दार्शनिक राजनीतिक गुरु माना जा सकता है। उनके द्वारा शान्ति का सन्देश महाराष्ट्र की प्राथिक दुर्दशा के कारण जन-घान्दोलन का प्रतीक बन गया। 1876 से ही महाराष्ट्र में युवापीठी ने एक और ब्रिटिश शासन की शोषक राजस्व-नीति के विरोध में जन रहे कृषक-घान्दोलन का समर्थन किया तथा दूसरी ओर मारवाड़ी, गुजराती तथा पारसी व्यापारियों की शोषण की परम्परा का तीव्र प्रतिशर किया। तिलक इन वातावरण से प्रभावित हुए बिना नहीं रह सके। वे पत्रकारिता के माध्यम से इन कार्य में लग गये। केसरी तथा मराठा उनके सदेश-वाहक बने। तबाशापर के उद्योगपतियों द्वारा बम्बई के सूती वस्त्र-उद्योग को ठप्प करने के पद्यन्त्रों एवं ब्रिटिश शासन की उनसे माठगठ का तिलक ने मराठा के माध्यम से विरोध किया। वे पूंजीवादजनित महाराष्ट्र के प्राथिक शोषण का विरोध कर समस्त भारत की प्राथिक स्थिति को परिवर्तित करने के प्रतीक बन गये। 1881 में केसरी ने भारत की धमजोवी जनता के प्राथिक निष्ठेपन का विवरण प्रस्तुत किया।¹⁵⁵ भारत के राष्ट्रीय उद्योगों की पनपाने एवं भारतीय उद्योगपतियों को सरसरा देने की नीति का तिलक ने जीवन-पर्यन्त समर्थन किया।

तिलक ने 1887 के कावेस के मद्रास-प्रधिवेशन के समय मराठा में यह मत्र प्रकट किया कि भारत में तकनीकी शिक्षा का प्रसार किया जाय। भारत की जनता से निर्धनता का अन्त केवल प्रतिनिधि संस्थाओं की स्थापना से नहीं हो सकता, उन्के लिए भारत में स्थायी बजटबस्त किया जाय ताकि सरकारी अमीदारों के द्वारा शोषण का अन्त हो सके। वे देश में उद्योग-धन्धों की स्थापना तथा प्राथमिक व्यापार का विस्तार करने के पक्ष में थे।¹⁵⁶ उनका मुन्नाव था कि किसानों पर शूल का भार कम किया जाय तथा राष्ट्रीय उद्योगों की स्थापना की जाय। तिलक ने भारतीय मूरधारों के विरुद्ध बोलते हुए 1896-97 के पकाल के समय पूना के छाटाग्र विद्रोहियों की कीमतें घटाने के लिए विवरण किया। वे भारत के कुटीर उद्योगों तथा अन्य प्राथिक क्रियाकलापों के लिए

शासन का प्रोत्साहन आवश्यक मानते थे। कृषि की पैदावार बढ़ाने के लिए तिलक ने सिंचाई के साधनों की बढ़ाने का सुझाव दिया। वे चाहते थे कि भारत में उद्योगीकरण की गति तीव्र की जाय ताकि भारत को आर्थिक निर्गम एवं दरिद्रता से बचाया जा सके।⁵⁷

तिलक ने सदैव श्रमजीवी वर्ग का हित सर्वोपरि रखा। उनके स्वदेशी-मान्दोलन में किये कार्य को सराहा गया। स्वदेशी के प्रचार द्वारा तिलक भारत की श्रमजीवी जनता का भविष्य सुनिश्चित कर रहे थे। बम्बई में श्रमिकों को हड़ताल के पीछे तिलक की ही प्रेरणा थी।⁵⁸ 1908 में तिलक की गिरफ्तारी तथा उनके देश-निर्वासन के विरोध में श्रमिकों तथा व्यापारियों ने विरोध प्रदर्शन किया। श्रमिकों ने ग्राम हड़ताल तथा तोड़फोड़ की कार्यवाही की। लेनिन ने तिलक के समर्थन में श्रमिकों के प्रदर्शन एवं हड़ताल को भारत में सर्वहारा वर्ग की राजनीतिक चेतना का उदय माना।⁵⁹

तिलक ने मई-जून 1908 में कैसरी में प्रथम लेख लिख कर यह सिद्ध किया कि भारत में ब्रिटिश शासन एक विदेशी शासन होने के कारण केवल राजनीतिक शक्ति का ही उपभोग नहीं कर रहा था, बल्कि उनका उद्देश्य भारत के उद्योगधन्यों को जबरन हथियाने तथा स्वहित में न होने पर नष्ट करने का भी था। जनता को कर भार से इतना दबा दिया गया था कि जीवन दूमर हो गया था। उनसे अनुसार प्राचीन स्वराज्य नष्ट हो गया था, उद्योगव्यवसाय चौपट होने जा रहे थे, व्यावसायिक कुशलता तथा साहस का ह्रास हो रहा था। नवीन शिक्षा का अभाव था, अधिकांश एव जनमत का हतन हो रहा था और वैभव एवं सतोष को समाप्त हो गयी थी। तिलक के अनुसार भारत में ब्रिटिश शासन ने "दरिद्र्य", "दुष्काल", "दुःखसोप"—इन तीन "द" को जनता के कलाएँ दबाव के लिए प्रयुक्त किया था।⁶⁰ तिलक ने शोषण के विरुद्ध बम्बई में श्रमिकों को प्रोत्साहित किया क्योंकि उन्हें यह विश्वास था कि भारत की स्वाधीनता में श्रमिकों की भूमिका हराकल की रहेगी। यद्यपि तिलक समाजवादी विचारों का प्रसार नहीं कर रहे थे किन्तु समाजवादी कार्यक्रम का मानवीय पक्ष उनके भाषणों तथा लेखों से स्वतः निरसृत हो रहा था।⁶¹ वे रूम के श्रमिकों द्वारा 1905-1907 में की गई ग्राम हड़ताल से प्रेरणा प्राप्त कर श्रमिकों को जागृत कर रहे थे।⁶² अतः उनके निर्वासन के समय श्रमिकों द्वारा विरोध-प्रदर्शन तथा बम्बई शहर में ग्राम-हड़ताल का कार्य स्वाभाविक था क्योंकि श्रमिक वर्ग उन्हें अपना शुभचिन्तक मानता था।⁶³

तिलक का आर्थिक चिंतन प्रारम्भ में पूँजीवादी-सामंतवादी व्यवस्था का विरोधी नहीं था। कालांतर में उनके आर्थिक विचारों में परिवर्तन आया। वे भूमिहीन कृषकों तथा श्रमिकों की दयनीय स्थिति की ओर माकूट हुए। उन्होंने भारतीय पूँजीवादी व्यवस्था की आलोचना की, किन्तु यह आलोचना एक पक्षीय थी। वे जहाँ अनेक पूँजीपतियों का विरोध कर रहे थे वहाँ अन्य उन्नवादियों के समान भारतीय पूँजीपतियों के संवर्धन के लिए स्वदेशी-मान्दोलन का संचालन कर रहे थे। तिलक ने शायद अपने आर्थिक चिंतन के इस पक्ष की ओर ध्यान नहीं दिया। उनकी बढ़ती हुई लोकप्रियता एवं जन साधारण को राजनीतिक मान्दोलन के लिए प्रेरित करने वाला उनका प्रभावशाली नेतृत्व उन्हें अज्ञ साधारण को आर्थिक समस्याओं के मध्य से आये। उन्होंने बम्बई के कामगारों, मजदूरों तथा अन्य प्रकार के व्यवसायियों के हितसचय का पूरा-पूरा

प्राप्त किया। वे समाजवाद के सैद्धान्तिक व्याख्याकार न थे किन्तु उन्होंने सहकारिता के माध्यम से कार्य करने की प्रेरणा दी। तिलक का जागृत मस्तिष्क समय-परिवर्तन का आभास प्राप्त करने लगा। बौद्धोद्विग्नवाद में आतंकित प्रश्नकर्ता को उनका उत्तर था कि 'भारत को बौद्धोद्विग्न से भयभीत नहीं होना चाहिए क्योंकि उनके सिद्धान्त तो शाश्वत सिद्धान्त हैं। गीता में भी कहा गया है कि यदि किसी के पास आवश्यकता से अधिक सम्पत्ति है तो वह दूसरों के हितार्थ धरोहर के समान है। उन्होंने आगे कहा था कि हिन्दू शास्त्रों के अनुसार जो व्यक्ति अपनी आवश्यकता से अधिक सचय करता है, वह पापी है। प्राचीन भारत के इतिहास से उन्होंने उन राजाओं व समृद्धिशाली व्यक्तियों के कई उदाहरण दिये जिन्होंने अपनी सम्पत्ति गरीबों को बांट दी थी।' 61

योगदान

लोकमान्य तिलक भारतीय राजनीतिक एवं सामाजिक चिंतन के अद्वितीय विचारक थे। शिरोल ने उन्हें 'भारत में अमतोष के जनक' के रूप में सम्बोधित करके भारतीयों को सेवा ही की थी। तिलक ने न केवल भारतीयों को शासन के रथ के प्रति ही असंतुष्ट बनाया अपितु उन्हें अपने आपके विकास के प्रति भी सतुष्ट होकर नहीं बैठने दिया। दासता में सतुष्ट कर बैठने वाले भारतीय स्वतन्त्रता-संग्राम का संचालन नहीं कर सकते थे। तिलक ने उन्हें नया जीवन, नई प्रेरणाएँ दीं। उन्होंने अपना वर्तमान भारत के सुखद स्वप्निल भविष्य के लिए देश को प्रेषित कर दिया। तिलक ने न केवल राजनीति सिखाई, न केवल धर्म का उपदेश दिया बल्कि देश के लिए सहर्ष यात्राएँ सहन करने का मार्ग भी दिखाया। सुख ममृद्धि, परिवार तथा महत्वाकांक्षियों का परित्याग कर तिलक ने वह मार्ग अपनाया जो शहीदों के निमित्त था। राजद्रोह के भयकर अभियोग द्वारा शासन ने उनका मनोवन झुग्झोरना चाहा किन्तु वे चट्टान की तरह घ्राड्य रहे।

तिलक ने स्वराज्य की मांग्यता को सैद्धान्तिक शब्दावलि में लाकर भारतीयों के होठों पर ला बिठाया। स्वराज्य को सनातन धर्म के साथ सद्भुक्त कर तिलक ने स्वराज्य की शाश्वतता सिद्ध की। राष्ट्रवाद की गुंथरी को भगीरथ के समान जनमानस के स्मृति-पटल पर प्रवर्तित कर तिलक ने भारत को पुनः एकता का संदेश दिया। वे अनेकता में एकता का दर्शन करने वाले सहिष्णु तथा धर्म-विशेष मानव के रूप में उपस्थित हुए। गीता का अमर-नादेश देकर भारतीयों के मानस में सुपुष्ट अजुन का धर्म-मार्ग के प्रति प्रेरित किया। स्वराज्य, स्वदेशी, स्वधर्म, बहिष्कार तथा राष्ट्रीय शिष्टा के पंचकोणात्मक कार्यक्रम का सफलता पूर्वक संचालित कर तिलक ने विदेशी शासन की नींव हिला दी। पत्रकारिता में निर्भयता का अद्वितीय उदाहरण प्रस्तुत कर तिलक ने हमें प्रकाश की घोर बढ़ाया। राजनीति को लोकनीति में परिवर्तित करने का श्रेय प्राप्त कर तिलक ने जन जन को राजनीतिक आन्दोलन में समाहित किया। उदारवादियों की भीरुता तथा पर-जीवी मनोवृत्ति का विरोध कर तिलक ने पौरुष, धार्मिकता तथा स्वाभिमान का संचार किया।

एक कुशल एवं दूरदर्शी राजनता के रूप में तिलक ने ममयानुसार परिवर्तन एवं सर्वधर्म का मार्ग अपनाया। स्वराज्य को असहयोग से प्रतिक्रियात्मक सहयोग पर आधारीत किया। निष्क्रिय प्रतिरोध को भवैधानिक आन्दोलन में परिवर्तित किया।

स्वधर्म' को धर्मनिरपेक्षता एवं साम्प्रदायिक समन्वय के मह-प्रस्तित्व में प्रस्तुत किया। स्वराज्य प्राप्ति की लालसा उनमें जीवनपर्यन्त बनी रही। वे युग द्रष्टा थे। हिन्दुओं को भारत की राष्ट्रमाया के रूप में स्वीकार करने वाले तिलक ने गांधी जैसे उत्तराधिकारी को भी पहचान लिया था। गांधी उनके मानसपुत्र थे। गांधी ने गोखले की गुरु माना किन्तु जन सामान्य उनके क्रियाकलापों में तिलक का ही दर्शन करता रहा। लगानबन्दी, बहिष्कार, मद्यनिषेध, स्वदेशी, प्रसहयोग आदि समस्त कार्यक्रम प्रस्तुत कर तिलक ने प्रविष्य के राजनीतिक आन्दोलन का मार्ग प्रशस्त किया।

तिलक में राजनीति एवं विद्वता का प्रभूतपूर्व संगम उनकी महानता एवं यशसाया की द्विगुणित करने वाला था। उनके प्रयों में प्रगाढ़ पंडित्य के साथ साथ उनकी राष्ट्रीय भावनाएँ प्रकट हुई हैं। धर्मशास्त्र के इतिहास की प्राचीनता सिद्ध कर तिलक ने भारतीयों के मन की सांस्कृतिक हीनता को सदा के लिए ममाम्त कर दिया। पारचासीकरण के प्रबल क्रमाबात में तिलक ने भारतीय संस्कृति को टेक देकर भारतीयता के विनाश की रोका। सामाजिक सुधारों के शासकीय भ्रमजाल में फसने के स्थान पर बुराईयों को स्वविकेक में समाप्त करने का आह्वान कर तिलक ने भारत में अंग्रेजी शासन की सामाजिक क्षेत्र में प्रविष्ट होने से रोका। तिलक ने प्रसहयोग का पाठ सिखाकर ब्रिटिश साम्राज्यवाद के धर्म की घोषणा कर दी थी। यही प्रसहयोग कालांतर में गांधी के पूर्ण-स्वराज का मकस बना।

श्री मा० कृ० केसकर के अनुसार "लोकमान्य तिलक का राजनीतिक नेतृत्व दो राजनीतिक सिद्धान्तों पर आधारित था, पहला यह कि जनता को उसके अधिकारों के प्रति सचेत कर उसमें नैतिक प्रतिबन्ध की शक्ति जागृत की जाय। दूसरा सिद्धान्त यह है कि जनता की छोटी-छोटी शिकायतों को लेकर उसमें अंग्रेजों की सत्ता के विरुद्ध मततोष का निर्माण किया जाये और अंग्रेजों पर लोकमत का दबाव डाला जाय। उनका यह धारण था कि स्वराज्य के लिए आवश्यक जन-इच्छा शक्ति का निर्माण होना चाहिए। युवा पीढ़ी की विचारधारा यह थी कि अंग्रेजों के साथ सहस्र युद्ध किया जाय। तिलक विनाश नीति पर आधारित क्रान्ति करना चाहते थे और वह भी लोगों को प्रबुद्ध करके। तिलक स्वयं क्रान्तिकारी थे परन्तु उनकी क्रान्ति व्यापक थी। तिलक का मत यह था कि यह क्रान्ति स्वराज्य-प्राप्ति के लिए निश्चयात्मक शक्ति का निर्माण हुए बिना नहीं हो सकेगी। तिलक ने एव बार कहा था कि यदि स्वराज्य पाना ही तो नीति पर आधारित होना चाहिए। वह लोकतांत्रिक क्रान्ति का तत्त्वज्ञान है।

लोकमान्य के जीवन-कार्य का दूसरा अंग उनके सांस्कृतिक विचारों का है। तिलक के बाल में अंग्रेजी सत्ता के साम्प्रदायिक सघर्ष शुरु हो चुका था। वैसे तो पारचाय विचारों के प्रभाव से उत्पन्न हुए सांस्कृतिक मूल्यों से भी भारतीय संस्कृति का सघर्ष शुरु हो गया था। बहुधा तिलक को सामाजिक दृष्टि से प्रतिगामी कहा जाता है, परन्तु तिलक ने उस काल में सुधारवादियों से जो प्रश्न पूछे थे उनका उत्तर आज भी नहीं मिल रहा है। तिलक के दो प्रश्न थे। पहला प्रश्न यह था कि भारत में धर्म ने समाज को अनुशासित किया है। यदि भारत की इस धर्मसत्ता को हटाकर समाज-सुधार करना ही तो ऐसा सुधार समाज के अर्थव्यय से ही किया जाना चाहिए क्योंकि विदेशी सत्ता की

अपेक्षा स्वराज्य की सरकार द्वारा किया गया सुधार अधिक स्वीकार्य सिद्ध होगा। दूसरा प्रश्न यह था कि भारत की अपनी जीवन पद्धति है। उसे बदलते समय शास्त्रोक्त विचार किया जाना चाहिए। अध्यानुकरण काम नहीं देगा। पाश्चात्य संस्कृति का मुख्य आधार सुखवाद है। इस पर आधारित समाजसुधार को स्वीकार न करते हुए अपनी जीवन-पद्धति के अनुकूल सुधार किया जाना चाहिए। तिलक ने गौतमहृत्य लिखकर समाज के जीवन, धर्म और नीति सम्बन्धी हिन्दू तत्त्व ज्ञान को समग्रतः प्रतिपादित किया और यह विचार रखा कि भारत के इस प्राचीन नीतिशास्त्र को स्वीकार किया जाना चाहिए। उनका यह विचार आज के सामाजिक सुधार के विचार की अपेक्षा अधिक मौलिक था।

तिलक आधुनिक भारतीय लोकतन्त्र के प्रणेता है। जन शक्ति ही उनकी उपासना की देवी थी। इसी कारण उनकी राजनीति लोकतन्त्र को राजनीति हुई। उन्होंने व्यक्ति की महिमा को बढ़ावा नहीं दिया। इसके विपरीत सामूहिक विचार, सामूहिक आचार तथा सामूहिक आन्दोलन ही उनकी बुद्धकला का तंत्र था। यही कारण है कि तिलक भारतीय लोकशास्त्र की गंगोत्री है। यही कारण है कि अंग्रेजों ने तिलक को साम्राज्यवाद का कट्टर शत्रु माना था। तिलक ने पाश्चात्य राजनीतिक आन्दोलन के माध्यम का प्रभावी उपयोग किया। सार्थ सिद्धनहम ने जो बम्बई के तत्कालीन गवर्नर थे, ब्रिटिश सरकार को 1908 में लिखे अपने एक गुप्त पत्र में कहा था कि 'तिलक ही ब्रिटिश साम्राज्य को चलट देने वाले पदार्थ के मुख्य सूत्रधार हैं।'

तिलक के राष्ट्रवाद की एक अन्य विशेषता उनकी सब समुदायों कि एकता है। हिन्दू-मुस्लिम संबंध, धाति-भेद, राजनीतिक दृष्टि से एकात्म भारतीय राष्ट्रवाद की मुख्य बाधा थी।"

तिलक "आधुनिक भारत के हरक्यूलीज तथा प्रोनेपियस"⁶⁵ ही नहीं अपितु "भारतीय राष्ट्रवाद के पिता थे।"⁶⁶

□□

टिप्पणियाँ

1. जीवन-परिचय राममोयल इव सोहनान्य तिलक, (एचिदा पब्लिशिंग हाउस, बम्बई, 1965) पर आधारित।
2. वही, पृ. 43
3. एन. ए. कुच, राष्ट्र एवं लोक भाँड मिलिटरी वेरानसिजम, (गुरु कमेंटियस, इडोरा, 1940) पृ. 45
4. बाल वंशाधर तिलक : हिंदू राष्ट्रवाद एवं स्वोच्च, (एन एच को. कटार, 1922, प्रथम संस्करण) पृ. 170
5. वही, पृ. 65
6. ईश्वरे राजगुरु तथा सोमवरी (सं.), तिलक एवं श्री सुगत और श्रेष्ठ, (मैजुस पब्लिशिंग हाउस, नई दिल्ली, 1966) पृ. 318-415
7. ईश्वरे एन एम्बोलोमी भाँड मोहन इण्डियन एनोकेन्स, पृ. 51-52
8. वही, पृ. 52-53
9. वही, पृ. 53-57
10. डी. पी. लहयातकर, लोकमान्य तिलक : कारर भाँड इण्डियन एनोकेन्स एवं श्री मेहर भाँड मोहन इण्डिया (बाल को, सन् 1956) पृ. 128-130

11. प्रथम तथा द्वयम, लोकमान्य तिलक : ए भाष्यप्रकाश, (केको पत्रिकाया ह्यवय, बम्बई, 1959) पृ. 181
12. राधाकृष्ण एवम् स्तोत्रेण, पृ. 64-65
13. एम. सी. कौलकर, लघुक एवम् लघुकाय्य तिलक, (मद्रास, 1928) पृ. 76
14. पी. विद्याल, इतिहास, (मिथिलान, मद्रास, 1926) पृ. 63
15. देविये ऐतद्वय तथा लोकाय्ये. पृ. 654
16. बहो, पृ. 561
17. लघुकाय्य एवम् स्तोत्रेण, पृ. 261-263
18. लघुकाय्य, पृ. 232-235
19. पी. एच. शौन, लघुकाय्य इतिहास, (प्रिन्सिपल, मद्रास, 1963) पृ. 253
20. बाल गणीयद तिलक, लघुकाय्यबद्धोक्ता लघुकाय्य अर्थान् लघुकाय्यतिलक, (तिलक इति, पूना 1935) खण्ड 1, पृ. 114-128
21. बहो
22. कौलकर, पृ. 486-487
23. राधाकृष्ण एवम् स्तोत्रेण, पृ. 24-74
24. देविये पी. पी. कौलकर, बाल गणीयद तिलक : ए इति, (गोपुर बुक शिप, बम्बई, 1956) पृ. 72-83
25. लघुकाय्य, पृ. 226
26. कौलकर, पृ. 581
27. बहो
28. बहो, पृ. 282
29. बहो
30. बहो, पृ. 282-283
31. देविये वासं श्रीमदान, इतिहास लेखनियत एवम् हिन्दू लोमान रिपोर्ट, (विश्वद्वय पुनर्वाचिते शैल 1964) पृ. 164
32. विद्योदर एव. के. श्री विद्योदर शौन श्री लोकाय्य, (बाँकुरकोई पुनर्वाचिते शैल, 1956) पृ. 64
33. पी. पी. अन्वये, श्री लघुकाय्य लोकाय्य तिलक, (बंगलहियेण्टु शैल, पूना, 1921) पृ. 54-55
34. पी. एच. शौन लघुकाय्य 1 71-72
35. देविये एव. ए. कृष्ण, श्री विद्योदर लोकाय्य लघुकाय्य इतिहास, (एम. ए. बुक, बंगुरा, 1921) पृ. 179
36. लघुकाय्य शैल, पृ. 118
37. देविये पी. एच. कर्ण, हिन्दूकाय्य लघुकाय्य, पृ. 104-105
38. लघुकाय्य, पृ. 114-115
39. देविये एव. पी. कौलकर (सं.), देविये लोकाय्य एवम् लघुकाय्य लोकाय्य तिलक, खण्ड 2, (एव पी. कौलकर, पूना) पृ. 576-577
40. बहो, खण्ड 3, पृ. 36-37
41. बहो, पृ. 142
42. बहो, पृ. 115
43. लोकाय्य, पृ. 92-93
44. के. एच. श्री. लघुकाय्य एवम् लोकाय्य लघुकाय्य (विद्योदर, बम्बई, 1964) पृ. 101-113
45. लघुकाय्य, श्री लघुकाय्य लोकाय्य लघुकाय्य (अन्वयेण्टु शैल, मद्रास, 1960) पृ. 58
46. लघुकाय्य एवम् स्तोत्रेण, पृ. 13-14
47. लोकाय्य, पृ. 506
48. बहो, पृ. 511-536
49. बहो, पृ. 552-555

50. बहो, पृ 375-394
 51. पी नागराजा राव, कोन्टेम्पोरेरि इण्डियन फिलोसोफी, पृ. 51
 52. राममोयल, पृ. 235
 53. तट्टमानकर, पृ 107
 54. देविचे रीजनर तथा गोल्डबर्ग, पृ. 11
 55. बहो, पृ 36-38
 56. बहो, पृ 45-46
 57. बहो, पृ 47-48
 58. बहो, पृ. 467
 59. बहो, पृ. 470
 60. बहो, पृ 454-455
 61. टी. बी. पार्वते, बाल रंगायर तिलक, (नवजीवन पत्रिका पत्र हाउस, अहमदाबाद, 1958) पृ. 222
 62. तट्टमानकर, पृ. 184-185
 63. रीजनर एण्ड गोल्डबर्ग, पृ. 590-591
 64. राममोयल, पृ. 236-237
 65. देविचे एस. एल. बरन्दीकर, सोरुषाय्य बाल रंगायर तिलक . बी हरप्रसन्न एण्ड प्रोपेयिणस अण्ड प्रोपेयिणस, (एल, एल, बरन्दीकर, पूना, 1957)
 66. जवाहरलाल नेहरू, दुबईं ब्रीडम (टी जॉन डे बन्पनी, न्यूयार्क, 1942) पृ. 35 तथा 85

लाला लाजपत राय का जन्म 28 जनवरी, 1865 को पंजाब के फिरोजपुर जिले के दूरीके नामक स्थान पर हुआ। उनका परिवार अगरीब में रहता था। उनके पिता मुन्शी राधाकृष्ण फारसी के अध्यापक थे। वे तार सैयद अहमद खाँ के विचारों से प्रभावित थे। उन्होंने जीवन में कई बार इस्लाम धर्म स्वीकारना चाहा किन्तु लाजपतराय की माता गुलाबदेवी के प्रभाव से वे अपना धर्म परिवर्तन न कर पाये। लाजपतराय के बाल्यकाल में उनके पिता उन्हें कुरान पढ़ कर सुनाते और रमजान के दिनों में उनसे भी व्रत रखवाते और भोजन पढ़वाते। 1879 में लाजपतराय ने खुदियाणा के मिशन स्कूल में प्रवेश लिया। मोलवी मोहम्मद हुसैन की दो पुस्तकों कश्मिरी हिन्दू तथा बाकिवाते हिन्दू का उन पर प्रभाव पड़ा। मुसलमानों द्वारा हिन्दुओं पर किये जाने वाले अपराधों तथा राजपूतों की शोषणवादी वाक्यांश इन पुस्तकों में पढ़कर लाजपतराय इस्लाम से पूर्ण बरने लगे। खुदियाणा से वे लाहौर चले गये और वहाँ के गवर्नमेण्ट कॉलेज से उन्होंने एण्ट्रीस परीक्षा उत्तीर्ण कर 1882 में मुस्तार (कनिष्ठ वकील) बन गये।

लाजपतराय का लाहौर में प्रवास उनके विचारों का निर्माणकाल था। उनके कॉलेज के सहपाठी पण्डित गुददत्त तथा लाला हसराम ने उनको अत्यधिक प्रभावित किया। वे हिन्दू राष्ट्रवादी विचारधारा की ओर आकृष्ट हुए। 1882 में पंजाब के हिन्दो-उर्दू मियाद में लाजपतराय तथा उनके सहपाठियों ने हिन्दी की भारतीय राष्ट्र-भाषा के रूप में अंगीकार किया। पंजाब में उन दिनों उर्दू तथा फारसी आदि का बोल-बाला था। लाजपतराय स्वयं उर्दू के अच्छे ज्ञाता थे किन्तु राष्ट्रहित में उन्होंने हिन्दी का पक्ष लिया और हमने प्रचार एवं प्रसार के लिये प्रयत्न किया। 1881-1882 में उन्होंने सुरेन्द्रनाथ बनर्जी के भाषणों का अध्ययन किया। वे बनर्जी के मस्सेनी पर दिये गये भाषण से इतने प्रभावित हुए कि उन्होंने मस्सेनी की अपनी कुछ बातें लिखा। मस्सेनी, गैरीवैल्डी तथा क्वैर के जीवन तथा भाषों का उन्होंने विशद अध्ययन किया और उनसे अपने राजनीतिक जीवन का मार्ग निर्धारित किया।

लाजपतराय ने पण्डित शिवनारायण अभिनोत्री के प्रभाव में ब्रह्मसमाज की प्रतिविधियों में सम्मिलित होना प्रारम्भ किया। बाद में पण्डित गुददत्त, लाला हसराम तथा लाला साईदास ने उन्हें धर्म समाज की ओर आकृष्ट कर लिया। धर्म समाज की सदस्यता ने लाजपतराय के विचारों में प्रामुल्यपूर्ण परिवर्तन ला दिया। धर्म समाज से उन्होंने राजनीतिक जीवन का पाठ सीखा। धर्मों की सहानुभूति के सम्बन्ध में उनमें राष्ट्रवाद की भावना का विकास किया। उन्हें देशभक्ति की प्रेरणा भी धर्म समाज से मिली। स्वामी दयानन्द सरस्वती के उपदेशों का उनपर इतना प्रभाव पड़ा कि वे उन्हें युग-प्रवर्तक

तथा भारत के गौरवपूर्ण प्रतीक का सन्देशवाहक मानने लगे। स्वामी दयानन्द की मृत्यु पर लाहौर के धर्मसमाज द्वारा आयोजित शोकसभा में उनके उक्त उद्गार प्रकट हुए। राजपतराय धर्मसमाज के भोजहवी वक्ताओं में गिने जाने लगे। वे लाहौर से जपानव तथा वहाँ से रोहतक चले गये और रोहतक में उन्होंने अपनी वकालत के साथ-साथ रोहतक धर्मसमाज का कार्य भी देखना प्रारम्भ किया। वे लाहौर में दयानन्द एंग्लो-वैदिक कालेज की स्थापना के लिये धन एकत्र करने लगे। 1886 में वे मुल्तान से बकील बन गये और उन्होंने हिसार में अपनी वकालत प्रारम्भ की। वे 1892 तक हिसार में रहे और वहाँ वकालत से अपनी धनपति प्राप्त की। वे हिसार की म्युनिसिपल कमेटी के अर्धवार्षिक सचिव भी बनाये गये।

राजपतराय ने 1888 के कांग्रेस अधिवेशन में भाग लिया। जार्ज यून की अध्यक्षता में इलाहाबाद में सम्पन्न यह अधिवेशन राजपतराय के राजनीतिक जीवन का शुभारम्भ था। अधिवेशन के पहले राजपतराय ने सर सैयद अहमद खा की कांग्रेस-विरोधी नीति तथा हिन्दू-मुस्लिम एकता के विपरीत मुस्लिम हितसरसता को धारणा को 'सुने पत्रों के माध्यम से कटु आलोचना का विषय बनाया। सर सैयद की राजनीतिक कलाबाजी का खण्डन करने के कारण राजपतराय कांग्रेसजनों में अत्यधिक लोकप्रिय हो गये। बाद में स्वयं ए० पी० ह्यूम ने राजपतराय के उन सुने पत्रों को प्रकाशित करवाकर बंटवाया। इलाहाबाद अधिवेशन में उन्होंने विपत्ती परिपदों के विस्तार एवं उनके सुधार पर अपने विचार व्यक्त किये। 1889 में कांग्रेस के इम्बई अधिवेशन में राजपतराय ने विलक के एक संशोधन का समर्थन किया। यही उनका विलक, गोखले तथा विनिन चन्द्र पास से व्यक्तिगत परिचय हुआ।

पंजाब में धर्म समाज के कांग्रेस-विरोधी दृष्टिकोण के कारण राजपतराय ने भी 1889 से 1892 तक कांग्रेस के कार्य में रुचि नहीं दर्शाई। पंजाब के धर्मसमाजियों का यह ठकं था कि कांग्रेस की स्थापना भारत में ब्रिटिश शासन को मजबूत बनाने के उद्देश्य से की गई थी। उनकी यह भी धारणा थी कि कांग्रेस द्वारा प्रस्तुत हिन्दू-मुस्लिम एकता का विचार हिन्दुओं को राजनीतिक दृष्टि से दुर्बल बना सकता था। वे भारत के पड़ोसी देशों में इस्लाम की बढ़ती हुई शक्ति के समस्त भारत के हिन्दुओं की प्रसंगच्छिन्न स्थिति से चिन्तित थे। राजपतराय ने पंजाब धर्म समाज के उपरोक्त रवैयों का समर्थन किया था। धर्म समाज की धर्म-राजनीतिक संस्था के रूप में उभरने का प्रयास किया जा रहा था ताकि पंजाब में धर्म समाज की बढ़ती हुई लोकप्रियता सरकार की धर्म की हितरक्षिण न बन जाये। उस समय अनेक सरकारी कर्मचारी धर्मसमाज के सदस्य थे। यदि सरकार का स्वयं धर्मसमाज विरोधी बन जाता तो इन राजकीय कर्मचारियों को धर्मसमाज से अपना सम्बन्ध तोड़ना पड़ता जो कि स्वयं धर्मसमाज की लोकप्रियता एवं सदस्य संख्या घटने का कारण बन जाता। इस प्रकार राजपतराय तथा उनके सहयोगी धर्मसमाजियों ने अपने आपको कांग्रेस की राजनीति से कुछ समय के लिये पृथक रखा।

1892 में राजपतराय लाहौर में आकर बस गये और वहाँ वकालत करने लगे। वकालत के साथ-साथ वे धर्मसमाज के कार्यों में पूरी रुचि भेठे रहे। पंजाब में धर्मसमाज में साम्य-निराम्य भोजन तथा संसृष्ट-अंग्रेजी माध्यम को लेकर जो विवाद-सिद्धा, उसके

धर्मसमाज में जो गुट बन गये। एक गुट लाला मुंशीराम (स्वामी अद्यानन्द) के नेतृत्व में शुद्ध शाकाहारी भोजन तथा शिक्षा के क्षेत्र में गुरुकुल-पद्धति तथा संस्कृत की शिक्षा का माध्यम बनाने का समर्थक था, तो दूसरी ओर लाला हसराम आदि का गुट था जो शांसाहार, अंग्रेजी के पठन-पाठन तथा शिक्षा का माध्यम अंग्रेजी रखने के पक्ष में था। साजपतराय दूसरे गुट से सम्बन्धित थे। यद्यपि साजपतराय लाहौर धर्मसमाज के सचिव के रूप में इन दोनों गुटों के प्रति तटस्थ रहना चाहते थे किन्तु अधिक समय तक तटस्थ नहीं रह सके। उनके विचार लाला हसराम के गुट से मिलते थे। लाला साजपतराय तथा लाला हसराम आदि के प्रयासों से ही पंजाब में डी० ए० बी० शिक्षण संस्थाओं का जाल बिछ गया था। उन्होंने 1886 में डी० ए० बी० कालेज, लाहौर की स्थापना की थी। धर्मसमाज का यह कालेज-गुट स्वामी अद्यानन्द के गुट से असंग हो गया और इस गुट ने 1893 में धर्मसमाज का बनारसकनी, लाहौर में पृथक कार्यालय स्थापित कर दिया। लाला साजपतराय बनारसकनी धर्मसमाज के अध्यक्ष निर्वाचित हुए। उन्होंने डी० ए० बी० कालेज समिति के महासचिव के रूप में स्थान-स्थान का भ्रमण कर कालेज के लिए धन एकत्रित किया। उन्होंने दयानन्द परलो-बैदिक कालेज समाचार का सम्पादन किया और लाला हसराम के साथ धर्मसमाज पत्रिका का सह-सम्पादन किया। 1897 में धर्मसमाज के प्रचारक पण्डित लेखराज की किसी मुसलमान द्वारा हत्या कर दी गयी। इस हत्याकाण्ड ने धर्मसमाज के दोनों गुटों को एक होने के लिये प्रेरित किया। साजपतराय ने हत्यारे को पकड़वाने का धर्मसमाज की ओर से प्रयास किया किन्तु लाहौर के मुसलमान रईसों तथा मौलवियों ने हत्यारे को सरसण देकर उसे भगने का अवसर दे दिया और धर्मसमाज के सभी प्रयत्न विफल कर दिये।

1897-98 में साजपतराय ने मध्य प्रान्त में फैले प्रकाल के समय धर्मसमाज की ओर से सहायता कार्य किया और सैकड़ों दुर्भिक्षपीडित भनाय बच्चों को ईसाई मिशनरियों के हाथ पढ़ने से बचाया। 1899-1900 में पुनः दुर्भिक्ष का भयंकर दौर फैला। इस बार दुर्भिक्ष ने पंजाब, मध्य प्रान्त, राजपुताना तथा समुक्त प्रान्त में अपना नग्न तांडव दिखाया। साजपतराय ने धर्मसमाज की ओर से हजारों भबोध भनायों को ईसाइयों से बचाया और प्रकाल-पीडित क्षेत्र में धन, धान तथा अन्य आवश्यक वस्तुओं का प्रचुर मात्रा में वितरण किया। भारत सरकार द्वारा गठित दुर्भिक्ष आयोग (1901) के समक्ष साजपतराय ने साक्ष्य दिया और सरकार ने उनका दिया यह सुझाव स्वीकार किया कि दुर्भिक्ष के समय भनाय एवं निराश्रित बच्चों को तब तक भन्य संस्थाओं एवं धर्मावलम्बियों के सुपुर्द न किया जाय, जब तक उनके स्वयं के धर्म से सम्बन्धित संस्था उन्हें अपने सरक्षण में लेने में असफल सिद्ध न हो जाय। भारतीय राष्ट्रीय सामाजिक परिषद् के कलकत्ता अधिवेशन (1901) में हिन्दुओं को प्रकालपीडित भनायों की सहायता में ईसाई मिशनरियों से पीछे रहने के लिये साजपतराय ने लताड़ा।

1896-1898 के मध्य साजपतराय ने उर्दू में मस्तेनी, गैरीबेल्की, शिदाजी, दयानन्द तथा धोकृष्ण की जीवनीया लिखी। 1896 में उत्तर भारत में फैले प्रकाल के समय तथा 1899 के राजपुताना दुर्भिक्ष में साजपतराय ने स्मरणीय सेवा की और भनाय बालकों को ईसाई मिशनरियों के हाथ बिकने से बचाया। इसके पूर्व 1895 में साजपतराय

ने पंजाब नेशनल बैंक की स्थापना में सहयोग दिया। कांग्रेस के साहौर अधिवेशन (1900) ने साजपतराय को पुनः कांग्रेस की ओर आकृष्ट किया। इस अधिवेशन में उन्होंने शिक्षा तथा पौष्टिक विषयों पर विचार विमर्श करने के लिए कम से कम पाँच दिन निर्धारित करने का प्रस्ताव रखा। कांग्रेस ने इस कार्य के लिये दो समितियाँ बनाई—एक शैक्षणिक समिति तथा दूसरी शैक्षिक समिति। पहली समिति में साजपतराय, फिरोजशाह, मदनमोहन मालवीय व दीनशा दाबा सदस्य बनाये गये और दूसरी समिति में साजपतराय, तिलक, गोखले तथा सुरेन्द्रनाथ बनर्जी को सदस्य बनाया गया। इस अधिवेशन में साजपतराय तथा तिलक प्रत्यक्ष निकट प्राये और उनकी घनिष्ठता प्राये जाकर कांग्रेस की 'साल-बाल-पाल' की त्रिमूर्ति में प्रकट हुई। साजपतराय ने कांग्रेस के सर्वप्रधान मान्योत्सव की प्रालोचना की। वे व्यापक राजनीतिक मान्योत्सव चसाने के पक्ष में थे। पंजाब में जनमत जागृत करने के लिए उन्होंने अयेबी में पञ्चाशी प्रद्वंसाष्टाहिक का 1904 में प्रकाशन प्रारम्भ किया। इस पत्र के सम्पादक के० के० प्रयावले को तिलक की निष्कारिता पर नियुक्त किया गया था। कांग्रेस के बम्बई अधिवेशन (1904) में इन्हीं में प्राय-चुनावों के समय भारत-समर्पक जनमत जागृत करने के लिये एक प्रति-निधिमण्डल-भेजने का निर्णय किया गया। गोखले तथा साजपतराय इसके सदस्य बनाये गये। 1905 के मध्य में गोखले तथा साजपतराय ने इंग्लैण्ड के अनेक स्थानों पर श्रमिकों तथा मध्यमवर्गीय जनसमाजों के समक्ष भाषण दिये। साजपतराय प्रसिद्ध श्रान्तिकारी श्यामजी कृष्ण वर्मा के साथ इंडिया हाउस, लन्दन में ठहरे। श्यामजी ने उनका परिचय हैनरी मेयर्स हाइडमैन से कराया। हाइडमैन इंग्लैण्ड के स्थानिप्राप्त उग्र समाजवादी नेता तथा इंग्लैण्ड के प्रथम समाजवादी दल 'सोशल डिमोक्रेटिक फ़ेडरेशन' के संस्थापक थे। उनकी यह भेरी महत्वपूर्ण सिद्ध हुई—क्योंकि साजपतराय के समाजवादी विचारों का यहाँ से प्रारम्भ हुआ। साजपतराय का इंग्लैण्ड के जिन अन्य समाजवादी विचारकों से घनिष्ठ परिचय रहा वे—दे-कील्हार्डी, जोसिया वेबबुड, मेन्सबरी, वेडनो तथा रैमसे मैकडोनाल्ड—साजपतराय की ब्रिटेन के श्रमिकदल तथा प्रारिप्त नेताओं से भारत में स्वशासन की स्थापना के लिये अधिक सहयोग की प्रार्थना थी। वे ब्रिटिश उदारवादियों के भारत के प्रति शिष्टिकोण से अधिक आसान्वित थे। इंग्लैण्ड में साजपतराय ने संका-शास्त्र, क्रेटिंग तथा सिटनशास्त्र में भारत के प्रति भाषण दिये। वे एक महीने के लिये इंग्लैण्ड से अमेरिका भी गये। वहाँ न्यूयार्क, फ़िलिडेल्फिया तथा बोस्टन में उन्होंने अमेरिकी निवासियों के समक्ष भाषण दिये। भारत की निरती हुई आर्थिक स्थिति के लिए अंग्रेजी शासन को उत्तरदायी ठहराते हुये साजपतराय ने शासन की तीव्र निन्दा की। उनके बोस्टन में दिये गये भाषण को भारत सरकार के मुद्रा विभाग ने 'घोर प्रारतिजनक' ठहराया।

-- स्वदेशी नीति पर साजपतराय ने 'साहौर' में 'धर्मसमाज' द्वारा पामाचिन जनसमुदाय की सम्बोधित करते हुये भारतीयों को अपने दिलिशन की देश की रक्त तथा श्वाग से सिंचित करने का आह्वान किया। इसी वर्ष साजपतराय ने साहौर में 'वैदमानरम्' दैनिक-पत्र का उद्घाटन प्रारम्भ किया। 1905 का वर्ष 'साल-बाल-पाल' की त्रिमूर्ति की व्यापक मोचनश्रिता का वर्ष था। इसी वर्ष सार्वजनिक राष्ट्रीयता की विचारों को विचारित कर भारतीयों के जनमानस को उद्वेलित कर दिया। सरकार के दमनक ने

काँग्रेस के उपवादी नेतृत्व को उभारा। लाजपतराय ने धग-धग-प्रान्दोलन के समय जनता को जागृत किया और ब्रिटिश शासन की मनमानो एवं दमनकारी नीति को रूस की जारशाही के समान बताया। स्वराज, स्वदेशी, बहिष्कार एवं राष्ट्रीय शिक्षा का देश-व्यापी कार्यक्रम उपवादियों की ही देन थी। लाजपतराय ने बहिष्कार को जनता का दौड़क शस्त्र माना। उन्होंने सरकार की साम्प्रदायिक नीति का विरोध कर हिन्दू-मुस्लिम एकता का प्रचार किया। काँग्रेस के बनारस अधिवेशन (1905) में लाजपतराय ने उदारवादियों की 'प्रार्थना तथा याचिकाओं' की नीति का विरोध करने हुये काँग्रेस के मंच से 'निष्क्रिय प्रतिरोध' की नीति अपनाते का आग्रह किया। लाजपतराय ने उदारवादियों को मोहना का त्याग कर देश के लिये कष्ट उठाने को मसकारा। तिनक ने लाजपतराय का समर्थन किया। तिलक द्वारा 'निष्क्रिय प्रतिरोध' का शब्द लाजपतराय के उद्गारों के एक वर्ष पश्चात् काँग्रेस के कलकत्ता अधिवेशन (1906) में प्रयोग में लाया गया था। इस वर्ष में लाजपतराय तिलक के प्रवर्णी थे।

1906 में काँग्रेस के कलकत्ता अधिवेशन के समय तिनक लाजपतराय को अध्यक्ष निर्वाचित कराना चाहते थे। उदारवादियों ने इसे उपवादियों द्वारा काँग्रेस पर एकाधिकार करने की योजना का अंग माना और मुरेन्द्रनाथ बनर्जी ने दादाभाई नौरोजी की इग्लैण्ड से लाने द्वारा कलकत्ता बुनाया ताकि वे अध्यक्ष-पद सम्हालकर काँग्रेस को उपवादियों में बचायें। कलकत्ता अधिवेशन में बंगाल के उपवादी नेता विपिन चन्द्र पाल, तिलक तथा लाजपतराय के प्रभाव के कारण दादाभाई नौरोजी ने स्वराज शब्द का प्रथम बार प्रयोग कर उपवादियों के विरोध को शांत करने का प्रयास किया। लाजपतराय ने कलकत्ता से लौटकर पञ्जाब सरकार के सेंड एनीमेशन तथा कोलोनोइजेशन कानूनों के विरुद्ध किसानों का जनमत तैयार किया। पञ्जाब के किसानों में व्याप्त असंतोष को सही नेतृत्व मिला और पञ्जाब में व्यापक प्रदर्शन हुये। अग्नेजी शासन हिल उठा। पञ्जाब के इस असंतुष्ट प्रदेश से भारतीय सेना में सिपाहियों की भरती सर्वाधिक की जाती थी। शासन भयभीत हुआ, क्योंकि विद्रोह की यह छाया सेना में भी फैल सकती थी। दमनचक्र प्रारम्भ हुआ और लाजपतराय तथा किसान नेता भजीतसिंह (शहीदे आजम भगतसिंह के चाचा) को बंगाल रेग्यूलेशन एक्ट (1818) के अन्तर्गत, भारत के सत्राट के प्रदेशों में खलबली मचाने के आरोप में, देश निकाला दे दिया गया। दोनों को बिना मुकदमा चलाये वर्मा के माण्डले नामक स्थान पर दुर्ग में बन्दी रखा गया; किन्तु उनके देश-निकाले को लेकर ब्रिटिश ससद, भारतीय प्रशासन तथा जनसामान्य में जो तीव्र प्रतिक्रिया हुई, वह अपने आप में ऐतिहासिक थी। विदेश होकर लार्ड मिन्टो ने लार्ड मोर्ले के दबाव में पञ्जाब के काले कानूनों को रद्द किया और लाजपतराय विजेता के रूप में माण्डले से लाहौर पहुँचे। उनके लाहौर पहुँचने पर सारे शहर में दीपावली मनाई गई।

काँग्रेस के सूरत अधिवेशन (1907) में तिलक ने लाजपतराय को पुनः अध्यक्ष बनाना चाहा किन्तु फिरोजशाह मेहता के विरोध के कारण ऐसा नहीं हो सका। इस पर अरविन्दघोष ने सूरत काँग्रेस को छिन्न-भिन्न करवा दिया और अब काँग्रेस दो दलों में स्पष्टतः विभक्त हो चुकी थी। लाजपतराय ने दोनों दलों में समझौता कराने का प्रयास किया, किन्तु दोनों ही दल हठधर्मिता का मार्ग अपनाते हुये थे। ब्रिटिश शासन का दमनचक्र

उपवासियों पर चलाया प्रारम्भ हुआ। परविन्दशेखर, तिलक तथा बिपिनचन्द्र पाल बन्दी बना लिये गये। सायनतराय ने देश का वातावरण देखते हुये विदेश चले जाना अपेक्षित समझा। एक वर्ष बाद लौटने पर सायनतराय ने राजनीतिक गतिविधियों को स्थित कर अपना 1911 से 1913 का समय अछूतोद्धार तथा हिन्दुओं को संगठित करने में लगा दिया। 1913 में सायनतराय ने कांग्रेस के कराची अधिवेशन में दक्षिण-भारतिका के प्रयात्ती भारतीयों की समस्या पर अत्यन्त धोखन्वी भावना दिखा जिनकी तुलना जी० डार्ड० चिन्तानगरि ने लॉर्ड जॉर्ज के सर्वश्रेष्ठ भाषणों से की। लार्ड हार्डिंग पर बन फेंकने की घटना में सम्बन्धित व्यक्तियों का उनसे सम्बन्ध होने के कारण वे पुनः विदेश जाने की तैयारी करने लगे। सरकार उनके विरुद्ध तय्य न जुटा पाई और सायनतराय कांग्रेस के प्रतिनिधिमण्डल के सदस्य के रूप में इंग्लैण्ड भेजे गये। इंग्लैण्ड में उनका दिवार केवल कुछ माह रहने का था, किन्तु इतने बीच प्रथम विश्वयुद्ध छिड़ गया। युद्ध के समय भारत के जाने-माने व्यक्तियों द्वारा ब्रिटिश शासन का ठग-भन-धन से समर्थन उन्हें रचिकर न लगा। वे पुनः भारत लौटना चाहते थे, किन्तु युद्ध के कारण दिवार बदल दिया और वे इंग्लैण्ड से अमेरिका चले गये। अमेरिका में सायनतराय ने अपने अनेक प्रतिद्वन्द्वियों की रचना की। वे कुछ समय के लिये जायान भी गये और प्रतिद्वन्द्विताकारी राजबिहारी बोस की उन्होंने सुरक्षा दिलवाई। जायान से पुनः अमेरिका लौटने पर सायनतराय ने अमेरिका में इन्डियन होम रूल लीग की स्थापना की। "यंग इन्डिया" पत्रिका निकाली और उनका सम्पादन भी किया। उनके सहयोग तथा अनुयायी लिये हार्डिगर, जो कि बाद में राष्ट्रीय स्वयंसेवक दल के स्थापक बने, विद्यमान थे। अपने अमेरिका प्रयात्र के दौरान सायनतराय ने मानवेन्द्रनाथ राय की भाषिक सहायता देकर उनको भावी योद्धा के लिए प्रेरित किया। सायनतराय ने विदेशों में कांग्रेस भारतीय छात्रवृत्तियों द्वारा की गयी धनियमितताओं की परखना की। अमेरिका में गदर पार्टी द्वारा जर्मनी से भाषिक तथा सैन्य सहायता प्राप्त कर भारत की स्वतन्त्र कराने की योजना बनानी या खी यो और गदर पार्टी के कार्यकर्ता सायनतराय का समर्थन प्राप्त करने के लिए प्रयत्नशील थे, किन्तु सायनतराय ने उनका साथ नहीं दिया। सायनतराय ने गदरपार्टी के सदस्यों की जर्मनी से प्राप्त धन का अपने बीड़-शौक के लिये प्रयोग करने के लिए सलाह और विदेशों में भारत की स्थिति को हास्यास्पद बनाने का दोषी ठहराया। सायनतराय ने स्वयं अपने प्रयत्नों से सर्वशानिक तरीकों से भारत की स्वतन्त्रता-प्राप्ति का व्यापक कार्यक्रम चलाया। अमेरिका की प्रबुद्ध जनता ने सायनतराय का अपूर्व सम्मान किया और उन्हें अपना यथासम्भव सहयोग दिया। युद्ध की समाप्ति पर सायनतराय इंग्लैण्ड लौटे हुये भारत लौटना चाहते थे, किन्तु ब्रिटिश सरकार ने उन्हें पासपोर्ट देने से मना कर दिया। ब्रिटिश संसद में धनिक-दल के दबाव के कारण उन्हें भारत लौटने की अनुमति प्राप्त हुई।

1920 में भारत लौटने पर सायनतराय का टेम्प्लारी स्वागत किया गया। उनका नाम 1920 के कांग्रेस के बलकत्ता में होने वाले विदेश अधिवेशन के अध्यक्ष पद के लिए प्रस्तुत किया गया। सायनतराय को 1907 में मृत अधिवेशन की अध्यक्षता का तिलक का प्रस्ताव अनिच्छा से अस्वीकार करना पड़ा। 1914 में महास अधिवेशन की अध्यक्षता का प्रस्ताव भी उन्होंने स्वीकार नहीं किया, किन्तु 1920 के कांग्रेस अधिवेशन की

अध्यक्षता उन्हें स्वीकार करती पड़ी। सितम्बर 1920 का कांग्रेस अधिवेशन ऐतिहासिक माना गया। इसी अधिवेशन में गांधी जी का असहयोग का प्रस्ताव कांग्रेस ने पारित किया और इसके बाद गांधीजी भारत के राष्ट्रीय जीवन पर छा गये। साजपतराय ने अपने अध्यक्षीय भाषण में पंजाब के जाबियावाला बाग हत्याकांड के लिये जनरल डायर तथा उपराज्यपाल माइकेल मोहमर पर लुबे आरोप लगाये तथा उनकी बर्खास्तगी के साथ साथ तत्कालीन वायसराय लॉर्ड चंम्सफोर्ड को उक्त कांड का सहभागी होने के कारण बदत्याग करने का सुझाव दिया। साजपतराय गांधीजी के सायाम्बहू-प्रान्दोलन के प्रशंसक होते हुये भी शूर्णतः अनुगामी नहीं थे। साजपतराय, मोतीलाल नेहरू, चित्तरजनदास, श्रीमती एनी बेसेन्ट आदि कांग्रेस के चोटी के नेताओं ने गांधीजी के असहयोग प्रस्ताव को गिराने का विचार किया था, किन्तु गांधीजी ने प्रचार घन तथा जनसमर्थन अपने कार्यक्रम की सफलता के लिए जुटा लिया था। उसी वर्ष दिसम्बर के नागपुर अधिवेशन में साजपतराय, मोतीलाल नेहरू तथा चित्तरजनदास ने गांधीजी के कार्यक्रम का समर्थन कर दिया। 1920 में साजपतराय ने म्यूयार्क के रैबड स्कूल के समान 'तिसक स्कूल ऑफ पॉलिटिक्स' की साहोर में स्थापना की। 1922 में उन्होंने गोपले का अनुसरण करते हुए सर्वोत्तम माफ पीपुल सोसायटी साहोर में स्थापित की। इस संस्था ने प्राये चलन भारत के अनेक कर्मठ राजनेताओं को समाज-सेवा के कार्य में प्रशिक्षित किया। साजबहादुर शास्त्री भी इसी संस्था की देन थे। असहयोग प्रान्दोलन में सम्मिलित छात्रों को राष्ट्रीय कार्य में प्रशिक्षित करने के लिए साजपतराय ने 'नामिलवर्सन प्रार्थम' की स्थापना की। 1921 में साजपतराय असहयोग प्रान्दोलन में सम्मिलित हुए और उन्हें मठ्ठारह महीने का कारावास दिया गया। उनके विरुद्ध अधिभोगी सिद्ध नहीं हुआ, अतः वे मुक्त कर दिये गये किन्तु जेल से निकलते ही उन्हें अन्य आरोप में गिरफ्तार कर पुनः दंडित किया गया। इस बार उन्हें दो वर्ष का कारावास दिया गया। गांधीजी द्वारा खीरीघौरा कांड के कारण असहयोग प्रान्दोलन सहसा समाप्त करते ही साजपतराय ने तीव्र विरोध किया। गांधीजी के अहिंसक प्रान्दोलन को साजपतराय नीति के रूप में ही स्वीकार करते थे, वे अपने भाषकों गांधीवाद से प्रतिबद्ध करना स्वीकार नहीं करते थे। साजपतराय तथा गांधीजी के मध्य वैचारिक अंतर की खाई बढ़ती गई। विस्फोट के घन पर भी वे गांधीजी के विरोध में रहे। उन्हें राजनीति में धर्म का प्रयोग उचित नहीं लगता था। जनता का सही मार्ग-दर्शन करने की दृष्टि से साजपतराय ने साहोर से अयेजी साप्ताहिक 'दी पीपुल' का सम्पादन एवं प्रकाशन 5 जुलाई 1925 को आरम्भ किया।

1925 में साजपतराय ने स्वराज्य दल के समर्थन पर चुनाव लड़ा और वे केंद्रीय प्रारसभा के सदस्य निर्वाचित हुये। उसी वर्ष साजपतराय ने दंडित मदनमोहन मालवीय के साथ हिन्दू महासभा का गठन किया जिसका पहला अधिवेशन बनारस में सम्पन्न हुआ। साजपतराय कांग्रेस में रहकर हिन्दुओं को संगठित करने की नीति के विरोधी न थे। ब्रिटिश शासन द्वारा मुसलमानों को तुष्ट करने की नीति पंजाब तथा बंगाल की हिन्दू जनता को घनाप एवं भुसलमानों की हिंसा का शिकार बना रही थी। साजपतराय हिन्दू-मुस्लिम एकता तथा धर्मनिरपेक्षता के कट्टर समर्थक थे, किन्तु वे हिन्दुओं को संगठित करने के कार्य में पीछे नहीं रहता थाहते थे। उनके अनुसार धर्मनिरपेक्षता का अर्थ किसी हिन्दू

द्वारा करने हिन्दू बने उन्हें के प्रतिबन्ध को निदाना नहीं था। उनके नेतृत्व ने हिन्दू महासभा ने सामाजिक मुद्दों का मार्ग दिखा और करने प्राचीन राजनीतिक कार्यक्रम के दूर रखा। साखरतराय ने बाद में स्वयम्भूत ने त्यागपत्र दे दिया, क्योंकि नीतीलास नेहरू का हठनिष्ठापूर्ण व्यवहार उन्हें उचित नहीं लगा। उन्होंने एक स्वतंत्र दल मानवीयता के साथ मिलकर स्थापित किया और स्वयम्भूत को निर्वाचन में बहाल किया। सामाजिक राजनीति के अनुभव अध्येता साखरतराय ने 1923 में मुम्बईवालों को प्रेरणादायी नीति को देखते हुए भारत के विभाजन का पूर्वाभास दिया जिसमें पंजाब, बंगाल, तथा सिन्ध को प्रत्येक मुस्लिम राज्यों के रूप में दयाया गया था। यह साखरतराय की दूरदर्शिता एवं परिपक्व राजनीतिक दूरदर्शिता का ही प्रतीक था कि 1947 में होने वाले भारत-विभाजन का उन्होंने इतने वर्ष पहले पूर्वाभास प्राप्त कर भारतीयों को इस विभाजन को रोकने की चेतावनी दी थी, किन्तु उस समय भारत के शिष्ट नेताओं ने इन प्रश्न को महाराई ठक जाने का प्रयास नहीं किया और बाद में इसके फलपर परिणाम हमारे सामने आये।

साखरतराय ने 1926 में ब्रिटेन में होने वाले अन्तर्राष्ट्रीय नवदूर-सम्मेलन में भाग लिया। उन्होंने अमेरिका तथा अफ्रीका में नवदूरों की स्थिति को जांच करवाने तथा भारत में सम्मेलन द्वारा एक सवावदाता निकुल करने का प्रस्ताव रखा। उन्होंने 'पूर्व में नवदूरों की स्थिति' पर भाषण दिया और भारत में राज्यों तथा रिपब्लिकों में बेकार प्रथा को घोर सम्मेलन का ध्यान आकर्षित किया। वहाँ के साखरतराय वहाँ नाइसमन कांग्रेस में भाग लेने के लिए इंग्लैंड गये और वहाँ उन्होंने भारतीय प्रतिनिधि के रूप में रजिस्ट्रार की समस्या पर भाषण दिया। वे ब्रिटेन की वहाँ पार्लियामेण्ट बुकिंग से भी सम्बद्ध रहे। इनके पूर्व साखरतराय भारत में 'भारत इंडिया ट्रेड युनियन कांग्रेस' की स्थापना में सहयोगी रहे। वे इनके बन्दई में होने वाले प्रथम अधिवेशन के अध्यक्ष भी रहे। उनका भारत के श्रमिक-भागीयता को अनुभव औरदान रहा। एक दौर वहाँ उनका केन्द्रीय छात्र-सभा का कार्यकाल अनेक महत्वपूर्ण दिनों पर ब्रिटिश शासन की तीव्र मानवीयता में औरगत रहा वही उन्होंने साइमन कमीशन के बहिष्कार-सम्बन्धी करने प्रस्ताव की केन्द्रीय छात्र सभा में पारित करवा कर एक नया कार्यक्रम स्थापित किया। 30 अक्टूबर 1928 को साइमन आयोग के विरुद्ध नाहौर में शक्तिपूर्ण प्रदर्शन करते हुए पुलिस के नाशीकरण से साखरतराय को छाती पर घायल चोटें लगीं। समस्त ब्रिटिश शासन जैसे साखरतराय की करने मार्ग से हटाने के प्रयास में लया हुआ था। साखरतराय ने इन घटना के दिन गान को नाहौर की सभा में जोशीला भाषण देते हुए कहा था "हमारे गठर पर पड़ी हुई एक-एक शीट ब्रिटिश साम्राज्य के कपट में एक-एक शीट मिट्ट होयी।" यदि मैं नर गया और उन नवदूरों ने जिनको मैंने काट्ट में रखा हुआ था, कोई अन्य मार्ग चला करने का निश्चय किया, तो मैंने घान्ना उनके कार्य की समीक्षा देनी।" इसी सामाजिक चोट के कारण साखरतराय का 17 नवम्बर, 1928 को निधन हो गया। उनकी मृत्यु के दोष एक नहींना पूछ होने ही चन्द्रशेखर आजाद के नेतृत्व में प्रगतिविह ने साखरतराय पर शक्ति प्रहार करने वाले अनेक पुलिस अधिकारों शक्ति की पुलिस कार्यालय के सामने हुआ कर दो। देश के बनेहुए नीतिगत नेता के अन्तर्गत का बदला पूरा किया गया।¹

अनाहुरलाल नेहरू के शब्दों में "मगतसिंह, वेदत अपने घातकवादी कामों से प्रतिद्वन्द्व नहीं हुये, अपितु इगते हुये कि उन्होंने साता साजपतराय के सम्मान तथा उनके माध्यम से राष्ट्र का बदला लिया था।"²

राजनीतिक विचार

साता साजपतराय ने ब्रिटेन में एक उदार दलीय के रूप में प्रवेश किया। उन दिनों बिपिनचन्द्र पास तथा बाल गंगाधर तिलक भी अपने विचारों में उदारवादियों के समान ही थे। किन्तु ब्रिटेन के वर्णधारों के ब्रिटिश शासन के प्रति असौम्य भक्ति-भाव ने उन्हें ब्रिटेन की राजनीति के प्रति नवीन दृष्टिकोण ग्रहण करने के लिये बाध्य किया। साजपतराय का राष्ट्रीय दृष्टिकोण तथा उनकी प्रांतीय देशभक्ति ने उन्हें ब्रिटिश शासन का बहुमत विरोधी बना दिया और अपने विरोधी स्वर को व्यक्त करते हुये वे उदारवादियों की भ्रष्टाचारिता के विरोधी बन गये। उनका ब्रिटिश शासन के 'व्यापक एवं सद्बुद्ध्यहार' में विश्वास नहीं रहा। वे 'प्रादेना तथा पाषना' की नीति के बजाय आत्मविश्वास, स्वावलम्बन तथा स्वराज्य से प्रेरित हुये। उपराष्ट्रवादियों ने भारत के जनमानस की शक्ति का आभास लिया। वे भारत के निवासियों की मौलिक एकता, उनके स्वयंसेवकता तथा स्वयंसेवक भविष्य का गदेश देने लगे।³ साजपतराय का यह उपवाद उनके द्वारा की गई उदारवादियों की बहुमत आलोचना में व्यक्त हुआ। वे उन भारतीयों के विरोधी थे जो 'साम्राज्य दिवस' मनाते थे और जो सामंतीय पद प्राप्त करने के लिये अंग्रेजों की चाटुकारिता में लगे रहते थे। इन परजीवी रोगाणुओं को वे राष्ट्ररूपी देह में विकृति उत्पन्न करने वाला मानते थे।⁴

प्रारम्भ में साजपतराय की यह धारणा थी कि भारत को स्वतन्त्रता तभी मिल सकती है जब भारत हितक राजनीति के उपल-पुष्पल के दौर में गुजरे। साजपतराय भारत के उदासीन नेताओं में प्रथम उपराष्ट्रवादी थे। वे तिलक से भी पहले भारत में निष्क्रिय प्रतिरोध के पक्षधर बने। यद्यपि वे पूर्ण स्वतन्त्रता के समर्थक नहीं थे वैसे कि बिपिनचन्द्र पास तथा श्रीधरबिन्द थे, फिर भी वे ही प्रथम व्यक्ति थे जिन्होंने कांग्रेस के पक्ष से सर्वप्रथम निष्क्रिय प्रतिरोध का आग्रह कांग्रेस के 1905 के बनारस अधिवेशन में प्रस्तुत किया।⁵ जहाँ तिलक अपने राजनीतिक जीवन के मध्याह्नक में ब्रिटिश प्रशासन से सहयोग की भावना व्यक्त करते लगे, बिपिनचन्द्र पास अंग्रेजों के सहयोग से एक साम्राज्यीय तथ्य की स्थापना का शुभाग्र प्रचारित करने में लग गये और श्रीधरबिन्द ने पाँचघेरी में योगमाधना प्रारम्भ कर राजनीति में सन्यास ग्रहण कर लिया, वहाँ साजपतराय निरन्तर ब्रिटिश शासन के विरोधी बने रहे और जीवन के अन्त तक ब्रिटिश शासन का विरोध करते करते उन्होंने अपने प्राण त्यागे।

साजपतराय का राजनीतिक उपवाद अन्य उदासीनता से पृथक् प्रकृति का था। एक और बिपिनचन्द्र पास तथा श्रीधरबिन्द राष्ट्रवाद को धार्मिक रहस्यवादी बना पहचानने में व्यस्त थे, ती दूसरी ओर तिलक गणपति उग्रता तथा विवाही उत्सव के माध्यम से राजनीति को धार्मिक बसेधर दे रहे थे। साजपतराय ने सामंसीयता के तत्त्ववादान में अपना राजनीतिक जीवन प्रारम्भ करते भी राष्ट्रवाद को रहस्यवादी प्रत्ययों से दूर रखने का प्रयास किया। उनका गीता के उपदेशों में विश्वास था और वे राष्ट्रवाद को राजनीतिक

कर्मवाद में परिवर्तित करना चाहते थे। उनकी भावना भक्ति में यी धीर वह अपनी भावना देशभक्ति में ही व्यक्त कर रहे थे।⁶

साजपतराय ने भारत के राजनीतिक आन्दोलन को नया मोड़ दिया। वे ब्रिटिश शासन के विरोध में जनता को जागृत करने के लिये ऐसे नेतृत्व की कामना करते थे जो अपने व्यक्तिगत स्वार्थों को त्याग कर सार्वजनिक कर्तव्यों की पूर्ति में लग जाय। वे जानते थे कि अंग्रेज भारत पर प्रभुत्व बनाये रखने के लिए केवल वे ही सुविधाएँ भारतीयों को दे सकते थे जिनसे उनका स्वार्थ सिद्ध होने में बाधा न पड़े। इससे अधिक की मासकों से अपेक्षा करना ही व्यर्थ था। इसी कारण उन्होंने उदारवादियों के सार्वजनिक आन्दोलन की आलोचना की और ब्रिटिश शासन को देवी बरदान मानने से प्रस्वीकार किया। वे अंग्रेजों को दुकानदारों का देश मानते थे जो कि अपने अधिक स्वार्थ को कभी नहीं छोड़ सकता था। उन्हें भारतवासियों के राजनीतिक ज्ञान पर श्रोता था। वे अपने अमेरिका, जापान तथा इंग्लैण्ड के प्रवास के अनुभवों के आधार पर यह व्यक्त कर रहे थे कि भारतीय प्रतिनिध्यात्मक शासन के पूर्ण योग्य हैं। उनमें तथा उनके समान पारशात्य देशों के निवासियों में कोई अन्तर नहीं है। साजपतराय के अनुसार कांग्रेस के प्रारम्भ के नेतृत्व ने भारतीयों के मन से इस हीन भावना को, कि उनमें वे गुरु नहीं हैं जो पारशात्य देशों में है, निकालने का भी कभी प्रयत्न नहीं किया। उन्होंने कांग्रेस के उदारवादी नेतृत्व को इसका दोषी ठहराया।⁷

राष्ट्रीय चेतना के विकास के लिए साजपतराय ने स्वराज्य, स्वदेशी, बहिष्कार तथा राष्ट्रीय शिक्षा के बहुमुखी कार्यक्रम को अंगीकार किया। वे उदारवादियों के विपरीत स्वराज्य की स्थापना क्रमिक रूप में नहीं चाहते थे। वे ब्रिटिश सत्ता की समाप्ति के पक्ष में थे। वे अंग्रेजों के साथ एक मित्र की भाँति सहयोग करने के विरुद्ध नहीं थे, किन्तु वे अंग्रेजों को शासन के रूप में स्वीकार नहीं करना चाहते थे। उनका उद्देश्य इंग्लैण्ड के समान भारत में स्वशासन की स्थापना करने का था। वे भारत की आर्थिक स्वतन्त्रता की भी सुझ करना चाहते थे। वे प्रोद्योगीकरण के पक्ष में थे ताकि भारतीय जनता इसके सामान्वित हो सके। उन्होंने इस कार्य के लिये स्वदेशी आन्दोलन का समर्थन किया। बहिष्कार को वे स्वदेशी का सहयोगी तत्व मानते थे। बहिष्कार की भावना से भारतीयों में विदेशी सत्ता के प्रतिकार का भाव उत्पन्न हो रहा था। साजपतराय ऐसे स्वराज्य-प्राप्ति के समर्थक का आधार बनाना चाहते थे। उनका यह विश्वास था कि स्वदेशी वस्तुओं के निर्माण एवं उपयोग के लिये बहिष्कार-आन्दोलन को लोकप्रिय बनाने की आवश्यकता थी। एक आर्थिक अस्त्र के रूप में बहिष्कार का प्रयोग अंग्रेजों के लिये न्याय एवं भौतिक के तर्क से अधिक प्रभावकारी सिद्ध हो सकता था।⁸

साजपतराय के अनुसार राष्ट्रवाद की भावना को जागृत करने के लिए शिक्षा की अत्यधिक महत्व देने की आवश्यकता थी। उन्होंने राष्ट्रीय शिक्षा की योजना प्रस्तुत करते हुये यह मुद्दा दिया कि भारतीयों को सर्वप्रथम भारतीयता को बनाने रखने का पाठ सिखाया जाय।⁹ प्रभारतीयों के साथ भारतीयों के व्यवहार में यह बात बताना आवश्यक है कि वे राजनीतिक, आर्थिक एवं सामाजिक जीवन में अपना पूरक उदाहरण रखते हैं। इसका यह तात्पर्य नहीं था कि साजपतराय बाह्य प्रभावों की अपेक्षा कर रहे थे। उन्होंने यह

भस्तीभाति स्वीकार किया कि भारतीय राष्ट्रवाद को बाह्य प्रभावों का भी योगदान रहा। यूरोप के राष्ट्रवादी विचार ने भारतीय राष्ट्रवाद को प्रेरित किया। भारतीय जनता ने इंग्लैण्ड के सर्वहारा वर्ग के सघर्षों एवं उनकी सफलताओं का प्रवगाहन किया। फ्रांस की राज्य-श्रान्ति की पीड़ा तथा विजय ने उन्हें प्रेरणा दी। इतालवी जनता के प्रयाशों ने उन्हें प्रेरित किया। रूस, पोलैण्ड, फिनलैण्ड, हंगरी तथा अन्य यूरोपवासियों के सघर्ष ने उनके राष्ट्रवादी विचारों को उद्वेगित किया। साजपतराय के अनुमार न केवल विश्व की घटनाशों ने ही भारतीय राष्ट्रवाधियों को प्रभावित किया, श्रयितु देशभक्त काशिगटन, केपूर, मरसीनी, बिस्मार्क, कोस्सूच, एमेट, पार्ले ने भी उन पर अपना प्रभाव अर्पित किया। भारत के महान देशभक्त राणा प्रताप, शिवाजी, गुदगोविन्दसिंह, टीपू सुल्तान तथा म्हाती की रानी ने भी उन्हें अत्यधिक प्रेरित एवं प्रभावित किया।¹⁰ 1905 में जापान की रूस पर विजय ने एशिया की यूरोप पर विजय स्थापित कर एशिया में नवराष्ट्रवाद को प्रसूधित किया। भारत, चीन तथा जापान के सम्बन्धों की मूसभूत एकता को पाश्चात्य प्रभाव छिन्न-भिन्न नहीं कर सका। उपमुक्त कारणों ने भारतीय जनता में एकता का भाव संचारित किया। अपेजीशासन द्वारा समनारमक नीति का अनुसरण करने के बावजूद भारतीय जनता भारत की राजनीतिक मुक्ति के कार्य में जुटी हुई थी। साजपतराय ने व्यक्त किया कि स्वतन्त्रता की भावना शहीदों के छून से संचित होती है, इस कारण कितना भी दमन विदेशी सत्ता द्वारा प्रयोग में क्यों न साया जाय, अन्तिम रूप में भारतीयों की विजय निश्चित है। उनके शब्दों में "भारतीय राष्ट्रवाद को लहर उठ चुकी है। साजपतराय सयवा उप राज्यपालों के भीठे भाषण, सम्मान, उपाधियों प्रयवा व्यक्तितगत पुरस्कार, एक समुदाय की तुलना में दूसरे समुदाय को लाभ पहुचाने की प्रवृत्ति, नहू-निर्माण प्रयवा रेलों का बिस्तार—कोई भी इत उठते हुए राष्ट्रवाद के ज्वार को नहीं रोक सकता।"¹¹ अपने राजनीतिक गुद मरसीनी से राष्ट्रवाद को प्रेरणा प्राप्त कर साजपतराय ने भारत के पुनर्जागरण को राजनीतिक, धार्मिक, सामाजिक एवं धार्मिक सदर्भों में देखते हुये भारत के उज्ज्वल भविष्य में अपना प्रगाध विश्वास प्रकट किया।¹²

भारत की जनता तथा स्वयं भारत की महानता में प्रगाध श्रद्धा प्रदर्शित करते हुये साजपतराय ने अपनी यह धारणा प्रस्तुत की कि राष्ट्र राज्य से भी अधिक शक्तिशाली एवं उच्च होता है। उन्होने व्यक्त किया कि "राज्य की सर्वोच्चता के जर्मन सिद्धांत का खरन करना चाहिये और भविष्य के नागरिक को यह सोचने के लिये प्रशिक्षित किया जाना चाहिये कि राष्ट्र राज्य से उच्च है और हर प्रकार से राज्य का स्वामी है। राष्ट्र ही राज्य के प्रकार को निर्धारित करता है और उसे परिवर्तित करने के लिये स्वतन्त्र है। अपनी सयुक्त क्षमता एवं समुक्त श्रद्धा के अनुरूप परिवर्तित करने के लिये स्वतन्त्र है।"¹³ साजपतराय द्वारा राष्ट्र की सर्वोच्चता का विचार उनकी भारत की राजनीतिक स्वतन्त्रता एवं राष्ट्रीय एकता की भावना से अभिभूत था। वे भारत को एकीकृत एवं संगठित रूप में देखना चाहते थे। वे साम्प्रदायिक एवं धार्मिक भेदभावों रहित भारत की तस्वीर स्मृति में संजीये हुये थे। वे संकीर्ण स्वार्थवाद, प्रांतवाद एवं अ्यविनयत स्वार्थमुक्ति के विरुद्ध थे। वे राष्ट्रवाद का भाव बनाये रखने के लिये देश-भक्ति को आवश्यक तस्व मानते थे। उनके शब्दों विदेश प्रवासकाल में उन्हें यह बात भखरती थी कि भारतीयों

में देश-भक्ति की भावना निर्बल थी। इसी कारण से प्रेरित हो उन्होंने यह व्यक्त किया कि हमें सच्ची देश-भक्ति के प्रलावा और कोई वस्तु मृत्यु तथा विनाश से नहीं बचा सकती। सच्ची देश-भक्ति में पद तथा शक्ति प्राप्त करने की लोलुपता को जन-कल्याण के पारि-थमिक रहित कार्य के लिये तिलाजलि देनी पड़ती है। उनके अनुसार देश के हित सच्ची एवं निःस्वार्थ भक्ति ही हमारा धर्म होना चाहिये। यह हमारे जीवन का एकमात्र ध्येय है। देश-सेवा के पुनीत कार्य में हमें अपना धन तथा जीवन धणित कर देना चाहिये। इस प्रकार लाजपतराय के विचारों में राष्ट्रवाद ही सच्चा धर्म है।¹⁴

लाजपतराय राष्ट्रवाद को सकीर्णता से मुक्त कराने में विश्वास करते थे। उन्होंने इस सदर्भ में यह व्यक्त किया कि भारतीय राष्ट्रवादियों को ऐसे किसी आक्रामक राष्ट्रवाद की आवश्यकता नहीं है। यह धारणा कि स्वदेश-प्रेम धनिवार्य रूप से अन्य देशों के प्रति घृणा भयवा श्रेय मानवता के लिये उदासीनता से युक्त है, सर्वथा अनुचित एवं उत्सृंखल है। इसका पूर्णतया खंडन किया जाना चाहिये। हम अपने देश से इसलिये प्रेम करते हैं कि यह हमें मानवता के उच्चतम शिखर तक पहुंचा सके। लाजपतराय की दृष्टि में राष्ट्रवाद सकारात्मक शब्द है, न कि नकारात्मक। यह धन्याय का प्रतीक न होकर, गंभीरता का उच्चतम प्रादर्श है।

राजनीतिक स्वतंत्रता जनता के सर्वहितकारी संपन्न राष्ट्र में निबद्ध होने की शक्ति पर आधारित है। स्वतंत्रता का लक्ष्य है सभी समुदायों का राष्ट्र में निमग्न और यही मानव-जाति के कल्याण का मार्ग है। उन्होंने अपने राजनीतिक उद्देश्यों में स्वतंत्रता को सर्वोपरि माना है। अपनी स्वयं की स्वीकारोक्ति के अनुरूप जीवन जीने की स्वतंत्रता है जिसमें स्वयं के भावों का अनुसरण, सभ्यता का विकास तथा उस ध्येय की एकता का साक्षात्कार समोचित है। अन्य राष्ट्रों से पृथक् अस्तित्व प्रदान करते हुये हमारी स्वतंत्रता, हमारा सम्मान, हमारी आंतरिक सुरक्षा तथा हमारे कार्यों में बाह्य हस्तक्षेप का अभाव ही सच्ची स्वतंत्रता है।¹⁵ लाजपतराय के इस कथन का यही प्राणय है कि वे भारत के लिये एक सोशलिस्टिक संप्रभुतासम्पन्न राष्ट्रीय राज्य की स्थापना का उद्देश्य लेकर चल रहे थे। उनका यह विश्वास था कि भारत की स्वतंत्रता की मांग इस कारण से भी उचित है कि प्रत्येक राष्ट्र को आत्म-निर्णय का अधिकार है। उन्होंने ये विचार राष्ट्र सभ की स्थापना के समय व्यक्त किये थे। यह उनकी सम-सामाजिकता का प्रमाण है कि वे तत्कालीन विश्व-जनमत को भारत की समस्याओं से युक्त कर रहे थे। वे जनता की सहमति पर आधारित शासन को ही सच्चा शासन मानते थे।¹⁶

लाजपतराय ने 'राष्ट्र' शब्द की सामाजिक परिभाषा की अपने विचारों में स्वीकृति दी। उन्होंने एन. ओपन सेक्टर टु बी राइट ओनरेबल डेविड सार्थक जोर्ज में यह व्यक्त किया कि ब्रिटिश सरकार का यह मतलब कि भारत के राष्ट्रवादियों का बहुमत एक ही प्रकार के धर्म का अनुसरण करता है एक ही भाषा का प्रयोग करता है तथा एक ही प्रजाति का है। उन्होंने यह घोषणा की कि वे किसी भी तरह यह स्वीकार नहीं करते कि भारत राष्ट्रावादी नहीं है।¹⁷ उन्होंने स्वप्नलोक के विश्वबन्धुत्व को ध्येय माना। उनसे अनुसार ऐसा विश्वबन्धुत्व का विचार राष्ट्रीय स्वतंत्रता प्राप्त करने में रत जन समुदाय को उसके देशप्रेम सम्बन्धी कर्तव्यों से विक्षिप्त करता है। लाजपतराय के अनुसार भारतीयों को देश-भक्त

बनना चाहिये। देश-भक्ति के बाद ही विश्व-बन्धुत्व का सपना स्वरूप प्राप्त हो सकता है। उन्होंने मराठीनों के हाथ बचन को कि १३ एवं एकनिष्ठ स्वदेश-प्रेम मान्यता के प्रति प्रेम का सहगामी है, स्वीकार किया। ये सहकारिता पर आधारित देशभक्ति तथा विभिन्न विश्वबन्धुत्व के विशेषणसमूह सपनों के प्रति सबको सजग रखना चाहते थे। इस प्रकार साजपतराय ने विचारों में देशभक्ति घषणा राष्ट्रवाद अंतर्राष्ट्रवाद से जुड़े हुए थे।¹⁸

साजपतराय द्वारा प्रचारित एवं विशेषित देशभक्ति का विचार भारतीय राष्ट्रीय जीवन के शारीरिक तथा धार्मिक पक्ष को समाहित किये हुये था। विभिन्न धार्मिक मान्यताओं एवं जातियों में बटे हुये भारत को राष्ट्र प्रेम का संदेश देकर साजपतराय ने प्रभुत्ववाद तथा उप-राष्ट्रवाद का सङ्ग किया। उन्होंने द्वि-राष्ट्र सिद्धान्त का भी विरोध किया। उनकी मान्यता थी कि भारत मूल में एक ही राष्ट्र है। वे जाति, रंग, सम्प्रदाय आदि के नाम पर प्रस्तुत किये गये विभेदों को स्वीकार नहीं करते थे। उन्होंने भारत में किसी भी प्रकार के प्रजातीय भेद के घमान्य ठहराते हुये यह सिद्ध किया कि, भारत के हिन्दू, मुसलमान तथा ईसाई सभी प्रजातीय मिश्रण के प्रतीक हैं। यद्यपि उन्होंने सामाजिक साम्प्रदायिक वैमनस्य को घस्वीकार नहीं किया फिर भी उनको यह मान्यता रही कि भारत में धार्मिक राष्ट्रवाद तथा साम्प्रदायिक सगाव वास्तविक नहीं होकर कृत्रिम है। इसे स्वार्थी तरफों द्वारा निमित्त किया गया है। यदि कोई वैमनस्य है भी, तो वह भ्रान्ति पर ही आधारित है। उन्होंने हिन्दू-मुस्लिम एकता को भारतीय राष्ट्रवाद की बसोटी मानते हुये घषने राष्ट्रवादी विचारों को इन शब्दों में व्यक्त किया। "यदि भारतभक्ता को मानव पर गर्व है, धर्मोप पर गर्व है, तो अक्षर भी उसी का है। उसके भेदभाव के नाश-नाश बचोर भी है। उसे मुसरो, फंजी, गालिब पर भी उसी प्रकार गर्व है जिस तरह वाल्मीकि, वाल्मिश, तुलसीदास पर। यहां तक कि हम प्रायुक्तिक भारतीय हासो, इब्राहम, मोहानो पर उसी प्रकार गर्व कर सकते हैं जिस प्रकार वे होठे ठाकुर, राम तथा हरिचन्द्र पर गर्व है। हमें सयद ब्रह्मद खा पर उसी प्रकार गर्व है जिस प्रकार राममोहन राम तथा ध्यानन्द पर।"¹⁹

राष्ट्रवाद सम्बन्धी साजपतराय के विचारों में भारतीयपन पर अधिक जोर दिया गया है। वे किसी भी प्रकार के सामाजिक बन्धन से राष्ट्रवाद का मार्ग अक्षर्य होता नहीं देख सकते थे। साम्प्रदायिकता को उन्होंने इसी कारण से अक्षर्य मान्यता के क्षेत्र तक ही सीमित माना, ताकि भारतीय राष्ट्र का स्वरूप विकृत न होने पाये। उनकी राष्ट्रीय एकता की धारणा केवल हिन्दू-मुस्लिम एकता तक ही सीमित नहीं थी। वे इसे साय-साय सिक्ख, ईसाई, बौद्ध, जैन, पारसी आदि को भी राष्ट्रीय एकता में समा-वत करना चाहते थे। उनकी कल्पना का भारत-राष्ट्र न तो हिन्दू-राष्ट्र था, धौर न मुस्लिम, ईसाई या सिक्ख राष्ट्र। वे सभी साम्प्रदायों को राष्ट्रीय एकता के सूत्र में पिरोकर स्वराज्य की स्थापना की वाचना कर रहे थे।²⁰ साजपतराय के विचारों के अनुसार भारत की स्वतंत्रता भारतीय जनता की विभिन्नता पर आधारित थी, न कि किसी कृत्रिम एकता की भावना पर, जो कि शक्ति घषणा द्वारा स्थापित की गयी हो। भारत में स्वशासन स्थापित करने की आवश्यकता पर बल देते हुये भी उन्होंने यह स्पष्ट कर दिया कि स्वराज्य का स्वरूप प्राप्ति के समय तथा उसकी प्रवृत्ति पर निर्भर

करेगा। भारत राष्ट्र की नैतिक एवं आध्यात्मिक उन्नति तथा राजनीतिक विचारों को व्यवहार में परिवर्तित करने की योग्यता एवं क्षमता पर निर्भर करेगा कि भारत में किस प्रकार का स्वराज्य स्थापित किया जाय। तत्कालीन विश्व की स्थिति का भी इस पर प्रभाव पड़ेगा। बीस वर्षों में प्राप्त होने वाले स्वराज्य से एक वर्ष में प्राप्त होने वाले स्वराज्य की प्रकृति नितान्त भिन्न होगी। उन्होंने इस सदर्भ में व्यक्त किया है 1930 में स्थापित होने वाला स्वराज्य स्वाभाविक रूप से 1923 में स्थापित होने वाले स्वराज्य से भिन्न है। अतः हमें राष्ट्र के पूर्ण परिपक्व होने के पहले किसी भविष्य की मनमानी योजना का निर्माण नहीं करना चाहिये। हमें अपने सिद्धान्तों की स्थापना कर उनके अनुसार जनता को शिक्षित करना चाहिये ताकि समय आने पर परिस्थितियों का पूर्ण सदुपयोग किया जा सके। इस प्रकार लाजपतराय ने स्वराज्य एवं स्वशासन में अन्तर प्रकट करते हुये बोरी घोषणापत्रों में समय नष्ट करने के राजनीतिक कार्यक्रमों को घाटे हाथों लिया और हमें राजनीतिक धर्माय की साधना का संदेश दिया।²¹

स्वशासन के सदर्भ में लाजपतराय पाश्चात्योकरण के समर्थक नहीं थे। वे चाहते थे कि हमें पाश्चात्य देशों को केवल उन राजनीतिक संस्थाओं एवं मान्यताओं का बरण करना चाहिये जिन्हें भारत में प्रयुक्त किया जा सके। वे पश्चिम के तिरस्कृत नमूनों को भारत में प्रयुक्त करना नहीं चाहते थे। उनके अनुसार ब्रिटिश पविघान राजनीति में अन्तिम शब्द नहीं है तथा पाश्चात्य सभ्यता सभ्यताओं में एकमात्र नहीं है। यद्यपि भारतीयों को बाह्य प्रेरणाओं को सर्वथा त्यागना भी नहीं चाहिये किन्तु उनमें स्वावलम्बन की भी आवश्यकता है।²²

लाजपतराय भारत में लोकतांत्रिक संस्थाओं की स्थापना के पक्ष में थे। उनकी यह दृढ़ मान्यता थी कि भारत के लिये लोकतंत्र अपरिचित नहीं था। यद्यपि भारत में उस प्रकार की लोकतांत्रिक संस्थाएँ नहीं रही जैसी आधुनिक यूरोप में हैं, फिर भी भारत में लोकतांत्रिक शासन प्रणालियाँ प्राचीन समय में उपलब्ध थीं। उनके अनुसार लोकतांत्रिक संस्थाएँ जनता द्वारा परोक्ष अथवा अपरोक्ष रूप में अपनी इच्छाओं की व्यक्त करने के परिणाम पर आधारित थीं ताकि वे पद्धतियों अथवा प्रक्रियाओं में न उलझ कर अपने कार्यों का संचालन कर सकें। उनके अनुसार इस प्रकार की लोकतांत्रिक व्यवस्था भारत में सदैव प्रचलित रही थी। उनके अनुसार भारत में अत्यन्त निरंकुश एकतन्त्र के अन्तर्गत भी जनता का बहुत बड़ा भाग अपने सामूहिक कार्यों का स्वयं संचालन करता रहा। उन्होंने गिणालियों की स्थापना तथा उसका प्रबन्ध, सपाई व्यवस्था, छात्रजनिक निर्माण कार्य, जन-सुरक्षा, न्याय-प्रशासन आदि कार्यों का संचालन किया और उनके लिये स्वयं राजस्व एकत्रित कर उसे लोकतांत्रिक पद्धति से व्यय किया। इस प्रकार उनपुंक्त आधार पर लाजपतराय ने भारत में लोकतंत्र की स्थापना का समर्थन किया। भारत में प्रतिनिध्यात्मक शासन की स्थापना का पक्ष समर्थित करते हुये उन्होंने व्यक्त किया कि भारतीयों को, जिन्हें स्वशासन का सौंभकालिक अनुभव रहा है, शक्ति द्वारा संचालित व्यवस्था का अल्पतम मान लेना त्रुटिपूर्ण है। लोकतंत्र भारत के लिये कोई विदेशी पोषा नहीं है जिसके कार्य को समझने के लिये भारत को शताब्दियों तक लगे। भारत में लोकतंत्र भारत की मौलिक राजनीतिक मान्यताओं की निरन्तरता का बोधक

ही रहेगा ।²³

राजपतराय ने प्रवाहम विधान की लोकतन्त्र की परिभाषा 'जनता का', 'जनता के लिये और 'जनता द्वारा' शासन की स्थापना किया। शासन के सविधान के सम्बन्ध में उनकी कोई निश्चित धारणा नहीं थी। वे मानते थे कि लिंग, विवाह, रंग तथा प्रजाति के भेद रहित समानता व अधिकार को प्रदान करना ही लोकतन्त्र की कमीठी है। उनके अनुसार यूरोप तथा अमेरिका में भी अल्प लोकतन्त्र है। आधी जनसंख्या लिंग के आधार पर राजनीतिक शक्ति से वंचित रखी गयी है और शेष जनसमुदाय का वृद्ध भाग प्राथमिक स्तर के अभाव में राजनीतिक शक्ति का प्रयोग नहीं कर सकता। राजपतराय ऐसे लोकतन्त्र की भारत में स्थापना के इच्छुक नहीं थे जो कि जनता के किसी भी वर्ग को शासन की प्रक्रिया से वंचित रखने का पदग्रन्थ करता हो। वे राजनीतिक शक्ति को लिंगों का एकाधिकार नहीं मानते थे। उनके अनुसार समाज में नेतृत्व का प्रकार परिवर्तित ऐतिहासिक परिस्थितियों का प्रतिफल होता है। वे भारत में ऐसा नेतृत्व नहीं चाहते थे जो उदारवादियों के समान अदम्यवादिता एवं सूक्ष्म सूक्ष्म से निदेशित होने वाला हो और जिसके अन्तर्गत व्यक्तिगत सुरक्षा तथा व्यक्तिगत अन्याय का ही ध्यान रखा जाय। वे उदारवादियों के नेतृत्व का भी आलोचना के अधीन उनके नेतृत्व में अक्षमता, हठधर्मिता तथा अहंकार की भावना प्रथित थी। राजपतराय के अनुसार भारत को ऐसे समर्पित राजनीतिक एवं सामाजिक कार्यक्रमों के नेतृत्व की आवश्यकता थी जो साधारण व्यक्तियों की तरह रहकर अमजीबी बनें तथा सामान्य जन के विचारों, उनकी कठिनाइयों एवं उनकी चिन्ताओं के महभाग्य बनें। उनका नेतृत्व-सापेक्ष उनको लोकतान्त्रिक निष्ठा का प्रतीक था। वे ऐसा नेतृत्व चाहते थे जो "सत्ता द्वारा दण्डित किये जाने पर अपनी रक्षा में मध्यम पथ का सहारा देकर व्यवहार करने लगे। हमें ऐसा निर्भीक नेतृत्व चाहिये जो भारतवासियों में सम्पत्तिवाद, शक्तिशाली एवं विशिष्ट वर्ग की आलोचना उतनी ही निर्भीकता एवं कठोरता से कर सके जितनी कि हम विदेशी शोषकों की करते हैं। उन्हें इन लक्ष्य का साक्षात्कार एवं प्रचार करना है कि वे देश में सच्चा लोकतन्त्र स्थापित करने के लिये दृढ़-समर्थन हैं।"²⁴

राजपतराय ने शक्ति के विवेन्द्रियकरण का समर्थन किया। देश में व्याप्त अंधाधुंध एवं अनीतिकता के निवारण के लिये उन्होंने विवेन्द्रियकरण को उपयुक्त माना। उनके अनुसार शक्ति का केन्द्रियकरण दो धारवासी तत्त्वों के समान है। यह शक्ति के विवेन्द्रियकरण से प्रथित अष्ट एवं अनीतिक है। केन्द्रियकरण अहंकार, सङ्कुचित दृष्टिकोण, स्वाध्यायपूर्णता तथा असहाय स्थिति की जन्म देता है, जबकि विवेन्द्रियकरण नम्रता, सहिष्णुता, निरन्तर सतर्कता एवं त्याग का शिक्षण देता है। उनके अनुसार शक्ति के विस्तारण मात्र से समस्याओं का अन्त नहीं होता। वर्गों एवं जनसमुदायों द्वारा शासन के निर्माण एवं समान अधिकारों की मान्यता के परचाह भी अर्थमन्वर्गिय वृद्धि का विद्यमान रहे। ऐसी स्थिति में जनता की वास्तविक सरकार स्थापित होने में समय लगेगा। लोकतन्त्र की वास्तविकता तभी सम्भव है जबकि यूरोपीय लोकतन्त्र के भौतिकवादी दृष्टिकोण का त्याग किया जाय। इस तरह भारत को यूरोप के अनेक प्राथमिक संधियों से बचाया जा सकता है। वे ब्रिटेन व प्रतिनिध्यात्मक शासन के आदर्शों को भारत के लिये उपयुक्त नहीं मानते

ये। उनकी दृष्टि से सामाजिक लोकतन्त्र की स्थापना ही भारत की भावी विपत्तियों से बचा सकती थी। वे लोकतन्त्र तथा समाजवाद का समन्वय चाहते थे।²⁵

लाजपतराय ने भारत सरकार के धनुषस्थित मूल्यामित्र की आलोचना की। व ब्रिटिश सरकार की वित्तीय नीति की भर्त्सना कर रहे थे। ब्रिटेन की वित्तीय नीति ने भारत की जनता का शोषण कर इंग्लैंड के हितों का संरक्षण किया था और भारतीय जनता की सर्वैधानिक एवं राजनीतिक अधिकारों से वंचित रखा था। उन्हें प्रथम विश्व महायुद्ध के समय विश्व की लोकतन्त्र के लिये सुरक्षित रखने की धोषणा में विश्वास नहीं था। उनके अनुसार ब्रिटिश सरकार तथा भिन्न राष्ट्रों ने जिस जर्मन एकतन्त्र, नौकरशाही, सैन्यवाद तथा युद्धोन्माद का प्रतिरोध किया था, वे सारी दानवीय स्थितियाँ स्वयं ब्रिटेन ने भारत में बना रखी थीं। विश्व में लोकतन्त्र की रक्षा का दम्भ करने वाला ब्रिटेन स्वयं भारत में लोकतन्त्र का गला घोट रहा था। उनके अनुसार भारतीय जनता सरकारी नौकरियों तथा परिषदों में वृत्तिपय स्थान दिये जाने से सन्तुष्ट होने वाली नहीं थी। भारतीय जनता अपने अधिकारों की तथा स्वतन्त्रता की माँग कर रही थी। वे चाहते थे कि भविष्य के सर्वैधानिक मुद्दों का कार्य भारतीयों पर छोड़ने की आवश्यकता थी ताकि वे स्वयं निर्णय कर सकें कि उन्हें किस प्रकार की व्यवस्था स्थापित करनी है। लाजपतराय लोकसम्प्रभुता के अनन्य उपासक थे।²⁶

1917 में उत्तरदायी शासन की स्थापना की घोषणा के सन्दर्भ में लाजपतराय ने वृत्तिपय प्रशासनिक मुद्दों की योजना प्रस्तुत की। उन्होंने प्रशासनिक मुद्दों की तत्कालीन तीन प्रस्तावित योजनाओं—कापेस-लोग योजना (दिसम्बर 1915), गोखले योजना (फरवरी, 1915) तथा लार्ड इर्जलिग्टन योजना (जुलाई, 1917) से अधिक उन्नत एवं उत्तरदायी शासन की स्थापना की पूर्व-आवश्यकता के रूप में अपनी योजना प्रस्तुत की। भारत सरकार के गठन के सम्बन्ध में लाजपतराय ने यह सुझाव दिया कि भारत सचिव के निषेधाधिकार का अन्त कर दिया जाय, दामनराय की परिषद् के सरकारी सदस्यों का पद समाप्त कर दिया जाय, गैर-सरकारी भारतीय सदस्यों का बहुमत व्यवस्थापिका में स्थापित किया जाय ताकि भारतीय विधायकों की वित्तीय स्वायत्तता प्राप्त हो सके तथा ब्रिटिश सरकार के भय के निवारण के लिये शासन का केवल यह सुविधा दी जाय कि साम्राज्यिक कार्यों के लिये इंग्लैंड की समस्त भारत द्वारा देय वित्तीय धनराशि निर्धारित कर दे और उसमें कटौती का अधिकार भारतीय व्यवस्थापिका के पेशाधिकार से बाहर रखा जाय। उन्होंने ब्रिटिश साम्राज्य के रक्षार्थ किये जाने वाले भारत के सैनिक व्यय में कटौती का सुझाव देते हुए, देश में प्रशिक्षित भारतीयों के राष्ट्रीय सैन्य दल की स्थापना, ब्रिटिश सिपाहियों की सख्या में कटौती, भारतीय नौ सेना के विकास तथा देश की सुरक्षा के लिए भारतीयों को सेना में नियुक्त किये जाने के अवसरों की वृद्धि पर भी बल दिया। उन्होंने ब्रिटिश साम्राज्यिक सेना के अर्थ पर भारतीय व्यय को इंग्लैंड की समस्त द्वारा निर्धारित किये जाने के साथ-साथ उस व्यय का बहुत ब्रिटिश भारतीय प्रान्तों द्वारा किये जाने का सुझाव भी दिया ताकि देशी रियासतों पर भी धानुपातिक प्रभाव बढ़ाया जा सके। लाजपतराय का यह सुझाव कि ब्रिटिश भारतीय प्रान्तों में भारतीयों की राज्यपाल के पद पर नियुक्त किया जाय, अत्यन्त महत्वपूर्ण था। उनका यह तर्क था कि जब देशी

रियासतों का प्रशासन भारतीयों द्वारा चलाया जा सकता है, तब ब्रिटिशप्रान्तों का प्रशासन भारतीय बंधो नहीं चला सकते ? वे ब्रिटिश भारतीय प्रान्तो मे कार्यकारिणी परिषद् का समय प्रांतीय विधायी परिषद् के सपनालीन रचना चाहते थे। भारतीय प्रशासनिक सेवाओं के सम्बन्ध मे भी उन्होने अनेक महत्वपूर्ण एवं मौलिक सुझाव दिये। उन्होने नौकरशाही के तरीको को सुधारने पर बल दिया। लाजपतराय का यह सुझाव कम महत्वपूर्ण नहीं था कि सरकारी सेवाओ मे नियुक्ति प्रतियोगी परिक्षाओ के आधार पर की जाये। ऐसे विभागों जैसे वित्त, अभियांत्रिकी, चिकित्सा, शिक्षा विभाग आदि, जिसमे विशेषज्ञों की आवश्यकता होती है, के लिए लाजपतराय ने केवल अत्यावधि के लिये नियुक्ति का सुझाव दिया ताकि नये अ्युजित तथा उदोद्यमान प्रतिभागो की सेवाओं प्राप्त हो सकें। उन्होंने विभागाध्यक्षों की नियुक्ति दरिद्रता के आधार पर न की जाकर योग्यता के आधार पर किये जाने का सुझाव दिया। इनका अ्ययन स्थायी सेवाओ में से न किये जाने का सुझाव भी उन्होंने दिया। उनका यह भी विचार था कि प्रशासनिक सेवा के अधिकारियों को तकनीकी विभागों मे नियुक्त न किया जाय। प्रशासन में अष्टाचार के निवारण के लिये लाजपतराय का यह सुझाव था कि भारतीयों को उनके निर्वाचित प्रतिनिधियों के माध्यम से स्वशासन का अवसर दिया जाय ताकि अष्ट अधिकारियों के बायों का अण्डाफोड़ किया जा सके। उनके अनुसार परिवहन, सेना-रसद, चिकित्सा, रेल्वे तथा सार्वजनिक निर्माण विभाग अष्टाचार के बेन्द्र थे। अष्ट अ्येज अधिकारियों को दण्डित करने में भारत की अ्येज सरकार अपनी प्रतिष्ठा की अ्यमानना समझती थी। लाजपतराय ने, इस प्रकार, विदेशी प्रशासन मे अ्यन्त अष्टाचार का अन्त करने का आग्रह किया।⁸⁷

आपने प्रशासनिक सुधारों की अपनी योजना के अन्तर्गत यह सुझाव भी दिया कि भारत मे स्वशासन की स्थापना ऊपर के स्तर से लागू की जाय। उन्होंने पञ्चायती राज की स्थापना का इस कारण विरोध किया कि ब्रिटिश सरकार की कुटिल नीति के कारण इन स्थानीय स्वाशासित संस्थाओ को इतना कुचल दिया था कि उनकी पुनः स्थापना सम्भव न थी। उनको फिरसे स्थापित करने का अ्यर्थ था पार्षदिक एव स्थानीय-करण। उनके अनुसार जीवन की बदली हुई स्थितियों, आवागमन की स्वरिक्ता, बाह्य-जीवन पर निर्भरता आदि कुछ ऐसे कारण थे जिनसे ग्रामसमितियों को अपनी प्राचीन स्थितियों मे पुनर्जीवित करना अ्यसम्भव था। वे केवल ऐसी ग्राम-समितियों की स्थापना के पक्ष में थे जो गांवों में सफाई की अ्यवस्था कर सकें तथा गावों का बाह्य सम्पर्क की दृष्टि से प्रतिनिधित्व कर सकें। लाजपतराय के पञ्चायतराज सम्बन्धी विचार विदेशी शासन के अन्दर्भ मे अ्यवट किये गये थे। उन्होंने अ्यतिनिषेध का भी सुझाव दिया ताकि जनता की नैतिक एव आर्थिक स्थिति पर इसका अ्यचित प्रभाव पड सके। वे सरकार द्वारा नशीले द्रव्यों से उत्पन्न राजस्व को अ्यन-हितकारी नहीं मानते थे। उन्होंने कृषिभूमि-कर में कटौती करने का भी सुझाव दिया। उनका सुझाव था कि जमीन जोतने वाले सेतोहर मजदूरों एवं किसानों को उनके अ्यय का अ्यचित पारिश्रमिक मिले। भूमिहीन अ्यमिकों की स्थिति को सुधारने का भी उनका आग्रह रहा। वे जमींदारी-अ्यवस्था के अ्यलोचक थे।⁸⁸

लाजपतराय ने भारत में स्वशासन की स्थापना के लिये हित्साभक कार्यक्रम को

अनुपयुक्त न मानकर असंभव प्रवण्य माना। एक समय स्वयं लाजपतराय भारतीय क्रांतिकारियों के भाराध्य एवं अत्यन्त विश्वसनीय सहयोगी रहे थे। मानवेन्द्रनाथ राय, पत्राव की सरलादेवी, रासबिहारी बोस, भगिनी निवेदिता तथा श्यामजीकृष्ण के निकट सम्पर्क में प्राये। अमेरिका तथा जापान-प्रवास में लाजपतराय का प्रवासी भारतीयों द्वारा भारत में सशस्त्र आन्दोलन से स्वतन्त्रता प्राप्त करने के प्रयासों का विवरण प्राप्त होता है। यद्यपि लाजपतराय पूर्णतया हिंसक आन्दोलन में विश्वास नहीं करने थे, फिर भी भारतीय क्रांतिकारियों का उनसे निकट का सम्पर्क यह सिद्ध करता है कि उनकी क्रांतिकारी आन्दोलनकारियों के प्रति पूर्ण सहानुभूति थी। साइमन आयोग के विरोध में उनपर किये गये घातक लाठी चार्ज का बदला चन्द्र शेखर भाजद के नेतृत्व में ही लिया गया। गहीदे आत्रम मगतसिंह ने लाजपतराय को मृत्यु का बदला उस अप्रेज* मुनिष्ठ अधिकारी की हत्या करके लिया जिसने लाजपतराय पर वार किया था। उपर्युक्त तथ्यों में उनका भारतीय क्रांतिकारी-आन्दोलन से परोक्ष सम्बन्ध प्रवण्य स्थापित होता है।²⁹ फिर भी लाजपतराय ने यह अनुभव किया कि भारत के जनसमुदाय की राजनीतिक शिक्षिलता, उनका अहिंसा के प्रति लगाव, उनकी आग्नेय अस्त्रों की अविमलता की विवशता तथा आर्थिक लाभ के लिये सरकारी पदों को प्राप्त करने की लोलुपता आदि ऐसे कारण थे जिनसे भारतीयों ने क्रांतिकारियों का समर्थन नहीं किया और क्रांति की सफलता घूमिन होती चली गयी। लाजपतराय ने यह भी अनुभव किया कि भारतीयों में देशभक्ति की भावना का अभाव होने के कारण ब्रिटिश शासन की ओर से द्रुतचरी करने वाले भारतीयों ने क्रांतिकारियों की गतिविधियों की पूर्ण-मूचना देकर इन आन्दोलन को धक्का पट्टाया। इतना ही नहीं, उनके अनुसार कतिपय परोक्ष क्रांतिकारियों ने यूरोप में जर्मनी आदि से बहुत बड़ी मात्रा में धन भारत में सशस्त्र क्रांति कराने के नाम पर एकत्रित कर उनका व्यक्तिगत ऐगो-धाराभ के लिये दुरूपयोग किया। ऐसे ध्रुववेगो क्रांतिकारियों ने विदेशों में जहाँ भारत की प्रतिष्ठा को धक्का पट्टाया, वही देश के प्रति उन्होंने गद्दारी का भी प्रदर्शन किया।³⁰

इन अनेकानेक कारणों से लाजपतराय शर्तः शर्तः गांधीजी के अहिंसक आन्दोलन की ओर आवृष्ट हुये। उन्होंने भारत की स्वतन्त्रता के लिए गांधीजी के अहिंसक अमहयोग आन्दोलन का समर्थन भी किया।³¹

लाजपतराय ने गांधीजी के सत्याग्रह आन्दोलन को समर्थन दिया और असहयोग आन्दोलन में सम्मिलित होने पर उन्हें कारावास का भी अनेक बार दंड मिला। इनके पर भी लाजपतराय गांधीजी के सत्याग्रह एवं अहिंसा के विचारों से पूर्णतया सहमत नहीं हुये। लाजपतराय एक योद्धा थे, न कि सत्याग्रही।³² उन्होंने गांधीजी का माथ दिया किन्तु एक बरिष्ठ राजनेता के नाते उन्होंने गांधीजी को समय-असमय पर ऋणियों का बोध भी कराया और उनका आह्वय के साथ विरोध भी किया। लाजपतराय तथा लोकमान्य तिलक, ये दो ही ऐसे भारतीय दिग्गज थे जिन्होंने गांधीजी के राजनीतिक कार्यक्रमों को उचित सीमा में बने रहने को बाध्य किया। तिलक की मृत्यु के बाद केवल लाजपतराय ने ही गांधीजी के समस्त अर्थों निर्माक शैली का परिषय देकर गांधीजी का मार्गदर्शन किया और साथ ही साथ स्वयं गांधीजी के कार्यक्रम को समय-असमय अवन प्रदान किया।

लाजपतराय राजनीति में अहिंसा को एक नीति के रूप में स्वीकार करते थे,

सिद्धान्त के रूप में नहीं।³³ लाजपतराय ने गांधीजी के निष्क्रिय प्रतिरोध को भी सह्य स्वीकार किया यद्यपि उनके निष्क्रिय प्रतिरोध सम्बन्धी स्वयं के मौलिक विचार गांधीजी से भिन्नता रखते थे। गांधीजी तथा लाजपतराय के विचारों में उस समय मतभेद उत्पन्न हो गया, जब गांधीजी ने असहयोग आन्दोलन अचानक समाप्त करने की घोषणा की। गांधीजी के नाम लाजपतराय ने जेल से 70 पृष्ठों के एक पत्र में अपना विरोध व्यक्त करते हुए लिखा कि "राजनीति में भावुकता अथवा अतिभाटकीयता का कोई स्थान नहीं होता। हम सन्धे समय से ऐसे प्रयोग की योजना बना रहे हैं जो मामूली स्वभाव में प्रामाण्यपूर्ण परिवर्तन किये बिना सफल नहीं हो सकते। राजनीति राष्ट्रीय जीवन के तथ्यों से सम्बन्धित होती है और इसकी प्रगति उन्हीं के आधार पर सम्भव हुआ करती है। अन्धक की नोक पर आरोपित विदेशी शासन के अन्तर्गत राजनीतिक स्वतन्त्रता का आन्दोलन नहीं किया जा सकता। इसके प्रयत्न अमफल ही होते हैं और उनकी परिणति अभावही होती है।"³⁴

इसी प्रकार लाजपतराय ने असहयोग आन्दोलन में अस्विकृत का समावेश भी अनुचित माना। उनकी दृष्टि से असहयोग आन्दोलन कार्यक्रम में धर्म का समावेश उचित नहीं ठहराया जा सकता था। उन्होंने व्यक्त किया कि वे अहिंसा को सिद्धान्त रूप में स्वीकार नहीं करते। केवल परिस्थितिजन्य नीति के रूप में ही अहिंसा को स्वीकार किया जा सकता था। विदेशी शासकों के प्रति असहयोग परतन्त्र जनता का एकमात्र आधार है, किन्तु असहयोग का कठोर कार्यक्रम भारत जैसे बृहद् राष्ट्र के लिए जिसमें इतनी विभिन्नताएँ हों, सफल नहीं हो सकता। हमें असहयोग अथवा असहयोग से बढ़ने के स्थान पर धैर्य करना चाहिये जो श्रेष्ठ, व्यावहारिक एवं परिस्थितियों के अनुकूल हो। लाजपतराय का अहिंसा आन्दोलन के प्रति अनासक्त दृष्टिकोण जीवन-पर्यन्त बना रहा।³⁵

राजनीति में यथार्थवाद के उपासक लाजपतराय ने अपनी मृत्यु के एक महीने पहले यह व्यक्त किया कि 'भारत की पूर्ण स्वतन्त्रता की मांग करनी चाहिए।' उन्हें भारत की स्वतन्त्रता का मार्ग सन्धा दिखाई दिया। उन्होंने व्यक्त किया कि 'यद्यपि अधिशासी राज्य की स्थापना से भारत में तुरन्त स्वतन्त्रता की स्थापना तो नहीं होगी किन्तु इससे भारत को ब्रिटिश राष्ट्रकुल में रहने अथवा उसे त्यागने का अधिकार प्राप्त होगा। राष्ट्रकुल के सदस्यों के समर्थन द्वारा भारत के साथ प्रजातीय भेदभाव भी टाला जा सकता था। यदि इसके विपरीत भारत के साथ प्रजातीय कारणों से भेदभाव किया भी जाय तो भारत राष्ट्रकुल छोड़ सकता था।' लाजपतराय के उपर्युक्त विचार सत्य थे। स्वतन्त्र भारत की स्थापना के समय राष्ट्रकुल की सदस्यता स्वीकार करते समय उपर्युक्त तर्क भारतीय नेताओं द्वारा पुनः विचार-विमर्श के दौरान काम में लाये गये। लाजपतराय ने पूर्ण स्वाधीनता की मांग को 1928 में प्रस्तुत न करने के अनेक विवेकयुक्त कारण व्यक्त किये। उनके अनुसार कांग्रेस द्वारा तत्काल लक्ष्य के रूप में स्वाधीनता की अपरिपक्व मांग भारत की देशी रियासतों को सन्देहास्पद एवं प्रतिशामी बना सकती थी। भारतीय नेतृत्व के समस्त तत्काल लक्ष्य यह होना चाहिये था कि वे पहले भारतीय रियासतों को अपनी ओर जीतने की कोशिश करें क्योंकि ब्रिटिश सरकार तथा भारतीय देशी रियासतों का मिश्रण भारत की राजनीतिक प्रगति एवं स्वतन्त्रता के लिये घातक सिद्ध हो सकता था। उनकी यह भी मान्यता थी कि भारत की पूर्ण राजनीतिक स्वतन्त्रता की मांग जनता की रचनात्मक

राजनीतिक एवं सामाजिक कार्यों से विमुक्त करती है। यह देश में राष्ट्र-निर्माण के विचारों के लिये बाधक सिद्ध हो सकती है। अतः देश की सामाजिक, राजनीतिक एवं धार्मिक स्थितियों को देखते हुए सायबतराय ने पूर्ण स्वाधीनता की मांग के बिना कार्यक्रम को प्रारम्भ करने का समर्थन नहीं किया। उनकी यह मान्यता रही है कि केवल नारेबाजी एवं प्रस्तावों से परिचित करने मात्र से पूर्ण स्वाधीनता की स्थापना नहीं हो सकती। इसके लिए एक दीर्घकालीन संघर्ष की आवश्यकता थी। वे अहिंसा के समर्थकों से अधिक प्रागन्धित नहीं थे जब तक कि वे कोई और अधिक प्रभावशाली कदम नहीं उठाते।¹⁵

सायबतराय ने भावी शासन की संरचना पर समन नष्ट न करने का विचार भी प्रस्तुत किया। उनके अनुसार अधिष्ण के भारतीय सविधान के संघान्तरक प्रवृत्ति एकात्मक होने के सम्बन्ध में कोई विवाद उत्पन्न करने की आवश्यकता नहीं थी। उन्हें साम्प्रदायिक मुक्तमानों की यह बात स्वीकार नहीं थी कि प्रान्तों की प्रवर्धित शक्तियों से कुछ स्वायत्तता दे दी जाय। आगाखान तथा मोहम्मद अली जिनके विचारों के विरुद्ध सायबतराय ने यह व्यक्त किया कि 'ऐसे समूह जो किसी राज्य में अल्पसंख्यक हैं, सघान्तरक शासन के अन्तर्गत अपने राज्य से भी अधिक उदासी कायं कर सकते थे यदि उन्हें केन्द्रीय शासन में पूर्ण प्रतिनिधित्व देने के लिये एकीकृत होने की सुविधा दी जाती।' उनके अनुसार विश्व के किसी सघान्तरक सविधान में, चाहे वह केन्द्रीयकरण प्रवृत्ति विकेंद्रीकरण पर आधारित हो, ऐसे प्रयोग कभी नहीं किये गये, फिर भी उनकी यह राय थी कि ऐसा प्रयोज्य भारत के लिये विचारणीय था। उनके अनुसार विश्व में भारत ही ऐसा देश था जहाँ बहुसंख्यक प्रवृत्ति अल्पसंख्यक का निर्माण धार्मिक आधार पर किया जाता था। यह कुटिल परम्परा अनेकों भारत में ही प्रचलित थी।¹⁶

सायबतराय ने भारत की समस्याओं को केवल राष्ट्रीय दृष्टिकोण से ही नहीं, बल्कि अन्तर्राष्ट्रीय परिदृश्य में भी देखा। उन्होंने भारत के राष्ट्रवादियों से अन्तर्राष्ट्रीय दृष्टिकोण से सोचने-दिखाने का आग्रह किया। उनके अनुसार 'भारत को देश विश्व से घृण्य रखने के लिए अनेकों शासन चाहे विजना भी प्रयास क्यों न करने, यह सम्भव ही है। यदि भारत की सजलें ऐसा करती हैं तो वे अन्तरीक देशों को ही मजबूत करेगी और देश उनके बोझ से दबा हो रहेगा।'¹⁷ उन्हें 1918 के बाद का विश्व अन्तर्राष्ट्रीयवाद की ओर प्रवृत्त होना हुआ दिखाई दिया जिसमें अनेकों राष्ट्रवाद विरोधित हो रहा था। उन्होंने प्रथम विश्व महायुद्ध की प्रवृत्तियों एवं राष्ट्रों, प्रान्तों एवं प्रजातियों के सामाजिक सम्मिश्रण द्वारा पारस्परिक विनाश का अन्तर्दृष्ट उदाहरण बताया। प्रथम महायुद्ध ने रूस में क्रांति की जन्म दिया तथा बोल्शेविकवाद ने अन्तर्राष्ट्रीयवाद का नया उदाहरण प्रस्तुत किया। इनके अनुसार बोल्शेविकवाद का यह विचार भारत की अन्तर्गत स्थितियों में परिदृष्टन करके ही रोना जा सकता था। भारत की अन्तर्राष्ट्रीय नृणा का दिग्दर्शन करते हुए सायबतराय ने यह व्यक्त किया कि भारत पूर्व एवं सुदूर-पूर्व के निरपेक्ष होने के कारण विश्व व्यापार का मध्यगृह है। इसके द्वारा यूरोपीय प्रान्तों तथा अनेकों प्रजातियों में अन्तुत्तन बना हुआ है। यदि अन्तः एवं अन्तः प्रजातियों में कोई संघर्ष हुआ तो भारतीय जनता की इनमें निर्माणक भूमिका होगी। क्रांति के कारणों में भारत की भूमिका सम्भव-कारण सिद्ध होगी।¹⁸ सायबतराय ने भारत में स्वतन्त्र एवं नोकराधिक व्यवस्था की

स्थापना को भू-राजनीति के विवेचन पर आधारित करते हुये व्यक्त किया कि 'भारत के उत्तर-पूर्व में गणवादी चीन, उत्तर-दक्षिण में सर्वधार्मिक फारस तथा निकट उत्तर में बोस्नेविक रुस के होते हुये भारत को निरकुशता से शासित करना असंभव मूर्खतापूर्ण होगा। विश्व शांति, अन्तर्राष्ट्रीय समन्वय एवं सदुद्दिष्टा, ब्रिटिश राष्ट्रकुल का सुनाम एवं ब्रिटिश साम्राज्य की सुरक्षा भारत में लोकतन्त्र की प्रस्तावना एवं उसके विकास की मांग करती है'⁴⁰ और भारत में लोकतन्त्र की स्थापना का अर्थ या भारत की स्वतन्त्रता।

उन्होंने राष्ट्र-संघ की स्थापना को केवल एक कूटनीतिक तमाशा मानते हुये भी उसे सफल बनाने का आह्वान किया। वे चाहते थे कि भारत राष्ट्र संघ के सदस्य के रूप में उपयोगी भूमिका निभाये। वे चाहते थे कि भारत की स्वाधीनता के लिये विश्व-जनमत तैयार किया जाय। उन्हें भारत की स्वतन्त्रता के लिये अन्य राष्ट्रों का हस्तक्षेप स्वीकार नहीं था। विदेशी राजनीतिज्ञ अथवा सैनिक सहायता उन्हें पसन्द नहीं थी।⁴¹ वे भारत के लिये अन्य राष्ट्रों का नैतिक समर्थन मात्र चाहते थे। लाजपतराय ने विदेशों में भारत के समर्थन में प्रचार करने के लिए पाँच सूत्री कार्यक्रम प्रस्तुत किया। उनके अनुसार (1) सूचना ब्यूरो, (2) प्रचार ब्यूरो, (3) विचारों, (4) समाचार ऐजेंसियाँ तथा (5) प्रोपेसरो का विनियमन करके भारत के सम्बन्ध में विदेशों में फैली भ्रान्ति को दूर किया जा सकता था। लाजपतराय ने विदेशों में भारत की स्वाधीनता के समर्थन में स्वस्थ प्रचार की आवश्यकता पर इस कारण भी अधिक बल दिया कि अमेरिका, जर्मनी तथा जापान में कार्यरत भारतीय क्रांतिकारियों ने भारत के भविष्य के सम्बन्ध में अनेक सदेह एवं भ्रम उत्पन्न कर रखे थे। विदेशों में प्रचार किया जा रहा था कि भारतीय जनता जर्मनी के सहयोग से भारत की सशक्त मुक्ति का प्रयास कर रही थी। लाजपतराय क्रांतिकारियों के ऐसे भ्रामक प्रचार का शमन करना चाहते थे।⁴²

लाजपतराय ने एक भविष्यदृष्टा की भाँति व्यक्त किया कि ब्रिटिश साम्राज्य अपनी साम्राज्यवादी नीतियों के सहारे अधिक समय तक नहीं बना रह सकता। उनका यह आग्रह था कि पहले भारत को ब्रिटिश राष्ट्रकुल में राजनीतिक समानता का स्तर प्रदान किया जाय। तत्पश्चात् भारत विश्व राष्ट्रों में इसे स्वतः प्राप्त कर लेगा। वे ब्रिटेन के साथ भारत के सम्बन्धों में उन राजनेताओं एवं राजनीतिकों को, विचारकों तथा कार्यकर्ताओं को सहयोग देना चाहते थे जो मानते थे कि यदि ब्रिटिश साम्राज्य को ब्रिटिश राष्ट्रकुल में परिवर्तित नहीं किया गया तो ब्रिटिश साम्राज्य उसी तरह नष्ट हो जायेगा जिस प्रकार अन्य साम्राज्य।⁴³

लाजपतराय ने स्पष्ट शब्दों में व्यक्त किया कि 'लोकतन्त्र के लिए विश्व तब तक सुरक्षित नहीं हो सकता, जब तक भारत पराधीन है। विश्व शांति भी भारत की स्वतन्त्रता के बिना पूर्णतया स्थापित नहीं हो सकती।' उनके अनुसार 'समस्त विश्व एक परिवार के रूप में परिवर्तित हो रहा है। जो कोई इस प्रक्रिया अथवा योजना का मार्ग अवरुद्ध करना चाहेगा, वह न केवल अपने देश के प्रति, अपितु समस्त मानवता के लिए विश्वासघाती होगा।'⁴⁴

लाजपतराय ने समस्त विश्व की एकता का आभास प्राप्त करते हुये व्यक्त किया कि 'मूलभूत मानवीय प्रकृति सर्वत्र समान है। सामाजिक, भाषायी एवं जलवायु सम्बन्धी

घन्तों को छोड़कर शेष मानवता की प्रजातीय घन्तों के कारण पृथक्त्व की संज्ञा देना प्रतिगंजना-युक्त है। मायावी एवं जलवायु सम्बन्धी घन्तर तो रहेंगे किन्तु सामाजिक, राजनीतिक एवं धार्मिक घन्तों का तोष ही जायेगा। उनके अनुसार विश्व में एकता का यह धर्म नहीं है कि सभी राष्ट्र एकरूपता में आबद्ध हों। विश्व की विभिन्नता एवं अनेकता मोहक है। यही अनेकता एकता को जन्म देगी। विभेदों को दूर कर सदा तत्त्वों को पुष्ट किया जाना वांछनीय है।⁴⁵ इन मदर्श में एशिया के अस्त्युदय की आकांक्षा से प्रसिद्ध होकर उन्होंने एक भविष्यदृष्टा की तरह यह व्यक्त किया कि 'भव समय आ गया है जबकि भारत, ईरानी, हिन्दू, चीनी तथा जापानी मिलकर उन तत्त्वों पर विचार-विमर्श करें जो उनमें निकटता उत्पन्न करते हैं। एशिया की एकता यूरोप तथा यूरोपीय चिन्तन की सशक्ति करेगी और एशिया के प्रति भवभीत होकर तथा एशिया के एकता मूल में अन्धन पर विश्व-एकता स्थापित होगी। अमेरिका चूंकि यूरोप का शिष्य है और अशोक एशिया का शिष्य, दोनों ही विश्व में समन्वय, एकता एवं आत्मसात्करण की प्रक्रिया में सहायता देंगे। विश्व युद्ध (अथवा युद्धों) द्वारा विश्व एकता का उदय होगा।'⁴⁶

इस प्रकार साजपतराय राष्ट्रवादी विचारक होकर भी विश्व-एकता की राष्ट्रीय जागरण का उत्तम स्वरूप मानते रहे।

सामाजिक दिचार

साजपतराय के सामाजिक विचारों पर उनके प्रारम्भिक सम्पर्कों का विशेष प्रभाव रहा। उनकी सामाजिक गतिविधियों का प्रारम्भ धर्मसमाज के प्रभाव में हुआ था। धर्मसमाज ने उनके राष्ट्रीय एवं राजनीतिक विचारों को भी प्रभावित किया था। हिन्दु धर्म ने साजपतराय-रचित धर्मसमाज की प्रस्तावना में लिखा था कि धर्मसमाज ने हिन्दू धर्म की रुढ़िवादिता को परिष्कृत कर जीवन के सामान्यीकरण एवं भारतीय बौद्धिक चिन्तन के परिवर्द्धन का सुधारवादी तथा पुनर्जागरणवादी कार्य सम्पादित किया। धर्मसमाज ने सामाजिक दुराचारों के विरुद्ध विद्रोह किया।⁴⁷ हिन्दुधर्म के सामाजिक नवनिर्माण-कार्य में धर्मसमाज की भूमिका ने साजपतराय को भी प्रभावित किया। वे सामाजिक सुधारों के कार्य में जुट गये। धर्मसमाज ने शिशु प्रचार से जाति-व्यवस्था का विरोध, बालविवाह को अन्तना, विधवाओं की दयनीय स्थिति का प्रतिकार तथा दलितवर्गों एवं पशुओं के उद्धार का महान् कार्यक्रम चलाया, उससे साजपतराय प्रसूते न रहे। उन्होंने धर्मसमाज ने प्रभावित होकर अपने सामाजिक विचारों को तदनु रूप बनाया और स्वयं धर्मसमाज को नवीन दिशा बोध दिया। उनमें नेतृत्व में धर्मसमाज की आन्दोलन से संयुक्त कर दिया गया। उनके अनुसार समाज-सुधार का कार्य राष्ट्रीय सृष्टि की बुजुर्ग था।⁴⁸

दयानन्द सरस्वती से पित्र साजपतराय विचारों में सुधारवादी दृष्टि से समान मध्य को प्राप्त करना चाहते थे। उनके अनुसार बालविवाह, स्त्रियों की शिक्षा, दलित जातियों के उद्धार, विदेश यात्रा, उपशान्ति व्यवस्था आदि विवादास्पद विषयों पर भी सुधारवादियों एवं पुनर्जागरणवादियों के रवैयें में कोई मौनिक घन्तर नहीं था। वेकन विधवा-विवाह को लेकर कुछ मनोमानिन्य व्यवस्था था, अन्वयदा दोनों ही दल समान राष्ट्रीय कार्यक्रम की पेश कर चल रहे थे। साजपतराय के मतानुसार राक्षस-मनसि सुधारवादियों

का 'विवेक क' माघार' पर मुघारो का मादिर्माक तथा पायं समाज एव तिलक के समर्थक मुघारवादियो का 'राष्ट्रीय मुघारो का कार्यक्रम' दोनो ही उपयोगी थे। समाजमुघार का कार्यक्रम विवेक एव राष्ट्रीयता पर ही माघारित होना चाहिये था। 'मुघार' एव 'पुनर्जागरण' दोनो के मौलिक अन्तरो को स्पष्ट करते हुये लाजपतराय ने अत्यन्त त्रिया कि जहा मुघारवादी विवेक एव यूरोपीय समाज से प्रेरणा प्राप्त कर रहे थे, वहां पुनर्जागरणवादिओ के प्रेरणा स्रोत उनके शास्त्र तथा उनकी भूतकालिक ऐतिहासिक धरोहर, जनता को माघ्यतयें तथा वे प्राचीन सस्थायें थीं, जबकि भारत राष्ट्र अपने उत्कर्ष के सर्वोच्च शिखर पर था। दोनो ही मनो से प्रभावित होकर लाजपतराय ने मुघार एव पुनर्जागरणवाद मे समन्वय स्थापित किया।⁴⁹ वे न तो प्राच्य प्रभावों के विरुद्ध थे और न पाश्चात्य प्रभाव के विरोधी ही थे। लाजपतराय के अनुसार प्राचीन हिन्दुओं को किसी भी दृष्टिकोण से विश्व को श्रेय जनता से हीन नहीं माना जा सकता था। फिर भी वे भारत के समस्त अतीत का पुनर्जागरण धम्मन्व मानते थे। इसी प्रकार उन्हें पश्चिम का अधानुकरण स्वीकार नहीं था। रानाडे-समर्थक मुघारवादियों को लाजपतराय ने चुनौती देते हुये यह पूछा कि 'मुघारवादी किस प्रकार का मुघार चाहते हैं? क्या वे हमे अनेजो मधवा फार्मिसियो क' समान मुघारना चाहते हैं? क्या वे हमे ईसाई समाज के विवाह-विच्छेद नियम मधवा मांग तथा अमेरिका मे प्रचलित अस्थायो विवाह पद्धति स्वीकार करना चाहते हैं? क्या वे हमारी स्त्रियों मे वे पुण्योचित सम्बन्ध स्थापित कराना चाहते हैं जो प्रकृति के विपरीत है? क्या हमारा समाज ऐसी यूरोपीय बुराइयो को ग्रहण करेगा?'⁵⁰ इस प्रकार लाजपतराय ने सामाजिक मुघारो के अपने 'स्वदेशी' कार्यक्रम को भूत' रूप देते हुये पश्चिम के अधानुकरण ही प्रवृत्ति वाले भारतीय मुघारवादियों को घाटे हाथो लिथा।

लाजपतराय ने यह व्यक्त किया कि भारतीयों मे सामाजिक उत्तरदायित्व की भावना एव जागृति के साधार की आवश्यकता है। वे राज्य के कल्याणकारी कार्यों मे व्यक्ति के सामाजिक दायित्व को प्राथमिक तत्व के रूप मे मानते थे। राज्य द्वारा व्यक्ति के सर्वतो-मुर्दा विनाश का प्रयास सभी मर्मभ्रव हो सकता था जबकि व्यक्ति स्वय इसके प्रति जागरूक हो। वे पश्चिमी देशो की लोक-हितकारी व्यवस्थापन प्रणाली के प्रशंसक थे। शिशुओ के लिए शीष्टिक माहार, निर्धन व्यक्तियों के लिए उचित आवास, जन स्वास्थ्य एव उपचारारक सुविधायें, शोषण से बालको की सुरक्षा, स्त्री-उद्धार, उन्नत विवाह नियम, वृद्ध एव अर्धाहिनो के लिए सुविधायें एव समुचित वेतन आदि के प्रयोजन के लिये शासकीय प्रयासो के वे पक्षधर हैं थे। यद्यपि उनके समय मे शासन का कार्यक्षेत्र इतना व्यापक नहीं था, फिर भी उन्होंने भारत मे लोक-कल्याणकारी राज्य की स्थापना के विचार उपर्युक्त माघारो पर व्यक्त किये।⁵¹

पश्चिम के देशो मे सामाजिक मुघारो को जिस प्रकार का राजनीतिक समर्थन प्राप्त हो रहा था वंसा भारत मे सम्भव न था। लाजपतराय ने इसके लिए ब्रिटिश शासन तथा जनता मे व्याप्त उदासीनता को दोषी ठहराया। उनके अनुसार भारत मे शासक तथा शासित दोनो ही मोक्षता का परिचय दे रहे थे। शासकजन नीति एव किल का सहारा लेकर अपनी धम्मन्वता प्रकट कर रहा था तो शासित जनता उनके धरेसू मामलों में शासकीय हस्तक्षेप के भय से अस्त-व्यस्त थी। उन्हें इस बात का क्षोभ था कि भारत मे मुघार-

वादियों को न केवल अज्ञान एवं ईर्ष्या का ही सामना करना पड़ रहा था, अपितु राज्य द्वारा उन्हें समुचित समर्थन भी नहीं मिल पा रहा था जिसकी सुधारवादियों की आवश्यकता थी। राज्य के समर्थन के बिना पुराने सामाजिक ढाँचे को नहीं बदला जा सकता था। उनके अनुसार धर्म तथा सामाजिक जीवन के सम्मिश्रण ने भारत में राजनीतिक एवं समाज सुधार के मध्य गहरा अन्तर उत्पन्न कर दिया था। इसके कारण सामाजिक सुधार की गति धीमी होना स्वाभाविक था।

साक्षरता के अनुसार धर्म का अवमूल्यन नहीं किया जा सकता था। सामाजिक सुधारों पर धर्म का प्रभाव अपरिहार्य था। विरोधाभास प्रतीत होते हुए भी यह कथन प्रतिज्योत्स्नपूर्ण नहीं था कि 'भारत में धर्म की सत्ता के कारण ही सामाजिक सुधार सम्भव हुए।' इस दृष्टि से साक्षरता के विचार स्वामी विवेकानन्द के सदा सगते हैं। वे ब्रह्म-समाज, धर्मसमाज, सनातन धर्म तथा नर सैयद प्रहमद खा द्वारा चलाये गये सनातनसुधार वादियों को धर्म पर आधारित मानने से। धर्म-प्रधान भारत में धर्म का साराग लिये बिना कोई भी महत्त्वपूर्ण सामाजिक सुधार क्रियान्वित नहीं किया जा सकता था। उनके अनुसार धर्म के साथ-साथ बुद्धिवाद, विवेक तथा विज्ञान को भी सामाजिक अंधविश्वास एवं द्वेष के निवारणार्थ प्रयुक्त किया गया था।⁵² बुद्धिवादियों को समाप्त करने में धर्म तथा विज्ञान का सम्मिश्रण साक्षरता के अनुसृत दृष्टि का परिचायक है।

साक्षरता ने प्रछुतों की समस्या के निवारण के लिए अनेक उपयोगी विचारों एवं कार्यों सहित अपना समस्त जीवन समर्पित कर दिया। वे प्रछुतों की दयनीय स्थिति के लिए हिन्दुओं की जाति-व्यवस्था को दोषी मानते थे। वे जाति-व्यवस्था के बन्धनों को दूर करने के लिये निरन्तर प्रयत्नशील रहे। हिन्दुओं के बौद्धिक एवं नैतिक स्तर को तब तक ऊँचा उठा हुआ मानने की वे तैयार नहीं थे, जब तक समाज में दलित वर्ग की स्थिति सुधार नहीं ली जाती। वे दलित वर्ग को सामाजिक प्रतिष्ठा में अन्य वर्गों के समान बनाना चाहते थे ताकि उनके साथ सामाजिक समन्वय तथा नैदभाव न बरता जाय। वे हिन्दू समाज के इस कसक को दूर करने के लिए दृढ-प्रतिज्ञ रहे। स्वयं महात्मा गांधी ने 4 जनवरी, 1934 के 'हरिजन' में साक्षरता के योगदान का विवरण देते हुये लिखा कि 'हिन्दू भारत जब हरिजनों के प्रति कर्तव्यों की धोर जागृत भी नहीं हुआ था, तब साक्षात् साक्षरता ने त्रुटि-रहित प्रभावशाली माया में उद्घोषणा की कि सुधासूत की बुवाई हिन्दू-धर्म का कलश थी। यदि लाला जी ने जीवनपर्यन्त धोर कोई भी कार्य नहीं किया होता, तब भी हम हिन्दू उनके द्वारा सुधासूत के विरुद्ध घोषित युद्ध के लिये उनकी पवित्र स्मृति में श्रद्धावत रहते।'।

सुधासूत की समस्या के निवारण के लिये साक्षरता ने वेदों का उदाहरण देते हुये कहा कि प्राचीन जाति-व्यवस्था परिवर्तनशील थी। प्राचीन के समाज में कोई भी व्यक्ति अपने गुणों पर उच्च स्थान प्राप्त कर सकता था। शास्त्रों के आधार पर निम्न वर्ग के प्रति दुष्प्रहार उचित नहीं ठहराया जा सकता था। उन्होंने भारत की राजनीतिक एकता एवं प्राथमिक समृद्धि के लिये प्रछुतोदार को आवश्यक माना। उन्होंने भारत के पारंपारिक शिक्षण में पने बुद्धिजीवियों को उनके दलितवर्ग के प्रति दुष्प्रहार एवं दुष्टता, क्योंकि सम्प्रदायवर्ग स्वतंत्रता एवं समानता की बातें तो करता था, किन्तु प्रछुतों एवं

दलित समुदाय के साथ बैठने प्रथम भोजन करने में उसे सकोच होता था। लाजपतराय को यह स्थिति सोचनीय लगनी थी, क्योंकि दलित वर्ग जातियों के साथ हिन्दू स्वर्णों का यह व्यवहार उन्हें निम्नो दिन धर्म-परिवर्तन के लिए विवश कर सकता था। इसकी सभाजना और भी प्रबल इस आधार पर थी कि ईसाई धर्म, जो कि धर्म परिवर्तन का जन्मसिद्ध आन्दोलन भारत में घनाये हुये था, इन दलित समुदायों पर अपनी शक्ति जमाये हुये था। प्रतः लाजपतराय ने हिन्दुओं को हिन्दूकरण का बोध कराकर हरिजनों को समाज का अविभाज्य अंग माना और स्वयं का उदाहरण प्रस्तुत कर सहस्रों हरिजनों को यज्ञोपवीत धारण करवाया, उन्हें सवर्णों का दर्जा दिया और उनके साथ बैठकर भोजन-पात्री प्रहण किया। उन्होंने हरिजनों के लिए सवर्णों के समस्त देवालयों के द्वार खोलने का आग्रह किया। उनकी शिक्षा के प्रचार को अत्यन्त अभियान के रूप में चलाने का आग्रह किया ताकि वे स्वयं अपने सामाजिक स्तर को उन्नत करने के प्रति जागरूक बनें।¹⁵³ लाजपतराय ने साहौर में अपनी स्वयं की भूमि का बहुत बड़ा भाग हरिजनों के स्वस्थ आवास के लिये दान में दे दिया।

शिक्षा के सुधार का कार्य करके लाजपतराय ने सामाजिक चिन्तन को नया मोड़ दिया। वे पब्लिक स्कुल शिक्षा-पद्धति के प्रबल विरोधी थे। उनके अनुसार अमेरिका का उदाहरण, जहाँ गरीब तथा धनकुचर दोनों के बच्चों की समान शिक्षा की व्यवस्था थी, ब्रिटेन के कुलीनतन्त्रीय एवं धार्मिक भेदभावपूर्ण शिक्षाक्रम से अधिक अच्छा था।¹⁵⁴ वे चाहते थे कि भारत में शिक्षा के क्षेत्र में पूर्ण समानता का व्यवहार कर सभी को समान स्तर की शिक्षा प्रदान की जाय। लाजपतराय ने विश्वविद्यालय शिक्षा के क्षेत्र में भी अनेक कार्य किये। उन्होंने राष्ट्रीय शिक्षा के महत्त्व को स्वीकार कर ऐसे विद्यालयों की स्थापना का आह्वान किया जो भारतीयों में राष्ट्रीयता का पूर्ण बोध एवं समावेश कर गये। वे शिक्षा को साम्प्रदायिक दायघनों से भी मुक्त रखना चाहते थे तथा शिक्षा को प्रगति का तथा प्रगति की स्वतन्त्रता का सूचक मानते थे। उन्हें भारतीय समाज में व्याप्त त्याग एवं जीवन में नकारात्मकता की भावना भारतीय सभ्यता के जड़पूर्ण अध्ययन का परिणाम प्रतीत हुई। भारतीय सभ्यता में त्याग की आध्यात्मिक भावना भौतिक उपलब्धियों के परित्याग की सूचक नहीं थी। जीवन की नीरस, दुःखमय एवं बोझिल बनाने वाले साम्प्रदायिक व धार्मिक शिष्टकोण उन्हें स्वीकार नहीं थे। वे प्रत्येक भारतीय में जिज्ञासिली देखना चाहते थे ताकि भारत अपने राष्ट्रीय गौरव का उदाहरण प्रस्तुत कर सके। उनका कथन था कि भारत के ऋषि-मुनि एकांत में आश्रम स्थापित कर साहित्य-साधना प्रथम श्रेणी-कार्य में लगे रह कर सामाजिक लक्ष्यों को प्रशस्त करते थे। वे मोक्ष प्राप्ति के लिये ही साधना नहीं करते थे, प्रकृत सभ्य मानव जीवन को सभ्यताओं का हल ढूँढ़ते थे। उनका यह कार्य हमने भुला दिया, और हम त्याग को ही जीवन का सर्वोच्च आदर्श मानने लगे। लाजपतराय के अनुसार जीवन का उद्देश्य इच्छाओं का दमन करना प्रथम अवस्था से मुक्ति पाना ही नहीं था। जीवन में नकारात्मक लक्ष्यों का पालन कर बुनौतियों का सामना करने की आवश्यकता थी, न कि साधुवादी प्रवृत्ति की।¹⁵⁵

लाजपतराय ने भावी भारत के निर्माण के लिये बच्चों के उचित पालनपालन तथा उनके बौद्धिक विकास के लिए स्कुल तथा कॉलेज-शिक्षा प्रहण करने वाले लड़के एवं लड़कियों

को सहशिक्षा का अवसर देने की आवश्यकता प्रतिपादित की। वे हर स्तर पर सह-शिक्षा के समर्थक थे ताकि युवक एवं युवतियाँ अनेक भविष्य का स्वयं निर्माण कर सकें। लाइफ़टाइम ने इस दृष्टि से हमारे दम्भपूर्ण नैतिक दृष्टिकोण को परिवर्तित करने की सलाह दी ताकि हम सबके सबके बीचों-बीच हित-मिलकर स्वतंत्र, स्पष्ट एवं प्रामाणिकता का जीवन जीना सिखावें। वे शिक्षकों से यह चाहते थे कि वे विद्यार्थियों की ह्रास की मिट्टी समझ कर स्वेच्छानुसार उन्हें ढालने का प्रयास न करें। विद्यार्थियों को उनकी मर्यदा की प्रकृति के अनुसार जीवन बनाने का अवसर दिया जाय। विद्यार्थियों का जीवन, प्रकृति बलानुसंगता एवं परिवारण की उपज है, न कि शिक्षकों की आज्ञा एवं सत्ता के दासत्व का। उनके अनुसार छात्रों को निरन्तर दबाव में रखने से उनके पुरोचित तथा स्त्रिचोचित गुणों का विकास नहीं होता। माता-पिता तथा अध्यापकों को बालकों की इच्छात करनी चाहिये। उन्होंने इस सन्दर्भ में जापान का उदाहरण दिया और व्यक्त किया कि जापान में बच्चों को प्रताड़ना नहीं दी जाती, फिर भी उनके बालक विवेक के उदाहरण हैं।⁵⁶ इस प्रकार उन्होंने बाल-मनोविज्ञान के मूलभूत पक्षों का विवेचन करते हुए बच्चों के स्वाभाविक विकास के मानवीय पहलु को स्पष्ट किया।

शिक्षा के क्षेत्र में लाइफ़टाइम ने प्राचीन भारतीय शिक्षा-पद्धति की क्षालोचना की और उसके दोषों के निवारणार्थ अधिकाधिक वैज्ञानिक दृष्टिकोण अपनाने की सलाह दी। वे भारतीयों को उत्तम एवं प्रगतिशील राष्ट्र के रूप में देखना चाहते थे। उनके अनुसार यूरोपीय भाषाओं, साहित्य एवं विज्ञान के अध्ययन को तिरस्कृत नहीं समझना चाहिये। उनके शब्दों में, "क्या हम पारम्परिक विज्ञान एवं दर्शन को अस्वीकार कर दें क्योंकि विज्ञान में आदिपर्वत एवं दार्शनिक सम्प्रदाय हैं? क्या हम शेक्सपियर, बेकन, गेटे, शेली, एमर्सन, व्हिटमैन का इस कारण अध्ययन न करें कि वे भारतीय नहीं थे? क्या हम भौतिक, मन्य, रोगविज्ञान, स्वास्थ्य, यांत्रिकी (नगर, प्रविधि, विद्युत्, कृषि, खनन) वनस्पतिशास्त्र, भूगर्भशास्त्र, प्राणोद्योगिकी आदि का इस कारण अध्ययन न करें कि हमारे यहाँ इन विषयों पर उपलब्ध साहित्य पारम्परिक साहित्य की तुलना में अल्प है? क्या हम जहाजबानी, दार्शनिक, वैज्ञानिक-सोमा, राजनीति, समाजशास्त्र आदि का प्राधुनिक अध्ययन न करें? कौटिल्य के धर्मशास्त्र की महत्ता को स्वीकार करके भी क्या हम प्राधुनिक धर्मशास्त्र के अध्ययन से स्वयं को वंचित रखें?" इस प्रकार लाइफ़टाइम ने प्रत्याधुनिक दृष्टिकोण अपनाने की प्रेरणा दी। वे नहीं चाहते थे कि प्राधुनिक तथा दूनानी पद्धतियों को हम प्राधुनिक चिकित्सा विज्ञान के मूल्य पर पुनर्विचार करने का प्रयास करें। प्राधुनिक चिकित्सा, गिनत एवं भौतिक विज्ञान का इस कारण त्याग नहीं किया जा सकता कि हम अधिकाधिक राष्ट्रीय होने के नाम पर अपने पुरखों और स्त्रियों को इस विषय में लाकर प्राचीन पद्धतियों के नाम पर उन्हें महत्ता की मञ्चा में भरने के लिये छोड़ दें। इसी प्रकार लाइफ़टाइम को धर्म शास्त्र तथा मनु, नारद, आश्वलायन आदि की संहिताओं के समस्त प्राधुनिक धर्मशास्त्रियों द्वारा चरित संहिताओं को त्यागने में बुद्धिमत्ता नहीं दिखाई देती थी। उन्होंने धर्म-विद्या के प्राधुनिकीकरण प्रयोगों एवं उपकरणों को अपनाने तथा मुद्र-सौमल की नवीन पद्धतियों को तीव्र समान, लक्ष्य तथा भाषा की तुलना में राष्ट्र के लिए अधिकाधिक उपयोगी मानने का आग्रह रखा।⁵⁷ इस प्रकार लाइफ़टाइम के विचारों में

सामाजिक परम्पराओं के साथ-साथ प्राधुनिकता का पूर्ण समावेश था। वे प्राधुनिक दृष्टिकोण की प्रावश्यकता को भारत के उत्कर्ष में सम्बन्धित मानते थे।

उनके सामाजिक विचारों में प्राधुनिकीकरण की मूलक इस तथ्य से भी स्पष्ट होती है कि वे भारतीय स्त्रियों को पुरुषों के समान समस्त अधिकार दिलाने के भी प्रेरक थे। उनके अनुसार प्राचीन समय से प्रचलित द्यौन नैतिकता को परिवर्तित करने की प्रावश्यकता थी। स्त्रियों को वेदत यथे उत्पन्न करने वाली मशीनें नहीं माना जा सकता था। शारीरिक दृष्टि से पुरुषों एवं स्त्रियों के अन्तर को खींचार करते हुये भी लाजपतराय यह मानते थे कि स्त्रियों को सामाजिक दृष्टि से सुरक्षित, सम्मानित एवं शिक्षित करने की प्रावश्यकता थी। वे विवाह के पूर्व सङ्घर्षों को उत्तरी सम्पत्ति तथा अपने भावी पति के साथ वार्तालाप का अवसर देना चाहते थे ताकि वैवाहिक जीवन के भावी शारीरिक, भावनात्मक एवं प्राथिक पक्ष में असन्तोष न उत्पन्न हो। वे अन्तर्जातीय विवाहों के भी पक्ष में थे। वे वर्णाश्रम धर्म की पुरानी मान्यताओं को परिवर्तित कर अन्तर्जातीय सम्बन्धों पर बल दे रहे थे। स्त्रियों को उच्चतम शिक्षा देने के समस्त साधन प्रस्तुत करने के साथ-साथ उनका यह भी सुझाव था कि स्त्रियों के स्वास्थ्य के लिये भारत में नारी-ध्यायामशास्त्रों एवं स्वास्थ्य-वेद्य स्थापित किये जायें।⁵⁸

प्राथिक विचार

लाजपतराय अपने राजनीतिक जीवन के प्रारम्भ से ही विदेशी पूँजी के प्रतिगामी प्राथिक प्रभावों का परिणाम देख रहे थे। उन्होंने भारत में प्राथिक विभाग के अनेक महत्त्वपूर्ण विचार प्रस्तुत किये। 1891 में उन्होंने राष्ट्रीय अर्थव्यवस्था के सुधार के लिए दृष्टियों के नियंत्रण एवं कृषि को पैदावार बढ़ाने के लिए खाद के रूप में उसके प्रयोग पर लेख लिखा।⁵⁹ उन्होंने प्राथिक विचारों के परिणामस्वरूप 1900 में कापेस में प्राथिक एवं औद्योगिक समस्याओं पर विचार करने का समय अधिवेशनों के लिए निश्चित किया। कापेस द्वारा नियुक्त प्रथम औद्योगिक समिति के सदस्य के रूप में लाजपतराय ने स्वदेशी वस्तुओं के निर्माण एवं उनके उपयोग का विस्तृत कार्यक्रम प्रस्तुत किया। उन्होंने सद्प्रयासों से कापेस अधिवेशन के साथ-साथ प्रतिवर्ष औद्योगिक प्रदर्शनी लगायी जाने लगी जिसमें भारतीयों द्वारा उत्पादित स्वदेशी वस्तुओं का प्रदर्शन प्रारम्भ हुआ।⁶⁰

लाजपतराय ने दादाभाई नौरोजी तथा विलियम डिको के विचारों का समर्थन करते हुए भारत की प्राथिक विपन्नता के लिये अजेजी शासन को उत्तरदायी ठहराया। अपनी प्रसिद्ध पुस्तक 'इंस्ट्रुक्शन्स टु इण्डिया' में लाजपतराय ने व्यक्त किया कि अजेजी के शासन के पहले भारत पर आक्रमण करने वाली प्रजातियों ने भारत की संपदा भारत में ही बनाये रखी। मुगल शासन को देशी शासन की समा देकर उन्होंने सिद्ध किया कि मुगल-शासन में फारस अथवा अरब देशों में कोई "इण्डिया फ़ैक्टिस" नहीं सुला धीर न बिगो मेनचेस्टर तथा लकाणावर की ही वहाँ सृष्टि की गई। उन्होंने भारत के धन को भारत में रखा। एक-दो विदेशी आक्रमणकारियों के प्रत्याघातों ने भारत को ही अपना यत्न स्वीकार किया, किन्तु अजेजी शासन ने भारत का बौद्धिक, राजनीतिक एवं प्राथिक शोषण कर भारत की प्राथिक संपदा का अपने देश के उद्योगों पर नियोजन किया।

उनके अनुसार इंग्लैण्ड की प्राथमिक समृद्धि एवं उनकी औद्योगिक क्रांति भारतीय धन पर प्राथमिक थी। भारत के उद्योगों की बौद्धिक वर इंग्लैण्ड ने अपने महा भारतीय धन से बड़े-बड़े उद्योग एवं महानगर स्थापित किये। भारत की बढ़ती हुई निर्धनता के साप-साध इंग्लैण्ड की समृद्धि बढ़ती गई। गोपल की इन दर्शनात्मक भाषा का साक्षरतराज ने सर्वोपरि विचार प्रस्तुत कर भारत के प्राथमिक राष्ट्रवाद को सम्बल प्रदान किया।⁶¹

अरुनी इंग्लैण्ड यात्रा (1905) के दौरान साक्षरतराज वहाँ के सुप्रसिद्ध समाजवादी श्रमिक नेताओं के सम्पर्क में आये। श्रमिक-दल के कौमर हार्डी, रेमजे नेकडोनेन्ड, सिडनी टपा वीट्टिस वेब, जोसिशा बेंडबुड तथा जॉर्ड सेन्सबरी के विचारों का उन पर प्रभाव पड़ा। 1907 में पञ्जाब के कृषक-प्रान्दोलन का समर्थन एवं नेतृत्व करने के कारण साक्षरतराज को माष्टने निर्वासित कर दिया गया किन्तु उन्होंने अरुनी, विद्यार्थी तथा निर्धन वर्ग की समस्याओं का अपने जीवन-कार्य का श्रेण बना लिया। अरुनी की स्थिति को सुधारने के लिए साक्षरतराज ने व्यापक अभियान चलाया। उन्हीं के प्रयत्नों से भारत में पहली बार इन्स्टीटयन नेशनल ट्रेड यूनियन कार्पेस (इष्टक) की स्थापना हुई। वे भारतीय श्रमिकों की स्थिति को सुधारने तथा भारत की प्राथमिक समृद्धि के लिये प्रयत्न-शील रहे। वे अन्तर्राष्ट्रीय संघटन (आई० एल० सी०) में भारतीय श्रमिक दल के प्रतिनिधि के रूप में विवेका भये प्रौर वहाँ भारतीय श्रमिकों की दशा को सुधारने का तथा ब्रिटिश की गोपल नीति को समाप्त करने का प्रचार किया। उनके अनुसार प्रत्येक श्रमिक को उचित वेतन, प्रादाय तथा प्राज्ञीविका की सुरक्षा या ज्ञान अधिकार मिलना चाहिये, चाहे वह खेतीहर श्रमिक हो अथवा औद्योगिक श्रमिक।⁶²

साक्षरतराज साम्राज्यवाद-अनिवेशवाद के प्रदत्त विरोधी थे। वे साम्राज्यवादी गोपल को विद्व-मानवता या अधिभय मानते हुये उसे व्यक्ति के गले में बंधा हुआ बन्दी का पाट मानते थे। गोपल से मुक्ति प्राप्त करने के लिए पूर्वाचार एवं परिवर्तन की शैतिक समृद्धि का उन्होंने पुरजोर विरोध किया। वे अन्तःप्रान्त प्रयत्न बन से बन हस्तगत की धर्मिकवादी पूर्वाचारी विचारधारा के विरोधी थे। उनके महानुसार राग्य को जनता की प्राथमिक उन्नति के लिये अकारणतः अज्ञान निभानी चाहिये थी। वे समाज के प्राथमिक ढांचे को अनुचित एवं गोपल पर प्राथमिक मानते हुये उसे बदलना चाहते थे। उनका विचार ऐसे लोक-व्यवहारकारी शासन की स्थापना का था, जहाँ प्रत्येक व्यक्ति को शैतिक प्राहार, स्वाध्याय-बद्धक प्रादाय तथा उचित परिष्ठान प्राप्त हो सके। वे प्राथमिक भा के लिए ही, चाहे वह बंध ज्ञान हो अथवा अंधेय, मोहन एवं अन्ध के साप-साध विद्या तथा विकास के समुचित अवसर प्रदान करने के इच्छु थे। प्रत्येक बन्ध द्वारा राष्ट्रीय जीवन में योगदान, प्रत्येक व्यक्ति को विश्राम तथा मनोरंजन की सुविधाएँ, सामाजिक प्राहारा, परिवार के लिये भूमि, वायु, पानी तथा अन्य शैतिक सुविधाओं की प्रावणक एवं उचित उपलब्धि, वेगार-प्रया का अन्ध, समान राजनीतिक स्तर की प्राप्ति, समुदायों एवं सघों की अदभ्यता का स्वतन्त्र अधिकार, मित्रों तथा पुरखों में अधिकारों की समानता प्रादि शासन के सर्वभ्य उन्हीं प्रस्तुत किये। साक्षरतराज द्वारा प्रस्तुत उन्मुक्त सामाजिक सर्वभ्य सर्वमान भारतीय जनता के शैतिक अधिकारों के समान प्रतीत होते हैं।⁶³

लाजपतराय ने सम्पत्ति के निजी स्वामित्व के अधिकार को समाजवादी दृष्टिकोण से देखा। वे यह मानते थे कि यदि कोई व्यक्ति अपने सामाजिक उत्तरदायित्वों की पूर्ति करता हुआ व्यक्ति सम्पत्ति अर्जित करता है, अथवा यह सम्पत्ति पत्नीन की बर्बादी से प्राप्त करता है, तो उसे निजी सम्पत्ति रखने का अधिकार होता चाहिये बसतैं यह उस सम्पत्ति से अन्य व्यक्तियों का शोषण करना उचित नहीं मानते थे। इस प्रकार उन्होंने सम्पत्ति के सीमित अधिकार को मान्यता दी। वे भूमिहीन किसानों की आर्थिक स्थिति सुधारने के लिए सुधारणात्मक नीति की मांग कर रहे थे। उनका यह सुझाव था कि भूमि को अधिकार सीमा निर्धारित की जाय और स्वयं अपने हाथों से रोती करके फसलों को ही भूमि का स्वामित्व प्रदान किया जाय। वे भूमिहीनों को अधिकार भूमि प्रदान करने के समर्थक थे और उन्हें विदेशी पूँजीपतियों तथा भारतीय पूँजीपतियों-बोर्जो-के शोषण से बचाया चाहते थे।⁵⁴

आर्थिक समता का समर्थन एवं शोषण का प्रतिरोध करते हुए भी लाजपतराय हिंसा के द्वारा आर्थिक तथा सामाजिक परिवर्तन लाने के पक्ष में थे। वे विद्यालये द्वारा आर्थिक-सामाजिक परिवर्तन लाना चाहते थे। भारतीय उद्योगों के विकास द्वारा भारत की आर्थिक स्थिति को सुधारने के लिए अथवा उपरिष्ठ करने तथा उत्पादन के माध्यम-माध्यम शोषण की स्थिति को सुधारने का उचित विचार समाजवादी होने लगे थे। मार्क्सवादी-साध्यवादी व्यवस्था के अन्तर्गत नहीं था। लाजपतराय भारत के उन मनीषियों में से थे जिन्हें मार्क्स के विचारों से परिचित होने का प्रथम अवसर प्राप्त हुआ। वे पहले भारतीय के जिन्दगी एक ही समाजवादी आदि (1917) का स्वागत किया। उन्होंने महयोग एवं आर्थिक सहायता से भारत को विश्व-प्रसिद्ध मार्क्सवादी-मानवतावादी विचारक मार्क्सवादी गणराज्य के रूप में देखा की गिता। वे भारत के अर्थिक-साध्यवाद के प्रणेता थे। फिर भी उन्हें समाजवादी-मानवतावादी पद्धतियों के प्रति मोह नहीं था। उनके अनुसार भारत में मार्क्सवाद के सिद्धे कोई स्थान नहीं था। वे भारतीय स्थितियों में लोकतांत्रिक समाजवाद को ही उचित मानते थे। किन्तु भारतीय उद्योगपतियों तथा अर्थिक एवं विद्यार्थियों को एक ही संघ पर समानता के अधिकार-सहित लाना जा सके। उन्होंने मार्क्सवादी-नेतिनवादी विचारधारा के कारणों तथा कार्यक्रमों को विचार-मानवता का प्रतिरोध करने में बाधक माना। वे स्वतन्त्र नीतियों से समीचीन परिचित होते हुए यह चाहते थे कि भारत में हिंसा तथा राजकीय पूँजीवाद को सामाजिक तथा आर्थिक परिवर्तन का आधार न बनाया जाय। लाजपतराय समाजवादी समाजवादी नहीं थे। सर्व-सर्व तथा सर्व-सर्व के अधिकारवादी आदि के प्रति रुचि न दिया कर लाजपतराय ने कहा कि भारत में भारतीय दृष्टिकोण अथवा ही आर्थिक समतावादी का विचारण किया जा सकता है। पश्चिम के अर्थशास्त्रज्ञों की प्रकृति भारत के लिए हानिकारक सिद्ध होगी।⁵⁵

सामाजिक लोकतांत्रिक की स्थापना के लिए लाजपतराय ने निर्धनता तथा शोषण के अन्त का आह्वान किया। उनके अनुसार भारत की जनता का दमन एवं शोषण बचाने के लिए तो "हिंसात्मक भी भारत में सोशलिज्मवाद को प्रवेश को नहीं रोक सकेगा"।⁵⁶ मार्क्सवादी विचार एवं अर्थशास्त्रज्ञों के समर्थक लाजपतराय ने मार्क्सवाद का विरोध किया। वे विचारवाद के दाता नहीं थे किन्तु भारतीय राष्ट्र के निर्माण में भारत एक

चिन्तक थे। इसी कारण एक ओर उन्होंने अन्धश्रद्धावाद विद्वानों को अपना "राजनीतिक पुत्र"¹⁷ माना तो दूसरी ओर श्रमिकों को अगलित करने के साथ-साथ भारत में जनशक्ति का संगठन किया।

धार्मिक विचार

सायबतयस के धार्मिक विचारों का अध्ययन इस दृष्टि से महत्वपूर्ण नहीं कि वे जिन्नी धर्म-निरपेक्ष के उदात्त अथवा उनको प्रस्तावना का प्रयास कर रहे थे। उनके धार्मिक विचारों का महत्व भारत की साम्प्रदायिक राजनीति के विस्फोट के कारण अपना महत्व रखता है। धार्मिकों के एकतावादी विवेचन ने सायबतयस का साम्प्रदायिक हिन्दू मिष्ट करने का प्रयास किया है। दान्तदिकता यह है कि साम्प्रदायिक राजनीति के अध्ययनकर्ताओं में सायबतयस का नाम अग्रणी है। उन्होंने भारत के हिन्दू-मुस्लिम सम्बंधों पर जो विचार व्यक्त किये हैं, वे उनकी व्यक्तित्व महत्ता के प्रतीक हैं। उनके जैन व्यक्तित्व जनसमूह आधुनिक सामाजिक एवं राजनीतिक चिन्तन में निम्ना कल्पित है क्योंकि साम्प्रदायिकता से बन्त होकर भी उनके ऊपर उठकर धर्मनिरपेक्ष दृष्टिकोण प्रस्तुत करने वाले उनके विचार विकासवादीक मानवीय पक्ष के दायक हैं। प्रारम्भ से बन्त एक धर्मनिरपेक्ष विचार रखने वाले चिन्तक के धार्मिक विचार ही ही नहीं सकते। इसी तरह साम्प्रदायिक राजनीति में निरन्तर पते हुए व्यक्ति के विचारों में निरपेक्षता निम्ना कल्पित है। हिन्दू सायबतयस इस दृष्टि से उन्मुक्त लोगों श्रेणियों से निम्न है। वे साम्प्रदायिकता में रहकर भी उनके ऊपर उठने के प्रयास में लक्ष्य होते और उनके विचारों को निरपेक्षता पूर्वक निरपेक्ष विचारकों से भी श्रेष्ठ की क्योंकि उनको लोगों लोगों को नहीं पते प्राप्त थी। धर्म से जो टाढाव्य उनका रहा, वह सभी प्रकार परिदोष या जैन उन्का साम्प्रदायिक राजनीति का विवेचन। सायबतयस है उनके विचारों को विवेकपूर्ण दृष्टिकोण से परखने को।

सायबतयस का दार्शनिक भारत के प्रमुख धार्मिक सम्प्रदायों का कीर्तन रहा। जैन धर्म, सिख धर्म, हिन्दू धर्म व इस्लाम उन्हें परिवार से विरासत में प्राप्त हुए। इस्लाम, वैष्णव तथा धर्मसनातन से भी उनका सम्बन्ध रहा। परन्तु सिद्धा की इस्लाम-धर्मसनातन के कारण वे ननात भी पढ़ते और समाज के महीने में उपवास करते हिन्दू श्रेणी ही उनको माता के हिन्दू विचारों को विवेक हुई और उनके सिद्धा का इस्लाम के प्रति मोहक हुआ।¹⁸ सायबतयस ने बन्तता में धर्मसनातन का बन्त किया। धर्म सनातन के प्रति उनकी दान्ति उनके पन्थान में निम्न उपवास के विचारों के कारण ही बाद में स्पष्टतः प्रकृतित हुई। धर्मसनातन ने उनके राजनीतिक जीवन का मार्ग दर्शाया और वे हिन्दुओं की महत्ता तथा हिन्दू-राष्ट्रवाद के समर्थक बने।¹⁹ उन्होंने बंदों को धर्मनिरपेक्षता की स्वीकार करते हुए किन्नी भी विरहीत आचारण को स्वीकार करने से मना कर दिया। वे हिन्दु के प्रयोग तथा प्रचार, हिन्दू सभ्यता तथा मुक्ति के धर्म सनातन धर्मसनातन के समर्थक रहे। पंडित तुलसीदास तथा माता हनुमन्त के प्रयास में सायबतयस ने धर्मसनातन के धर्मोन्मूलन को प्रचार में लोकायित बना दिया। उन्होंने स्वामी दयानन्द की स्मृति की म्थानी बनाने के उद्देश्य से दयानन्द ऐंग्लो-वैदिक पाठशाला की स्थापना की तथा बाद में धर्मसनातन के आचारधर्म में सायबतयस न भारत में पढ़ने

याने भयकर दुर्मिर्षा के समय 'धर्म' पत्राल महायत्ना 'आन्दोलन' चलाये और महान् प्रभाव वाक्य-वासिनाओं को ईसाई मिशनरियों के चंगुल से बचाया तथा अनेक प्रकार की सेवाएँ अकाल पीड़ित क्षेत्रों में दीं ।⁷⁰

कालांतर से लाजपतराय के विचारों के अनेक परिवर्तन आये । उनके विदेश-प्रयासों तथा राष्ट्रव्यापी राजनीतिक आन्दोलन से उनके सम्बन्धित होने के कारण उनका दृष्टिकोण अन्य धार्मिकमार्जियों से भिन्न रहा । वे धर्म समाज, हिन्दू सभजन तथा हिन्दी के भ्रष्टाचार प्रचार को मुस्लिम पृथक्तावादी प्रवृत्ति को और भी अधिक बढ़ाने वाले कारण मानने लगे थे । लाजपतराय ने स्वामी दयानन्द द्वारा अन्य धर्मों की आलोचना को दोषपूर्ण ठहराया । इस प्रकार लाजपतराय ने धार्मिक सहिष्णुता का उदाहरण प्रस्तुत करते हुये अन्य धर्मों की आलोचना तथा उनके सहायकों के प्रति अभद्रता का व्यवहार उचित नहीं ठहराया । लाजपतराय ने दयानन्द सरस्वती के मतों को अन्तिम वाक्य नहीं माना ।⁷¹ धर्मसमाज में स्वामी दयानन्द की मुश्किल शायदा का उन्होंने समर्थन नहीं किया । इसी प्रकार उन्होंने धर्मसमाज में शाकाहारी तथा मासाहारी समुदायों के मध्य विवाद में मासाहार का समर्थन किया । इस प्रकार धर्मसमाजों होने हुये भी लाजपतराय का दृष्टिकोण प्रगतिशील एवं सहिष्णुता से पूर्ण था ।

वे साम्प्रदायिक मद्भाग एवं सहिष्णुता के लिये कार्य करना चाहते थे । कांग्रेस द्वारा मुस्लिम साम्प्रदायिकता को हटाने के लिये पृथक् प्रतिनिधित्व स्वीकार करने का उन्होंने विरोध किया । उन्होंने ब्रिटिश शासन को भारत में साम्प्रदायिक मनोमालिन्य फैलाने के लिये उत्तरदायी ठहराया ।⁷² गांधी जी द्वारा खिलाफत एवं अहिंसक आन्दोलन में उन्होंने अहिंसकता को अपने विचारों के अन्तर्गत माना क्योंकि वे जीवन पर्यन्त शासन के प्रति अहिंसकता बने रहे, किन्तु वे खिलाफत में धार्मिक विवाद को राजनीतिक आन्दोलन से मिलाने के मुद्दे पर गांधी के प्रबल विरोधी रहे । मुस्लिम साम्प्रदायिकता की बढ़ती हुई प्रवृत्ति की नीति तथा साम्प्रदायिक रूपों को मुस्लिम नेताओं के प्रयत्न अथवा शरीर समर्थन ने उन्हें चिन्तित कर दिया । उन्हें भारत में लोकतांत्रिक पद्धति में स्वराज्य की स्थापना मुसलमानों को अपनी सहायता के अनुपात से अधिक स्थानों पर प्रतिनिधित्व की मांग के समक्ष घुमिल होती दिखाई दी ।⁷³ उन्होंने राष्ट्रीय समझौता करने में भी सहयोगी भूमिका निभाई और अदैव इम मत का समर्थन किया कि भारत में भ्रष्टाचार धार्मिक स्वतंत्रता का अधिकार दिया जाय किन्तु राज्य धर्म निरपेक्ष रहे । फिर भी मुस्लिम नेताओं ने खिलाफत के प्रश्न को लेकर साम्प्रदायिक विषय बनाने में कोई कमी न रखी । मोहम्मदअली तथा मौलाना तो गांधी जी को भी इस्लाम धर्म में परिवर्तित करने के स्वप्न देख रहे थे ।⁷⁴ ऐसे वातावरण में किसे भी साम्प्रदायिक पक्ष की धार्मिक मान्यता को पूर्ण अधिकार (एवगोल्डस्ट राइट) कैसे दिया जा सकता था ?⁷⁵

लाजपतराय ने मुसलमानों की हठधर्मिता को देखते हुए जुद्ध एम सभजन के कार्य-क्रम को उचित माना । वे मुसलमानों के आक्रामक रवैयों को देखते हुये हिन्दुओं के सगठित होने का समर्थन करने लगे । यद्यपि लाजपतराय ने हिन्दुओं को सगठित होने का आह्वान किया, तथापि उनके विचार धार्मिक सहिष्णुता के विरोधी रहे । उन्होंने यह माना कि विभिन्न भाषा-भाषियों तथा धर्मों के देश भारत में किसी भी एक समुदाय द्वारा

अन्य समुदायों को अपने अधीन करने अथवा उनपर दबाव डालने का अधिकार स्वीकार नहीं किया जा सकता था। वे भारत की एकता को बनाये रखने के लिए हर सम्भव प्रयास करने को उद्यत थे। वे राजनीति को धार्मिक सकीर्णता से दूर रखना चाहते थे।¹⁷⁶ हिन्दू मुस्लिम दलों को उन्होंने धर्म के प्रति अज्ञानता की सजा दी। उनके अनुसार साम्प्रदायिक दंगे धर्म की कमी के कारण ही रहे थे, न कि धर्म के प्राधिकार के कारण। उनकी मान्यता थी कि कौई भी धर्म, चाहे वह हिन्दू धर्म ही अथवा इस्लाम, हिंसा पर आधारित नहीं हो सकता।

लाजपतराय ने हिन्दुओं तथा मुसलमानों के साम्प्रदायिक सम्बन्धों का विश्लेषण करते हुए प्रकट किया कि भारतीय मुसलमानों को, जिनमें ते अधिकतर धर्म-परिवर्तन के कारण हिन्दुओं से मुसलमान बने थे, पृथक् राष्ट्रीयता से अपने आपको संयुक्त करने का प्रयास नहीं करना चाहिये था। वे स्व-इस्लामवाद (पैन-इस्लामिज्म) के धार्मिक प्रचार के शिकार थे। उनके अनुसार सर भागाबा अथवा जिन्ना कितने मुसलमान थे? वे बेवकफ़ अपने राजनीतिक नेतृत्व के लिये मुसलमानों को भड़काना चाहते थे। उनका कहना था कि अंग्रेजों की फूट डाल कर राज्य करने की नीति उनके द्वारा प्राथमिक प्रलोभनों तथा सरकारी सेवकों में मुसलमानों के लिए अधिक स्थान देने के उद्देश्य से प्रयुक्त की गयी थी ताकि भारत में राष्ट्रीय मान्दोलन घिबिल हो जाय और भारतीय परस्पर लड़ते हुए राजनीतिक स्वतंत्रता की मांग न करें। लाजपतराय ने कांग्रेस सगठन को हिन्दुओं का समझ बताने वाले विरोधियों की प्रलोचना की और यह मत व्यक्त किया कि भारतीय राष्ट्रीय स्वतंत्रता मान्दोलन को किसी सम्प्रदाय-विशेष द्वारा चलाया गया मान्दोलन समझना त्रुटिपूर्ण था।¹⁷⁷

उधर मुसलमानों का जिन्ना-समर्थक समुदाय हिन्दू-मुस्लिम एकता के स्थान पर पृथक्त्व में अधिक विश्वास रखता था। कांग्रेस के नेताओं की मुस्लिम-सम्प्रदायवाद की स्पष्ट करने की नीति लाजपतराय को उचित नहीं दिखाई हो। वे कांग्रेस-सींग के सखनक समझौते की पंजाब के अल्पसंख्यक हिन्दुओं पर बरारा प्रहार मानते थे, क्योंकि जहाँ मुस्लिम सींग ने अपनी चाकुरी से मुस्लिम अल्पसंख्यक प्रान्तों में मुसलमानों के हितों को सुरक्षित करने के प्रबन्ध कर लिये थे, वहीं कांग्रेस की नीति के कारण हिन्दू अल्पसंख्यक प्रान्त पंजाब में हिन्दुओं के हितों को सुरक्षित करने का कोई प्रयत्न नहीं किया गया था। लाजपतराय ने समय की मांग को देख कर पंजाब के हिन्दुओं के हितों को सुरक्षित करने का कार्य प्रारम्भ किया। उन्होंने 1924 में जिन्ना द्वारा मुसलमानों के लिये 'मानुषातिक प्रतिनिधित्व' एव सध्या में अधिक स्थान प्राप्त करने की मांग से भारत के विभाजन के के बीज रोये। 1924 में निदाय लाजपतराय ने और कोई भी भारतीय नेता यह सोच भी नहीं सवा कि एक दिन साम्प्रदायिक राजनीति भारत का विभाजन करवा देगी। लाजपतराय ने स्पष्ट शब्दों में व्यक्त किया कि 'जिन्ना का प्रस्ताव सद्युक्त भारत राष्ट्र की अवनानता था। यह भारत के दो भागों-एक मुस्लिम भारत तथा दूसरा गैर-मुस्लिम भारत-में पूर्ण विभाजन का प्रतीक था।¹⁷⁸ 1925 में लाजपतराय ने व्यक्त किया कि "मौलाना हजरत मोहानो के वक्तव्यों के अनुसार मुसलमान अर्थों के अन्तर्गत भारत की अधिराज्य स्थिति की कमी भी स्वीकार नहीं करेगी। उनका उद्देश्य भारत में पृथक् मुस्लिम राज्यों

की स्थापना का है जो राष्ट्रीय समात्मक शासन के अन्तर्गत हिन्दू राज्यों के जुड़े हुए हों। उनका उद्देश्य हिन्दू तथा मुसलमानों की घनी आबादी वाले छोटे राज्यों की स्थापना का है। यदि साम्प्रदायिक प्रतिनिधित्व के अन्तर्गत पृथक निर्वाचन क्षेत्रों के विद्वान् की दृष्टि से देखा जाय तब तो मौजाना हजरत की छोटे प्रान्तों की योजना ही एक मात्र न्यायोचित प्रस्ताव है। मेरी योजना के अनुसार मुसलमानों को चार मुस्लिम राज्य प्राप्त होंगे — (1) पठान प्रान्त अर्थात् उत्तरी-पश्चिमी सीमा प्रान्त, (2) पश्चिमी पंजाब, (3) सिन्ध, तथा (4) पूर्वी बंगाल। यदि भारत के किसी अन्य भाग में घनी मुस्लिम आबादी हो—एक प्रान्त बनाने जिसकी विसृष्ट—तो उसे भी इसी प्रकार सगठित किया जायेगा, किन्तु यह स्पष्टतया समझा जाना चाहिये कि वह समुक्त भारत नहीं होगा। इसका अर्थ है भारत का मुस्लिम-भारत तथा गैर-मुस्लिम भारत में स्पष्ट विभाजन।”

यद्यपि साजपतराय ने भारत के विभाजन की अपेक्षा स्पष्ट बननामी और 1947 के दशकोगामु भारत का विभाजन समझना इसी प्रकार हुआ, किन्तु इसका यह अर्थ नहीं था कि साजपतराय उपर्युक्त योजना को स्वयं स्वीकार करने से। वे समुक्त भारत की अखण्डता में निष्ठा रखते थे। उन्होंने विभाजन की योजना का पूर्वाभाम प्राप्त कर मुसलमानों की पृथक्तावादी मांग की अल्प परिमित हद तक समझ प्रस्तुत की। उनको इस अविच्छेद्यता की स्थिति का मुस्लिम नेताओं ने अतिशय लाभ उठाया और जिना, लसीकुत्रमाद्या रहमान अली आदि ने पाकिस्तान के निर्माण (1947) के समय यह दोहराया कि पंजाब के नेता नाना साजपतराय ने भारत के विभाजन का सुझाव पहले ही से दे दिया था। वास्तविकता यह थी कि साजपतराय विभाजन टासने का प्रयास कर रहे थे। उन्होंने इस कारण में 'हिन्दू राष्ट्र' के समर्थकों को कभी प्रोत्साहित नहीं किया। वे एक अर्थ-निरपेक्ष भारत-राष्ट्र की स्थापना के सर्व्वेव इच्छुक रहे। उन्होंने मुसलमानों के संगठित विरोध-स्वरूप ही हिन्दू महासभा से अपना सम्बन्ध स्थापित किया। उनके नेतृत्व में हिन्दू महासभा को साम्प्रदायिक तत्वों से दूर रहने और देश की प्रमुख राजनीतिक समस्याओं पर हिन्दुओं का अन्तमत्त सगठित करने का प्रयत्न मिला। हिन्दू महासभा के अद्वैत नेताओं की साजपतराय का यह सुझाव कि महासभा को हिन्दुओं के सामाजिक संगठन का कार्य ही करना चाहिये और राजनीति प्रश्नों से दूर रहना चाहिये, उचित प्रतीत नहीं हुआ।⁸⁰ उनके नेतृत्व के कारण ही हिन्दू महासभा ने कांग्रेस के विच्छेद चुनाव न करने का निर्णय लिया। इस प्रकार वे सर्व्वोर्ण हिन्दू राष्ट्रवादी नेता न होकर भारत की एकता एक गृहहिणुता पर आधारित अखण्डता के पक्षधर रहे। साजपतराय हिन्दुओं के उचित हितों के समर्थक होकर भी 'हिन्दू-राज' की स्थापना भारत में करने के समर्थक न थे।⁸¹ वे अंग्रेजों तथा मुसलमानों को इस नीति के—कि पंजाब के हिन्दू अल्पसंख्यक सर्व्वेव अल्पसंख्यक ही रहें जबकि अन्य प्रान्तों के मुस्लिम अल्पसंख्यकों की हिन्दू बहुसंख्या के समान अधिकार दिये जाय—सर्व्वेव विरोधी रहे। इस पर भी नेहरू रिपोर्ट का उन्होंने हृदय में स्वागत किया और मुसलमानों में भय एवं असुरक्षा के धामक प्रचार के निवारण के लिये दस वर्षों के लिए मुस्लिम साम्प्रदायिक प्रतिनिधित्व का स्वीकार किया। जीवन के अन्तिम दिनों में उन्होंने कुछे शब्दों में

'हिन्दू-राष्ट्रवाद' शब्द का विरोध किया। उन्हें एक ही शब्द प्रिय था और वह था भारतराष्ट्र।⁵²

नवम्बर 22, 1928 को गांधीजी ने बंग इण्डिया में लिखा - "मेरे मुन्निम मित्रों के प्रति सम्पूर्ण आदर भाव रखने लूये, मैं इच्छा से यह कहना चाहता हूँ कि वे (नाजपतराय) इस्लाम के शत्रु नहीं थे। उनकी हिन्दू धर्म को मजबूत तथा घुड़ करने की अभिलाषा को मुन्नमाना अथवा इस्लाम के प्रति धृष्टा नहीं समझना चाहिये। वे हिन्दू-मुस्लिम एकता को बढ़ाने तथा प्राप्त करने के लिये इच्छुक थे। वे हिन्दू राज नहीं चाहते थे, बल्कि वे भारतीय राज के अभिलाषी थे, वे उन लड़कों, जो अपने मापकी भारतीय कहते थे, पूर्ण समरता प्राप्त कराने के इच्छुक थे।"

मूल्यांकन

नाजपतराय ने भारत की स्वाधीनता के लिए अपना समस्त जीवन समर्पित कर दिया। वे भारत में स्वराज्य अथवा उत्तरदायी शासन की स्थापना त्रिकोण तंत्रों के द्वारा एक ही बार में चाहते थे। उत्तरदायी शासन को जितने में स्थापित करने के तर्क को वे मात्र छोटा मानते थे। उनके अनुसार दासता शर्म-गर्नः स्थापित की जा सकती है, किन्तु स्वतन्त्रता की स्थापना एकदम की जाती है।⁵³ उन्होंने पूर्ण स्वतन्त्रता की मांग प्रस्तुत नहीं की और वे अधिकांशो म्तर की मांग ही प्रस्तुत करते रहे क्योंकि उनकी दृष्टि में भारत को लम्बे समय के लिये तैयार रहना था। वे ऐसे स्वप्नों के राजनीतिज्ञ नहीं थे जो "एक वर्ष में स्वराज्य" अथवा "पूर्ण स्वतन्त्रता" के नारे लगाकर भारतीय जनता को वास्तविकता में प्रभावित रखते। उनका यह अनुमान भी सत्य सिद्ध हुआ कि पूर्ण स्वतन्त्रता की स्थापना के पहले भारतीय नेतृत्व द्वारा देशी रियासतों को अपने पक्ष में करना होगा अन्यथा वे स्वतन्त्रता की बेला में भारत की एकता के लिए विदेशी शानको से भी अधिक नुककर सिद्ध होगी। ठीक वही समस्या भारत के जनस 1947 के बाद उपस्थित हुई। यदि बल्लभभाई पटेल ने इसका सही उच्चारण न किया होता तो स्थिति की भयावहता की कल्पना भी नहीं की जा सकती थी।

नाजपतराय ने भारत में साम्यविक मोक्षत्र की स्थापना का प्रचार किया। वे मोक्षत्राधिक पद्धति के प्रति पूर्ण निष्ठावान् बने रहे। वे भारत की पूर्ण समरता के पक्ष में थे और नाथ ही साथ यह भी मानते थे कि भारत को ब्रिटिश राष्ट्रकुल से पुष्कल होकर उसका प्रभावशाली सदस्य बनना होगा। प्रारम्भ में नेहरू ने इसकी आलोचना की थी किन्तु स्वतन्त्रता की प्राप्ति के पश्चात् उन्होंने भारत को राष्ट्रमंडल का सदस्य बनाने में ही श्रेय समझा। इसी प्रकार नाजपतराय ने स्पष्ट रूप में व्यक्त किया था कि "भारत राष्ट्रमंडल की सदस्यता अथवा वाणिज्य-सम्बन्धन में प्रतिनिधित्व प्राप्त करने में स्वतन्त्र नहीं होगा। भारत तभी स्वतन्त्र होगा जबकि भारतीय जनता अपनी इच्छाकुमार शासन चराने में समर्थ होगी। इस हद्वार 'राष्ट्र धर्मरेखम्' भी भारत को तब तक स्वतन्त्रता नहीं दिला सकते, जब तक भारत की जनता स्वयं समरत राष्ट्र में निरुद्ध होकर एक ऐसा राज्य स्थापित न करे जो कि भारत राष्ट्र की सना के अधीन हो।"⁵⁴

लाजपतराय ने राष्ट्र को राज्य से अधिक महत्व दिया और यह माना कि राष्ट्र ही राज्य की नियंत्रित करता है। वे राष्ट्र की सामूहिक स्वतन्त्रता के पक्षधर थे, किन्तु समष्टिवादों नहीं थे। उन्होंने व्यक्तिगत स्वतन्त्रता का व्यवस्थित नहीं किया। यही कारण था कि उन्होंने भारत के उदारवादी नेतृत्व की आलोचना की और यह व्यक्त किया कि "हम नीचे से विकास चाहते हैं, जबकि हमारे विरोधी ऊपर से बदलाव प्राप्त करना चाहते हैं। तथ्य यह है कि उदारवादी कदापि सांस्कृतिक नहीं हैं। वे जनता की परवाह नहीं करते। वे केवल कुछ व्यक्तियों के लिय शक्ति के इच्छुक हैं"।⁸⁵ लाजपतराय स्वयं राष्ट्रवाद तथा लोकतांत्रिक समाजवाद के पक्ष में थे। उन्होंने सदैव उप-राष्ट्रवाद⁸⁶ की भर्त्सना की और जनता को उच्च राष्ट्रीय भावनों के अनुकूल चलने की प्रेरणा दी। यही कारण था कि साम्प्रदायिक प्रतिनिधित्व के वे तीव्र आलोचक रहे और निरन्तर संगठित भारत के प्रेरक रहे। उनका राष्ट्रवाद भी सकीर्ण राष्ट्रवाद नहीं था। वे विश्व-बन्धुत्व के अनन्य उपासक थे। प्रसिद्ध समाजवादी जोशिया वैजदुह ने लाजपतराय की प्रशंसा में लिखा था कि 'वे रचनात्मक राष्ट्रवाद के पक्ष में थे और उन्होंने अन्याय एवं दमन का ऐसा विरोध किया जिगके कारण युगों-युगों तक उदारवाद उन पर गर्व करेगा।'⁸⁷ लाजपतराय ने अन्तर्राष्ट्रीय शांति एवं सुरक्षा की स्थापना तथा मानवीय प्रगति के उत्थान के लिए एक विश्व-संगठन की स्थापना की⁸⁸ जो बाद में संयुक्त राष्ट्र के रूप में साकार हुई।

सामाजिक चिन्तन की दृष्टि में लाजपतराय ने दलित एवं पिछड़ी जातियों के प्रति गवर्नर हिन्दुओं के व्यवहार की भर्त्सना की तथा स्वयं के कार्यों द्वारा उनकी अपूर्व सेवा कर भारत में सुभाषित की समस्या के निराकरण का आदर्श प्रस्तुत किया। उन्होंने स्त्रियों, युवाओं तथा बालकों की उत्पत्ति के लिए अनेक सुझाव तथा कार्य प्रस्तुत किये तथा उन्हें शोषण से मुक्ति दिलाने का अभियान चलाया। अर्थसमाज के समाज-सुधार कार्यों की बागडोर सम्भाल कर लाजपतराय न देश में व्याप्त अनेकानेक कुरीतियों को हूर करने का हूर सम्भव प्रयास किया। सामाजिक न्याय तथा निर्भयता के आर्थसमाजी सेनापति लाजपतराय की रोमां रोलों ने पूरि-भूरि प्रशंसा की है।⁸⁹

यद्यपि लाजपतराय ने सामान्यतः अस्पृश्यवादों के रूप में अपना सामाजिक जीवन प्रारम्भ किया था किन्तु विचारों की परिवर्तता के साथ वे सुधार एवं पुनरभ्युदय में अद्भुत समन्वय स्थापित करने में सफल हुये। सामाजिक सुधारों के प्रति उनके विचार रुढ़िवादी पथवा सकीर्णता-युक्त कदापि न रहे। उप राष्ट्रवादी विचारक के नाते पुनरभ्युदय का समर्थन करके भी लाजपतराय ने सामाजिक सुधारों द्वारा समाज के समस्त समूहों को सामाजिक करके तथा आधुनिक भारत का निर्माण करने में अपना अपूर्व योगदान दिया।⁹⁰ वे सामाजिक प्रतिक्रियावादी तत्वों को अक्षुण्ण बनाये रखने का प्रयास कर रहे थे। वे सकीर्ण हिन्दू पुनरभ्युदयवादी न होकर भारतीय जनता को आगे बढ़ाना चाहते थे, न कि अक्षुण्ण, यथार्थवादी बनाना चाहते थे, न कि अस्पृष्ट एवं अभावहीन आरम्भवादी।⁹¹ वे न तो तिलक के समान राजनीतिक स्वतन्त्रता की सामाजिक सुधारों से प्राथमिकता देने के पक्ष में थे और न महादेव गोविन्द रानाडे तथा गोखले के समान पाश्चात्य प्रभावों से युक्त मात्र सामाजिक सुधारों के पक्षपाती थे। उनका दृष्टिकोण

राष्ट्र के उन्नयन एवं सामाजिक सुधारों को समन्वित करने का था। वे आधुनिक राष्ट्रवादों एवं विवेकशील प्रगतिवादी थे।

भारत के आर्थिक चिन्तन में भी लाजपतराय का स्मरणीय योगदान रहा। वे साम्राज्यवाद तथा पूँजीवाद के कट्टर शत्रु थे। उन्होंने भारत में लोक कल्याणकारी राज्य की स्थापना का मार्ग प्रशस्त किया। वे भारत की निर्धनता के निवारण के लिए स्वाभिमन्य द्वारा भारतीय स्वदेशी उद्योगों की स्थापना के पक्षपाती रहे। रूस की क्रांति के प्रथम प्रसङ्ग⁹² होकर भी लाजपतराय ने मार्क्सवाद अथवा साम्यवाद को भारत के लिये उपयुक्त नहीं माना। वे सामाजिक एवं आर्थिक न्याय की स्थापना के पक्ष में थे। उन्होंने भारत में श्रमिक-प्रान्दोलन का नेतृत्व केवल राजनीतिक स्वार्थ के दृष्टीगत होकर नहीं किया। वे मानवीय आधारों पर श्रमिकों की कठिनाइयों का निवारण चाहते थे। उन्हें शर्त-सर्पण में विश्वास नहीं था। वे मानवतावादी समाजवादी थे। उन्हें भारत के प्रथम समाजवादी की उपमा दी गयी थी।⁹³ वे पञ्जाब समाजवादी दल के प्रेरक रहे। प्रमुख उद्योगपति चतुश्शामदाम बिड़ला को राजनीति में लाने की प्रेरणा देकर भी वे भारतीय श्रमिकों के प्रणाली सुसंरचितक रहे। यह विरोधाभास न होकर उन्हीं के शब्दों में "सामर्थ्यात्मक व्यावहारिकता"⁹⁴ का उदाहरण था। ह्यूम ट्रिन्कर के एक अनुसार 'निर्धन एवं साधनहीन भारतीय जनता जिन प्रकार परम्परागत मत्ताधारियों के हाथों से शक्ति छीनने की नवीन परिस्थितियों का अनुभव कर रही है, उनसे उत्तम समस्याओं का निदान लाजपतराय ने आज के तीस या चालीस वर्ष पहले ही ज्ञात कर लिया था'⁹⁵

लाजपतराय उग्रवाद एवं सविधानवाद को राष्ट्रवाद के साथ समन्वित करने वाले विचारक थे। वे गांधीजी के प्रसक्त भी थे एवं आलोचक भी। वे निष्क्रिय प्रतिरोध के प्रथम उद्घोषक होकर भी गांधीजी के प्रतिमा सम्बन्धी स्वप्नलौकी इष्टिबोध के आलोचक थे। गांधीजी आदर्शवादी सुधारक थे, किन्तु लाला लाजपतराय अपने समग्र जीवन में व्यावहारिक व्यक्ति बने रहे। वे राष्ट्रवादी थे, किन्तु यथायंदाइ में उनका चिन्तन दूर नहीं था। वे हिन्दुओं के उचित एवं न्याय-मग्न अधिकारों के समर्थक होते हुए भी मुसलमानों के न्यायोचित अधिकारों के विरोधी नहीं थे। यदि उन्होंने मुसलमानों की धार्मिक मतांग्रता को आलोचना की, तो वे हिन्दुओं की जाति एवं अस्पृश्यता सम्बन्धी बुराइयों के भी प्रबल आलोचक रहे। भारत में साम्प्रदायिक राजनीति की अन्तिम नियति का पूर्वानुमान प्राप्त कर उन्होंने भारत के विभाजन का चित्र प्रस्तुत किया। वे साम्प्रदायिकता के विपक्ष को भारत से समूल नष्ट करना चाहते थे।⁹⁶ उनके अनुसार साम्प्रदायिक समस्या के प्रति तुष्टीकरण की नीति अन्ततः के न्याय पर हटना एवं निर्भयता से इसका निराकरण करने की आवश्यकता थी।

इस प्रकार, लाजपतराय ने धर्म-निरपेक्षता, लोकशासन तथा समाजवाद को राष्ट्रीय जीवन का मूल आधार स्वीकार कर पृथक्पृथक्, धर्मग्रन्थिता एवं दलबन्दी से भारतीय राष्ट्रीय चिन्तन को मुक्त रखने का साहजान किया।

लाजपतराय की स्वाभिमानी देशभक्ति तथा उनका भारत राष्ट्र के लिये जीवनोत्सर्ग सर्वत्र प्रेरणास्त्र रहेगे। भारत माता के लिये 'साम' लाजपतराय ने जिस कैथेरीन मेयो

द्वारा लिखित पत्र इण्डिया, जिसे गांधीजी ने 'गटर इन्स्पेक्शन रिपोर्ट' कहा था, के उत्तर में अपनी इच्छा⁹⁷ की खना कर भारतीयों के सामाजिक एवं नैतिक जीवन पर कीचड़ छड़ाने वालों को मुहत्तोड़ जवाब दिया। लालाजी की मृत्यु पर रोमा रोलां ने लिखा, "लाजपतराय ने अपनी बलिदानी भूमि की रक्षा में दुकांग 'दुखी भारत' किन्तु मैं कहता हूँ 'सुखी भारत' जिम्मे, दुर्बल चरित्र एवं साधारण गुणा वाले प्रायुक्तिक प्रयत्न की तुलना में, ऐसी पवित्र भूमि का निर्माण किया है और जितने अपनी पवित्र कोश्र से अनेक महा-पुरुषों-इयानन्द, विवेकानन्द, गांधी तथा पंजाब के इस क्षेत्र लाजपतराय को जन्म दिया है।"⁹⁸ सुभाषचन्द्र बोस के अनुसार लाजपतराय 'बायें के अग्रणी बौद्धिक दिग्गज'⁹⁹ थे। महात्मा गांधी ने अपनी अट्टाञ्जलि प्रेषित करते हुए व्यक्त किया, 'लाला लाजपतराय का देहावसान हो गया है। लाला जी अमर रहे। जब तक भारत के आकाश में सूर्य देशीयमान है, लालाजी जैसे व्यक्ति की मृत्यु नहीं हो सकती है।'¹⁰⁰

टिप्पणियाँ

1. अक्षय परिषद डा. पुरषोत्तम नागर, लाला लाजपतराय : दो सेन एण्ड हिज आइडियाज़ (अनोहर बुक सर्जि, दिल्ली, 1977) पर आधारित
2. जवाहर लाल नेहरू, एन आटोबायोग्रेफी, पृ. 175
3. एम. ए. बुच, राज एण्ड होथ ऑफ इण्डियन मिनिस्टेर नेशनलिज्म, पृ. 91 तथा 101
4. इण्डियन रिज्यू, जनवरी, 1907
5. लाजपत राय के भाषण के लिए देखिये रिपोर्ट ऑफ द एग्जेन्टी फॉर द इण्डियन नेशनल काँग्रेस, अमरावत, 1905, पृ. 73-75
6. लाजपत राय, बी प्रोसेज ऑफ दी मगबग्गींग, (इण्डियन प्रेस, इलाहाबाद, 1908) पृ. 12-13
7. लाजपत राय, एन इण्डिया एन इन्टरकॉन्टिनेन्टल एण्ड हिन्दू ऑफ दी नेशनलिस्ट फूवमेंट ऑफ चिन्मि, (बी. इन्सू ब्रूकस, न्यूयार्क, 1916) पृ. 169-170 तथा 138-139
8. मोर्न रिज्यू, मार्च 1907
9. लाजपतराय, बी प्रोसेज ऑफ नेशनल एजुकेशन इन इण्डिया (पब्लिकेशन ऑफ डिबीएन, दिल्ली, 1966) पृ. 61
10. लाजपतराय, वंग इण्डिया, पृ. 221
11. वही, पृ. 233
12. लाला लाजपतराय जी की आत्मकथा, (नरसुंग प्रेस, लाहौर, 1932) पृ. 147
13. बी प्रोसेज ऑफ नेशनल एजुकेशन इन इण्डिया, पृ. 63
14. लाजपतराय : बी ऑफ द वंग इण्डिया, (एम. गणेशन, मद्रास, 1920) पृ. 52
15. लाजपतराय, बी पोलीटिकल एजुकेशन ऑफ इण्डिया, (बी इन्सू ब्रूकस, न्यूयार्क, 1919) पृ. 197
16. वही, पृ. 30
17. लाजपतराय ने यह 'ओपन लेटर' न्यूयार्क से जून 13, 1917 को प्रसारित किया था। इस पत्र पर भारत सरकार ने भारत में वितरण एवं प्रकाशन पर प्रतिबन्ध लगा दिया था।
18. प्रोसेज ऑफ नेशनल एजुकेशन इन इण्डिया, पृ. 58
19. वही, पृ. 62
20. लाजपतराय - आइडियाज़ ऑफ नॉन-कोओपरेशन एण्ड अदर एथिज, (ए गणेशन, मद्रास, 1924) पृ. 75
21. वही, पृ. 78

22. वही, पृ. 79-80
23. बी पीसिटिकल क्वेश्चर ऑफ इण्डिया, पृ. 17 तथा 29
24. बी बाल दु यंग इण्डिया, पृ. 81-82
25. लाला लाजपत राय, राइजिंग एंड फ़ोरेव, खण्ड II, (द्वितीय संस्करण, दिल्ली, 1966) पृ. 118-168
26. लाला लाजपत राय, एन आनन सेन्सर टु एडविन मोंटेग, डिसेम्बर 15, 1917, 'सूचक'
27. देखिए मुखर्जन नाम, "लाला लाजपत राय आन बी कलेक्टर आन एड्योकेशन इन इण्डिया", एडमिनिस्ट्रिविब सेन्सर, अन्वरा-पून, 1975, पृ. 179-182
28. वही
29. देखिए आर. ए. मन्मथराव, हिस्ट्री ऑफ द इंडियन मूवमेंट इन इण्डिया, खण्ड II, पृ. 304, विमान विहारा मन्मथराव, मिनिस्टर नेशनलिज्म इन इण्डिया, पृ. 130, मोम मेथेरियल थोर ए हिस्ट्री ऑफ बी इंडियन मूवमेंट इन इण्डिया, खण्ड II, पृ. 395
30. देखिए लाला लाजपत राय की निजी डायरी (पून 6, 1919, 'सूचक') मन्मथ आरकाइव्स आर इण्डिया, नई दिल्ली
31. लाला लाजपत राय इण्डियाज विन्स टु इंडियन, (एन्ड एंड का मद्रास, 1921) पृ. 62
32. पद्मसि मीनारानी, हिस्ट्री ऑफ द इण्डियन नेशनल काँग्रेस, खण्ड I, पृ. 103
33. बी बीएस (साहौर), जुलाई 26 1925
34. वही, जुलाई 5, 1925
35. वही, जुलाई 26, 1925
36. वही, अक्टूबर 11, 1928
37. वही, अक्टूबर 25 तथा नवम्बर, 1928
38. लाजपत राय, वय इण्डिया, पृ. 224
39. बी पीसिटिकल क्वेश्चर ऑफ इण्डिया, पृ. 205
40. वही, पृ. 207
41. बी बीएस टु यंग इण्डिया, पृ. 121-131
42. इण्डियाज विन्स टु इंडियन, पृ. 42-53
43. वही, पृ. 86-87
44. बी प्रोस्पेक्ट ऑफ नेशनल एड्युकेशन इन इण्डिया, पृ. 31
45. वही पृ. 31-32
46. वही, पृ. 33
47. लाजपत राय, द आनन समाज, (लोकमान्य, दन एंड बी सन्धन 1915) पृ. 12
48. आनन समाज, पृ. 44
49. लाला लाजपत राय बी सेन इन रिज क्वेश्चर, (नेशन, मद्रास, 1907) पृ. 114-128
50. वही, पृ. 126
51. बी बीएस रिज्यू याच 1908
52. बी इण्डियन रिज्यू, डिसेम्बर 1908
53. बी बीएस रिज्यू, जुलाई 1909
54. लाजपत राय, बी युनाइटेड स्टेट्स ऑफ अमेरिका : ए हिस्ट्री ऑफ इंडियन एंड ए वही, (आर. एटर्न, बनारस 1919) पृ. 88
55. बी प्रोस्पेक्ट ऑफ नेशनल एड्युकेशन इन इण्डिया, पृ. 1-28
56. वही
57. वही, पृ. 29-30
58. बी बीएस रिज्यू जनवरी तथा फरवरी, 1920

59. बी दुग्गुन, चरबरी 5 तथा 19, 1891
60. रेडिये वी.पी.टी. ऑफ़ बी लिब्ररीयल इन्डियन नेशनल बोर्डिंग, साहौर, 1900, पृ 3-5 तथा 79
61. साजपनराय, इंग्लिश डेट्स डु इन्डिया, (बी इन्सु ग्लोबल, ग्लोबल, 1917), पृ 327
62. बी बीन डु थंग इन्डिया, पृ 86
63. वही, पृ 83-85
64. वही, पृ 85-86
65. आइडियल ऑफ़ लॉन्-बोर्नोपरेशन एण्ड सचर एग्ज, पृ 32 86, बी पॉलिटेक्निक यूनिवर्सिटी ऑफ़ इन्डिया, पृ. 202, बी बीन डु थंग इन्डिया, पृ 83
66. बी पॉलिटेक्निक यूनिवर्सिटी ऑफ़ इन्डिया, पृ 203
67. रेडिये वी.पी.टी, जनवरी 31, 1965
68. साजपनराय, पृ. 22-41
69. वही, पृ 44
70. माला साजपनराय : बी येन इन टिप्स ऑफ़, पृ 1-38
71. बी साजपनराय, पृ. 253
72. आइडियल ऑफ़ लॉन्-बोर्नोपरेशन एण्ड सचर एग्ज, पृ. 69
73. साजपनराय द्वारा रिजल्ट, 1922 में दोस्तानु विवरणों के साथ बी वी.पी.टी. अथवा 13, 1929, मिला न साजपनराय के उक्त पत्र का मूद्रण मी 1 [194] के साहौर लिब्ररीयल में एडिटर आने कायोग विराटी रवींद्र का आचार बताया रेडिये वी.पी.टी. साजपनराय, जेनेरल ऑफ़ पॉलिटेक्निक (असाइड पब्लिशिंग, बम्बई 1975) पृ 490
74. रेडिये वी.पी.टी. साजपनराय, पृ 160
75. बी दुग्गुन, नवम्बर 28, 1924
76. वही, दिनांक 9, 1923
77. वही, नवम्बर 30, 1924 से दिनांक 13, 1924
78. वही, दिनांक 14, 1924
79. वही चौथी एडिशन का न साजपनराय द्वारा पुताये न साजपनराय की मोरता से अनुविधान का नाम चौथी एडिशन अथवा के द्वारा जोड़ दिया गया और नवम्बर-दिसम्बर 1930 में प्रथम मोरता सम्बन्ध में आये मुद्रित न साजपनराय से एडिशन अथवा के बाद में मिला न साजपनराय के विधान का मोरता सम्बन्ध की तथा पॉलिटेक्निक का नामकरण किया। रेडिये वी.पी.टी. डु पॉलिटेक्निक (साजपनराय, साहौर, 1961) पृ 228
80. रेडिये वी.पी.टी. साजपनराय. इन्सु ग्लोबल डु इन्डिया पॉलिटेक्निक, पृ 27-28 तथा 36। प्रभा चौथी, साजपनराय—एडिशन ऑफ़ साजपनराय, (जेनेरल मोरता, नई दिल्ली, 1974) पृ. 161
81. बी वी.पी.टी. नवम्बर 1, 1928
82. वही
83. आइडियल ऑफ़ लॉन्-बोर्नोपरेशन एण्ड सचर एग्ज, पृ. 98
84. वही, पृ. 94
85. वही, पृ. 115 तथा 117
86. रेडिये वी.पी.टी. साजपनराय, "जेनेरल मोरता एण्ड सचर एग्ज" इन साजपनराय इन्डिया, नवम्बर, जनवरी-मार्च, 1968, पृ 33-37
87. रेडिये वी.पी.टी, थंग इन्डिया (साहौर संस्करण, 1927) पृ 2
88. रेडिये वी.पी.टी, एण्ड सचर, "साजपनराय एण्ड रेडिये वी.पी.टी. साजपनराय डु, पत्रिका मुद्रित वी.पी.टी, नवम्बर 17-19, 1972 (विनिरोपण)

89. रोनां रोनां, पाम्पे, (एन्विन विन्सेल, केरिच, 1960) पृ 106
90. चार्ल्स हॉमसाय, इण्डियन नेशनलिज्म एण्ड हिंदू सोशियल रिफार्म, (प्रिन्सटन यूनिवर्सिटी प्रेस, 1964) पृ 309
91. डॉ. जाकिर हुसैन, आमुज, डॉ प्रोग्राम बोर्ड नेशनल एजुकेशन, इन इण्डिया (भारतीय सरकार) पृ. 11
92. देखिये सिन्धु, जनवरी 31, 1965
93. एच एन. बंसिरोडे, सक्सेस इण्डिया, (गोप एण्ड को., बम्बई, 1946) पृ 24
94. डॉ टिड्डुन, दिसम्बर 14, 1927
95. देखिये आमुज, बेनिपल बागौड, मोडरेट्स एण्ड एक्स्ट्रीमिस्ट्स इन डॉ इण्डियन नेशनलिज्म बुकसेन्ट्र, (एगिपा, बम्बई, 1967) पृ. 8
96. दिवोब शन्ड 'इन साजनडराम इण्डिया सॉन्ड हट विजन' सर्वन्ट्स ऑफ डॉ पीपुल सोसाइटी, गोर ब बुकिली सुवेनर, दिसम्बर, 1972 (साजनडराम, नई दिल्ली) पृ 29-34
97. साजनडराम, अन्वेषो इण्डिया, (बन्ना पब्लिशिंग को., कलकत्ता, 1928)
98. डॉ पीपुल, दिसम्बर 5, 1929
99. सुभाषचन्द्र बोस, डॉ इण्डियन स्टुडेंट्स, चरट II, (सेक्टर, सिन्धु एण्ड को., कलकत्ता, 1948) पृ 91
100. दय इण्डिया, नवम्बर 22, 1928

विपिनचन्द्र पाल का जन्म 7 नवम्बर 1858 को मिलहट जिले के एक गाँव में हुआ ।

उनका बचपन जीवन बटन के एक स्कूल में प्रधानाध्यापक के रूप में प्रारम्भ हुआ । वे मिलहट में रहने लगे और वहाँ एक हाई स्कूल की स्थापना की । वहीं उन्होंने पत्रकारिता का कार्य भी 1880 में प्रारम्भ किया । वे बंगाली साप्ताहिक परिदर्शक के सम्पादक रहे । कुछ समय बंगलोर में हाईस्कूल के प्रधानाध्यापक रह कर वे पुन बलरत्ता छोटे छोटे गाँवों नगर पुस्तकालय के अध्यक्ष नियुक्त किये गये । उन्होंने ट्रिभून, न्यू इण्डिया, कन्वेंशनरम्, स्वराज, हिन्दू रिज्यू का भी सम्पादन किया । वे इन्डिपेंडेन्ट, डिमोक्रेट तथा बंगाली के भी सम्पादन रहे । देश की अनेक पत्र-पत्रिकाओं में उनके लेख छपते रहे । वे एक श्रोत्रस्त्री वक्ता तथा राष्ट्रवाद के उग्र उन्मादक थे । भारत के पुनर्जागरण में उनका अनुपम योगदान रहा । वे देश के एक कोने से दूसरे कोने तक तथा इंग्लैण्ड में भी भारत की स्वतन्त्रता के लिए जागृति उत्पन्न करने का समय समय पर प्रयास करते रहे । उनके धर्मस्त्री भावणों की प्रणता श्रीनिवास शास्त्री ने मुक्त कण्ठ से की है ।¹

पाल का पारिवारिक जीवन अनेक सघर्षों की कहानी है । बाल्यकाल में उनके पिता ने उन पर पूर्ण अनुशासन रखा । जब वे बलरत्ता के प्रेसीडेन्सी कॉलेज में शिक्षा प्राप्त कर रहे थे, उनके शिक्षकों का विद्रोही स्वर प्रकट हुआ । वे अपने पिता की इच्छा के विपरीत बहुसमाज के सदस्य बन गये । उनके पिता इस अवस्था से इतने दुःख हुए कि उन्होंने पाल को न केवल अध्ययन के लिए घर भेजना ही बन्द किया अपितु उन्हें अपनी वसीयत से भी वंचित कर दिया । समाज ने उन्हें जाति से बहिष्कृत कर दिया । इन विपरीत परिस्थितियों में पाल को अपनी अध्ययन ध्यान देना पड़ा । पाल को बहुसमाज की ओर आकृष्ट करने वाले व्यक्ति शिवदास शास्त्री थे । उनकी सहायता से ही पाल को बंगलोर में प्रधानाध्यापक नियुक्त किया गया था । शिवदास शास्त्री ने उनका परिचय एक बाल्य-विधवा से कराया और बाद में पाल ने उनसे विवाह कर लिया । पाल का यह विवाह उनके पिता को इतना छला कि पाल ने बम्बई के प्रायंता समाज में जाकर विवाह की रस्म पूरी करवायी । किन्तु भाग्य पुन पलटा और 1882 में उनके पिता ने अपनी मृत्यु-शीघ्रता पर अपनी वसीयत में पुन सम्पत्ति का समस्त उत्तराधिकार पाल को सौंप दिया ।²

कोलेस के महास-संघर्ष (1886) में पृथ्वीचन्द्र पाल सम्मिलित हुए और सरकार के शस्त्र-प्रतिनिधियों के विरोध में विचार प्रस्तुत किये । प्रारम्भ में पाल भी उदारवादियों के समान ब्रिटिश शासन के प्रशंसक थे किन्तु लाला लाजपतदास एवं बाल

गयाधर तिलक के साथ मिलकर लाल-बाल-पाल का राष्ट्रवादी स्वर मुखरित होने लगा। 1907 की मूक फूट ने पाल को कांग्रेस छोड़ने के लिए विवश किया। 1916 में वे पुनः तिनक आदि के साथ कांग्रेस में सम्मिलित हुए। वे होमरूल आन्दोलन में सम्मिलित हुए और होमरूल लीग के प्रतिनिधिमण्डल के साथ इंग्लैण्ड जाकर मोंटेग-चेम्सफर्ट गुप्तार सम्बन्धी मन्त्रीय समिति के समक्ष उपस्थित हुए।

पाल के विचारों की उन्नता स्वदेशी आन्दोलन के दिनों में उद्भूत हुई। 1906 के कलकत्ता अधिवेशन में तथा 1907 में मद्रास में दिये गये उनके भाषणों ने भारत की अंग्रेजी सरकार को मजबूत कर दिया। वे भारत में पूर्ण स्वतन्त्रता की स्थापना चाहते थे। निष्प्रिय प्रतिरोध के माध्यम से स्वराज्य प्राप्ति का उनका विचार गान्धेन द्वारा उन्नेजनाजनक माना गया। जब 1907 में अमृतपुर बम-काण्ड के सम्बन्ध में श्रीमद्विन्द की गिरफ्तारी हुई तो पाल को माध्यम के लिए मद्रास द्वारा आमन्त्रित किया गया। पाल ने घन्तःकरण की प्रेरणा के कारण माध्यम से मना कर दिया। उन्हें मद्रास की मानवृत्ति के आरोप में छ-महीने का कारावास दिया गया। वे कलकत्ता एवं बम्बय जेल में रहे।¹³ किन्तु वे हिंसात्मक आन्दोलन के पक्ष में नहीं थे। भारत सरकार ने उन्हें देश में निर्वासित करने का प्रयास भी किया। लार्ड मिन्टो ने मारे प्रयत्न कर लिये किन्तु वे कानूनी तौर पर ऐसा करने में असफल रहे। पाल ने राजनीतिक परिस्थितियों को देखते हुए स्वयं भारत में बाहर रहना ही उचित समझा और वे 1908 में 1911 तक इंग्लैण्ड में ही रहे और वहाँ में स्वराज्य पाक्षिक प्रकाशित करते रहे। इंग्लैण्ड में रहते हुए पाल के विचारों में परिवर्तन आया और वे राष्ट्रवाद से अन्तर्राष्ट्रवाद की ओर झुके। वे एक ब्रिटिश साम्राज्यीय सभ की स्थापना तथा उसमें भारत की अन्य उपनिवेशों के समान सम्मानपूर्ण सदस्यता दिलाने का प्रचार करने लगे। भारत की पूर्ण स्वाधीनता के स्थान पर उसकी अधिपतानी गणराज्य की स्थिति उन्हें अधिष्ठान मुक्तिमार्ग दिखाई दी। वे ब्रिटिश राष्ट्र-मण्डल के विचार के अग्रदूत थे।

भारत लौटने पर पाल ने भारत में मध्यमक सरकार की वास्तविक स्थापना एवं सघातमक राष्ट्र के विचार पर जोर दिया।¹⁴ वे सर्व-इस्लामवाद को भारत की राष्ट्रीयता का शत्रु मानते थे। वे 1916 में 1920 तक तिनक के साथ मिलकर कांग्रेस के कार्य में लगे रहे। किन्तु तिनक की मृत्यु के पश्चात् गांधीजी के नेतृत्व को पाल ने स्वीकार नहीं किया। वे गांधीजी के धर्म एवं राजनीति के समन्वयवादी विचारों के आलोचक थे। इसी कारण से गांधीजी के द्वारा चलाये गये बहिष्कार एवं धर्महोम-आन्दोलन को पाल का समर्थन प्राप्त नहीं हुआ। वे धारामभाषों के बहिष्कार की नीति को प्रगति के लिये पाठक मानते थे। गांधीजी के कार्यक्रम का विरोध करने के कारण उन्हें देश की राजनीति में दूर होना पड़ा। वे बाद के दिनों में भारत की व्यवस्थापिकासभा के सदस्य भी रहे। 180 विधान सभ राय के अनुसार पाल के जीवन के अन्तिम दिनों की शायदी उनके ही जीवन की नियति नहीं किन्तु मार्बजितिक जीवन में भाग लेने वाले की विश्व-व्यापी नियति रही है। पाल ने सत्य, ईश्वर तथा देश के लिए अनेक कष्ट महे। जीवन के अन्तिम दिनों में भी अपने इष्ट मित्रों एवं सम्बन्धियों में अपनी रक्ष निष्ठाओं के कारण अलग रह कर भी उन्होंने मानदार जीवन मोगा।¹⁵

जीवन के उत्तरार्ध में पाल समातन धर्मों वन गये। वेदएव सभ्रप्रदाय में उनका मन रम गया। वे ईश्वर महाप्रभु तथा वेदएव सभ्रप्रदाय की भक्ति परम्परा के प्रशंसक बन गये। भगवान् श्री कृष्ण के दिव्य जीवन ने उन्हें घनघन प्रभावित किया। लाजपतराय तथा तिलक की भाँति ही श्री कृष्ण पर उनका घन हिन्दू-धर्म-दर्शन को अनुभव देन है। उनसे द्वारा लिखित श्री सोल फाफ इण्डिया तथा श्री स्टडि ऑफ हिन्दुइजम भारत की अध्यात्मिक धरोहर एव हिन्दू-धर्म की गौरव-गाथा के प्रमाण हैं। राष्ट्रवाद पर उनसे विचार इसी आध्यात्मिक प्रेरणा से अनुप्राणित हैं। उनकी दो स्विट्जर्ल ऑफ इण्डियन नेशनलिज्म एव नेशनलिटी एण्ड एम्पायर भारत की राष्ट्रीय विचारधारा को जन-जन तक सम्प्रेषित करने वाला पुस्तकें हैं। साइं रेनाल्डो ने दो हाट ऑफ आर्थाक्ल' में पाल के सामाजिक एव राजनीतिक लेखन की भूमि-भूमि प्रशंसा की है। प्ररविन्द घोष ने पाल को "राष्ट्रवाद का सशक्त प्रवर्तक" कहा। सर विलेयोन जिरोल ने इण्डियन प्रोसेस में पाल के महात्म-भावणों को सबिस्तार उद्घुष्ट कर उन्हें उच्च भारतीय राजनीतिक चिन्तन का अत्यधिक साधित कार्यक्रम बतलाया।⁸

विपिन चन्द्र पाल के राजनीतिक विचार

अपने घन उपवादी समूह के विचारकों के समान ही विपिन चन्द्र पाल प्रारम्भ में उदारवादी एव ब्रिटिश शासन के प्रशंसक के रूप में भाग में सम्मिलित हुए।⁹ 1887 के कापिल के महात्म-प्रतिवेशन में उन्होंने "शस्त्र अधिनियम" के विरोध में भाषण दिया था।¹⁰ उन्हें इस बात से प्रसन्नता हुई थी कि अंग्रेजी शासन के अन्तर्गत काँग्रेस के सगठन के माध्यम से मराठा, पंजाबी, पठान, पारसी, बंगाली, मद्रासी एक ही मंच पर एकत्रित हो प्रसन्नता एव सौहार्दपूर्ण वातावरण में विचार विनिमय कर रहे थे।¹¹ अंग्रेजी शासन भारत में विद्यालया की अनुभव देन के रूप में उभरा था और पाल इसके लिए ईश्वर के प्रति आभार व्यक्त करने से नहीं हिचकिचाये। वे अंग्रेजी शासन को भारत की मुक्ति का कारण मानते थे। उन्होंने अपने भाषणों ब्रिटिश शासन का वफादार घोषित किया क्योंकि उनको दृष्टि में ब्रिटिश शासन के प्रति वफादार होने का अर्थ था भारत तथा भारत की जनता के प्रति वफादार होना। वे अपनी वफादारी इस कारण से भी प्रकट कर रहे थे कि वे ब्रिटिश शासन को स्वराज का पर्यायवाची मानते थे।¹² अपने भाषण में उन्होंने यह भी व्यक्त किया कि वे उपविचारवादी एव लोकतन्त्रनिष्ठ हीकर भी ब्रिटिश शासन के प्रशंसक थे।¹³ उन्हें इसमें कोई विरोधाभास नहीं प्रतीत होता था। इन्हीं विचारों से वे शस्त्र-अधिनियम का विरोध कर रहे थे। उनकी यह मान्यता थी कि शासन द्वारा शस्त्र-अधिनियम को यथावत् बनाये रखना उचित नहीं था। वे चाहते थे कि शासन इस विषय को प्रतिष्ठा का प्रश्न न बनाये। शासन की प्रतिष्ठा इसमें है कि वह जनता को प्रसन्न रखे। इसके विपरीत कार्य शासन की निर्वलता ही परिलक्षित करेंगे। अपने वक्तव्य के समर्थन में उनके द्वारा यह तर्क प्रस्तुत किया गया कि यदि हैदराबाद का निजाम ब्रिटिश साम्राज्य की रक्षा के लिए साठ लाख रुपये के रथान पर गाठ बरोड़ भी देने की तैयार हो और शासन चाहे कितना भी प्रचार भारत की जनता की वफादारी दर्शाने को क्यों न करे जनता का नि शस्त्र रहना शासन के प्रति सदैव की वृद्धि ही करेगा।¹⁴

1907 में अपने महात्म-भावण में विपिनचन्द्र पाल ने ब्रिटिश शासन की भर्त्सना

करते हुए व्यक्त किया कि उनका ब्रिटिश शासन में विश्वास समाप्त हो चुका है। उनका यह उद्गार उनके 1887 के कांग्रेस भाषण से पूर्वतया विपरीत था। उनका ब्रिटिश राष्ट्र, लॉर्ड रिपन तथा लॉर्ड मैकाले सम्बन्धी प्रशंसात्मक दृष्टिकोण बदल चुका था।¹³ वे यह मानने लगे थे कि बदलते हुए घटनाक्रम ने उनकी मान्यताओं को भी परिवर्तित कर दिया था। शस्त्र-विहीन भारत अपनी स्वाधीनता के लिए सक्षम कैसे कर सकता था। उनका इनसे परेमान की किन्तु ब्रिटिश नौकरशाही इस की भाव में अपने भाषकों सुरक्षित समझती थी इसी कारण से शासन ने शस्त्र-प्रशिक्षण को मग करने में मना कर दिया था। भारतीयों की घनहाय स्थिति ने पाल को ब्रिटिश शासन का विरोधी बना दिया था।¹⁴ वे यह मानने लगे कि भारत में ब्रिटिश शासन ईश्वरीय वरदान न होकर जनता का शोषक है। शस्त्र-प्रशिक्षण ने भारतीय जनता के प्रति प्रतिश्र्वाण प्रकट किया मतः ब्रिटिश शासन के प्रति बचावकारी दिखाने का भारतीयों का रवैया व्यर्थ सिद्ध हुआ। वे भारतीय राष्ट्रीय कांग्रेस की ब्रिटिश साम्राज्य के प्रति भक्ति के जो विरोधी थे।¹⁵

वे अंग्रेजी राज्य के परोपकारी पक्ष के समर्थक थे। किन्तु 1904 में बंगाल की राजनीतिक स्थिति के परिवर्तन के साथ ही उनके विचारों में परिवर्तन आ गया और वे बंगभंग आन्दोलन के पथप्रदर्शक उग्रवादी विचारक बन गये। 1908 तक उनकी लेखनों में जो साहित्य निमृत् हुआ उसे बंगाल के नवराष्ट्रवाद का प्रेरक साहित्य माना जाता है। इसी समय वे तिनक व भाजपत राय के मुन्क में भी आये तथा इन दोनों महान् नेताओं ने मिलकर साल, पाल, बाल की त्रिमूर्ति के रूप में भारतीय जनता का हृदय जीत लिया। किन्तु 1908 के बाद उनके विचारों में पुनः उतार आया तथा वे "साम्राज्यीय मक्"¹⁶ (इम्पीरियल फेडरेशन) के विचार को आगे बढ़ाने में लग गये। इसी कारण से 1912 के बाद में जनता ने उन्हें विस्मृत मा कर दिया।

बंगाल-विभाजन के समय पाल के प्रकाशित लेखों एवं ग्रन्थों से उनके राजनीतिक विचारों की नमूने में महापता मिलती है। अपने उग्रवादी विचारों में पाल ने उदारवादियों की राजनीतिक उच्छृंखलतावादियों की मजा दी। वे स्वराज्य, स्वदेशी, बहिष्कार व राष्ट्रीय शिक्षा के कार्यक्रम को आगे बढा रहे थे। पाल, तिलक व नाना साहबराय दोनों से स्वराज्य की मांग में एक कदम आगे थे। वे पूर्ण स्वराज्य की मांग के समर्थक थे। अपने विचारों को स्पष्ट करते हुए पाल ने बताया कि स्वराज्य की धारणा का आध्यात्मिक स्वरूप है। यह देशत की उस धारणा पर निर्भर है जिसके अन्तर्गत व्यक्ति अपने आपकी आध्यात्मिक शक्ति के साथ आचार करने की मानना व्यक्त करता है। वे स्वराज्य की धारणा की केवल अर्थों से मुक्ति का मांग ही नहीं मानते थे किन्तु विश्व की अन्य वस्तुओं के साथ आत्मसम्मान स्थापित करने वाली धारणा मानते थे। उन्होंने समृद्ध मध्य स्वराज्य तथा अंग्रेजी के एक स्वतन्त्रता (फीडम) के मध्य अन्तर बचाने हुए यह स्पष्ट किया कि पहला मध्य महाराज्यमत्ता का बोधक था और दूसरा मध्य महाराज्यमत्ता था। वे स्वराज्य की धारणा की निर्बाध स्वतन्त्रता के रूप में नहीं देखते थे। वे स्वराज्य की स्वयं पर शासन के रूप में मानते थे जिसमें व्यक्ति स्वयं की स्वयं के नियन्त्रण में रख सके। वे स्वराज्य की आत्मशासन का ही रूप मानते थे जिसके अन्तर्गत आत्मन् की परमात्मन् का अंग माना गया था। यह एक ऐसी शासन की विधि थी जिसमें व्यक्ति

सार्वभौमिक सत्ता के नियन्त्रण में रहता है। वे इस धारणा को भारतीय सभ्यता के विकास का प्रतिफल मानते थे। इस प्रकार पात्र ने स्वराज्य की धारणा पाश्चात्य विचारों पर आधारित न कर भारतीय मौलिक चिन्तन पर प्रस्थापित की। उनके स्वदेशी सम्बन्धी विचारों में स्वदेशी तथा बहिष्कार दोनों गन्तार हो गये थे। वे बहिष्कार को बचन विदेशी बस्तुओं के त्याग तथा ही मोमित नहीं रखना चाहते थे। वे बहिष्कार को विदेशी निरङ्कुशवाद के प्रति पूर्ण असहयोग की नीति मानते थे।¹⁷ उनका असहयोग का मार्ग हिंस्र नीति पर आधारित नहीं था। उन्होंने निष्क्रिय प्रतिरोध का मार्ग अपनाया जो निधनात्मक प्रतिरोध के रूप में स्पष्ट किया गया। उनका कहना था कि हम कानून के प्रतिकूल रहकर ही वाप नहीं लेंगे तथा कानून का सम्मान करें। जब तक शासन द्वारा हमारे अधिकारों पर हाथ न डाला जाये तब तक हम शांत रहना है। यदि थोड़ी सी शासन भारतीयों के जीवन, उनकी व्यक्तिगत स्वतन्त्रता व सम्पत्ति का हानि पहुँचाने पर उद्यत हो तो ऐसी स्थिति में निष्क्रिय प्रतिरोध की नीति में मिश्र मार्ग भी अपनाया जा सकता है।

विपिन चन्द्र पात्र का राजनीतिक विचारों में दृष्टिकोण में योगदान उनके राष्ट्र सम्बन्धी चिन्तन से स्पष्ट होता है। उनके विचारों में राष्ट्रवाद की धारणा केवल राजनीतिक ही नहीं थी किन्तु धर्म-निरपेक्ष भी थी। वे राष्ट्र की धारणा को पवित्र तथा धर्म-निरपेक्ष दोनों ही मानते थे। इस अर्थ में वे उनके विचार महत्वपूर्ण हैं। उनका यह कहना था कि पवित्र तथा धर्म-निरपेक्ष दोनों ही तत्त्व मिले हुए होते हैं। उन्हें अलग नहीं किया जा सकता। धर्म राजनीति में बिलीन हो जाता है। राजनीति नागरिकता में तथा धर्म निरपेक्षता पवित्रता में विभक्त हो जाती है।¹⁸ इस प्रकार के तालमेल से उन साम्प्रदायिक विचारों को विवेकपूर्ण अभिव्यक्ति मिलती है जो व्यक्ति को उन्नति के पथ पर अग्रसर करते हैं। वे भगवान् श्री कृष्ण¹⁹ को ब्रह्म एवं परमात्मा दोनों के गुणों में युक्त निरपेक्ष तत्त्व, भारत की आत्मा²⁰ के प्रतीक एवं आध्यात्मिक सांस्कृतिक सत्त्वों से युक्त भारतीय सभ्यता के प्रतिष्ठान मानते हैं। श्रीकृष्ण का दिव्य चरित्र पात्र के लिए राजनीति के के आध्यात्मिकरण का प्रेरक प्रसंग है। उन्होंने यह स्पष्ट रूप में कहा था कि धर्म की स्वतन्त्रता का आन्दोलन एक आध्यात्मिक आन्दोलन है। हमारा धर्म प्रकृतत्व की अभिव्यक्ति है जिसमें व्यक्ति के सामाजिक एवं नागरिक जीवन का प्रस्फुटन हुआ है। राष्ट्र भौमिक एकरता या जातीय परम्परा पर आधारित नहीं है। राष्ट्र एक आध्यात्मिक भावना है। उन्होंने भारतीय स्वतन्त्रता के लिए भारत-माता की धर्मना को एक नवीन शक्ति का उद्घाटक माना। इसी प्रकार से उन्होंने नव वेदान्तवाद को भारतीय चिन्तन में नवीन भावना का सूत्रार करने का प्रेरक तत्त्व माना। वे राष्ट्र को केवल विचार के रूप में ही नहीं मानते थे। राष्ट्र ऐतिहासिक एकरता जन्मि मिथ्यान्त एवं प्रयोग दोनों ही था। उनकी राष्ट्रवादी धारणा अकारण नहीं थी क्योंकि वे राष्ट्रवाद के साथ साथ प्रतिक्रमवाद के भी समर्थक थे। राष्ट्रवाद से ही अन्तर्राष्ट्रीयता की ओर प्रवृत्त हुआ जा सकता है ऐसा उनका विचार था। वे राष्ट्रीय विचार धारा एवं देशभक्ति के नवीन आदर्श को सार्वभौमिक मानवता से सम्बद्ध मानते हुए उसे विष्णु अवस्था नारायण की अवस्था स्थिति का प्रतीक मानते थे।²¹

इसी आधार का पाल ने यह श्पक्त किया कि राजनीतिक सुधारों की माग के साथ धार्मिक एवं सामाजिक सुधारों की भी आवश्यकता है। भारत का उदाहरण देते हुए उन्होंने यह प्रकट किया कि जहाँ धर्म भेद-भाव सिखाता हो, ऊँच-नीच को बढ़ावा देता हो वहाँ राजनीतिक सुधारों की स्वीकृति अथवा स्वशासित संस्थाओं की स्थापना खतरे में पड़ सकती है। वे मद्रास में पेरियारों के साथ किये गये दुर्भ्यंकार की दृष्टि से यह सिद्ध कर रहे थे कि भारत में जब तक दुर्भाष्टुत, जातिभेद, धर्मान्यता समाप्त नहीं हो जाती और जब तक नवीन धार्मिक एवं सामाजिक दृष्टिकोण विकसित नहीं होता तब तक राजनीतिक सुधारों का कानून लागू कर भी दिया जाय, तब भी वे सफल नहीं हो सकते। इसका यह अर्थ नहीं था कि पाल राजनीतिक सुधारों को सामाजिक एवं धार्मिक सुधारों का अनुगामी बनाना चाहते थे। उनका दृष्टिकोण जीवन के सभी विभागों में समान एवं सर्वव्यापी विकास को प्राप्त करने का था। राजनीतिक सुधार एवं धार्मिक सुधार साथ साथ होने चाहिए ताकि दोनों की प्रगति, दोनों पर सामंजस्य उत्तहित में प्रयुक्त किया जा सके। पाल ने भारतीय राष्ट्रीय कांग्रेस को भी इन्हीं आधारों पर कार्य करने के लिए प्रेरित किया। वे चाहते थे कि कांग्रेस द्वारा जातिवाद, पुरोहित-वाद तथा सामाजिक सत्ता के कठिन बंधनों के विरुद्ध काम किया जाना चाहिए। कांग्रेस को धर्म, समाज तथा राजनीति—तीनों का ही परिष्कार करना है। वे श्रान्ति द्वारा सामाजिक तथा राजनीतिक सुधारों के पक्षपाती नहीं थे। उनका दृष्टिकोण मध्यम मार्ग ग्रहणाने का था ताकि समस्त समाज को तथा भारतीयों के आन्तरिक जीवन को अधिकार एवं कर्तव्यों के प्रति जागृत किया जा सके। नव-संगठित सामाजिक जीवन में ही भारत की भावी प्रगति सम्भव है। राजनीतिक प्रगति एवं राजनीतिक सुधारों की माग तथा उनको उपलब्धियाँ उन्हीं समस्याओं के समाधान में अन्तर्निहित है।¹²⁶

विपिन चन्द्र पाल के राजनीतिक विचारों में उनके द्वारा की गई राष्ट्र की व्याख्या महत्त्वपूर्ण है। 1904 में पाल ने राष्ट्र की तुलना गृह-निर्माण से की। जिस प्रकार गृह-निर्माण में सही योजना की आवश्यकता होती है उसी प्रकार से राष्ट्र-निर्माण का कार्य भी योजनाबद्ध तरीके से किया जा सकता है। वे राष्ट्र को प्राणिक इकाई मानते थे। राष्ट्र की संरचना में भूतकालिक इतिहास तथा वर्तमान जीवन की वास्तविकता परिलक्षित होती है। राष्ट्र की ईश्वरीय योजना की विचारों तथा संस्थाओं के माध्यम से पूर्ण करना देशभक्ति का सर्वोच्च कार्य है।¹²⁷ वे एक ऐसे भारत राष्ट्र को कल्पना कर रहे थे जो आधुनिक मानवता रूपी महासंध में समानता का स्तर प्राप्त कर सके। भारत का इतिहास उनकी दृष्टि में भारतीयों के साथ ईश्वर का साक्षात्कार था। भारत की राष्ट्रीयता को वे इसी प्राथमिक प्रेरणा पर आधारित करना चाहते थे। पुनर्जागरणवाद से ही सब कुछ प्राप्त नहीं हो सकता था। हमें अपने प्रतीत के प्राचीन एवं मध्ययुगीन जीवन से बहुत कुछ प्राप्त करने की आवश्यकता थी। आधुनिक भारत में राष्ट्र-निर्माण का कार्य केवल प्राचीन भारतीय परम्पराओं एवं संस्कृति के अनुरूप ही नहीं होना चाहिए बल्कि नवीन परिस्थितियों में नवीन आदर्शों को अपनाना भी आवश्यक है। हमें भूत एवं भविष्य दोनों को वर्तमान से जोड़ना है ताकि भारत राष्ट्र को यथार्थ के धरातल पर अवास्थित किया जा सके।¹²⁸

पाल ने आत्मा तथा परमात्मा के सम्बन्धों पर प्रकाश डालते हुए यह तर्क प्रस्तुत किया कि आत्मा का परमात्मा से तादात्म्य स्थापित करना भारत की विशेषता रही है। केवल आत्मा तक सीमित रहने में सकीर्णता बंधती है। नवीन भारतीय राष्ट्र का निर्माण आत्मा, प्रकृति तथा समाज के भेदभ्रंश में निर्धारित किया जाय। आत्मा की सर्वोच्चता सर्वत्र मान्य होनी चाहिए अथवा आधिक गतिविधियों का प्रसार, समाज का पुनर्निर्माण तथा नागरिकता के गुणों में अभिवृद्धि सभी कुछ शिथिल हो सकती है।²⁹ नवीन प्राधुनिक राज्य की स्थापना में हमारा जातीय गौरव एवं उसके प्रति चेतना हमेशा विद्यमान रहनी चाहिए। आर्थिक उन्नति एवं राजनीतिक जागरण दोनों में साम्य आवश्यक हैं। ये दोनों न्यूनाधिक रूप में विद्यमान रहे किन्तु इन्हें साध्य न मान लिया जाय। आत्मा के प्रति चेतना हमारे इतिहास का महत्वपूर्ण घटक रहा है। इसे भुला देना अपने भाग्य को विस्मृत कर देने के समान होगा। भारतीय राष्ट्र का आधार हमारी आध्यात्मिक चेतना ही है।³⁰ इसके साथ-साथ यह भी ध्यान रखना है कि भारत में पांच महत्वपूर्ण विषय-संस्कृतियों का समम हुआ है। इन संस्कृतियों की विशिष्टताओं को बनाये रखना आवश्यक है। हमारी राष्ट्रीय एकता का महत्त्वपूर्ण नहीं कि हम विविधताओं को एकता के नाम पर बलि बर दें। विविधता में एकता विद्यमान रहनी चाहिए। हिन्दू, पारसी, बौद्ध, मुस्लिम तथा ईसाई संस्कृतियों को राष्ट्रीय-चेतना एवं राष्ट्र के विकास में प्रयुक्त करना है। विभिन्न संस्कृतियों में वैमनस्य उत्पन्न होने के स्थान पर सामञ्जस्य होना चाहिए। प्रत्येक सम्प्रदाय मानव-मस्तिष्क की उपज है। मानव मात्र में एकता एवं समानता की स्वीकार कर लेने पर विभिन्न संस्कृतियों में अन्तर्निहित एकता के दर्शन हो सकते हैं। भारत राष्ट्र की आधारशिला इसी पर आधारित होनी चाहिए। पारस्परिक सहयोग से ही यह सम्भव है। भारत में बसने वाले विभिन्न प्रजातियों का व्यवहार-वैभिन्न्य भाग-भयरोधक न बने इसके लिए आवश्यक है कि उन्हें सहयोग एवं संगठन के माध्यम से शृण्वत्वे की भावना से दूर रखा जाय। समान आर्थिक एवं राजनीतिक जीवन में उन्हें सहभागी बनाया जाय। तभी एक शक्तिशाली, संगठित तथा महान् भारत-राष्ट्र का निर्माण सम्भव है।³¹

पात्र ने राष्ट्र-निर्माण में भौतिक तन्त्रों की आवश्यकता पर भी बत दिया। जिस प्रकार में व्यक्तिगत जीवन में शारीरिक स्वास्थ्य एवं शक्ति का महत्त्व है उसी प्रकार से राष्ट्रीय जीवन में भी शक्ति-संचार/होना चाहिए। विदेशियों ने भारत की बौद्धिक क्षमता की उच्चता की स्वीकार किया है किन्तु वे हमारी शारीरिक क्षमता तथा हमारे नैतिक गुणों की उच्चता की स्वीकार नहीं करते। हम अपने राष्ट्रीय जीवन में इन कमियों को दूर करना है। ऐसे शक्तिशाली व्यक्तियों का राष्ट्र हमें बनाना है जो अन्य के साथ तुलना में हेय नहीं बहे जायें। नवयुवकों एवं विद्यार्थियों में प्राचीन ब्रह्मचर्याश्रम जैसा अनुशासन आवश्यक है ताकि उनके स्वस्थ शरीर में स्वस्थ मस्तिष्क का निर्माण हमारे राष्ट्र की ऊँचा उठा सके। जीवन में साधनों का पाठ सिखलाना भी आवश्यक है। पारश्चात्य संस्कृति की तत्त्व करने से हमारा राष्ट्रीय पतन ही होगा। पारश्चात्य राष्ट्रों के प्राधुनिक विलासितापूर्ण जीवन का भारत में अनुकरण अनुचित है। किन्तु इसका यह तात्पर्य नहीं कि भारत में निवास करने वाले इनके साधनों का जीवन जीयें कि उनमें जिजीविषा ही न रहे।

अच्छा भोजन तथा रहन-सहन का उचित स्तर आवश्यक है ताकि जीवन सुखमय बना रहे।³²

पाल ने भारत राष्ट्र की अवधारणा को भारतीय इतिहास की विरासत से समुक्त करते हुए बताया कि हिन्दुओं का जीवन आध्यात्मिकता, सर्वभौमिकता एवं शाश्वतता की भावना से जुड़ा हुआ है। उनकी मान्यता थी कि हिन्दुओं का सामाजिक एवं राजनीतिक जीवन सर्वव्यपक (प्रागैतिहासिक काल से) सर्वधार्मिक स्वतन्त्रता से प्रभिन्न रहा है। भारतीयों के विश्व-इतिहास पटल पर अवतरित होने के समय से हिन्दू-शासन-व्यवस्था, निरंकुश सत्ता पर आधारित न होकर लोकतांत्रिक विचारों पर आधारित रही है। सर्वधार्मिक राजतन्त्र भारत की विशिष्टता थी। व्यवस्थापिका तथा कार्यपालिका का कार्यपुनर्गण हमारी सर्वधार्मिक स्वतन्त्रता का मूल आधार रहा था। राजा राज्य की कार्यपालिका का प्रमुख था। ग्रह सभा वृहत्तर परिषद् के माध्यम से व्यवस्थापिका की सत्ता का प्रतिनिधित्व करती थी। धार्मिक राज्य व्यवस्था के कारण राजा तथा समितियों में संघर्ष नहीं होता था। अन्य देशों में भी सर्वधार्मिक स्वतन्त्रता का इसी प्रकार से विकास हुआ था। भारत में परतन्त्रता के अन्त में अठारह-सुग में भी हिन्दुओं ने धर्म-समाजों एवं जातिगत संगठनों में इस सर्वधार्मिक स्वतन्त्रता को सजोवित रखा था।³³

पाल की धारणा थी कि हिन्दुओं का सामाजिक संगठन पितृसत्तात्मक होते हुए भी वैसा सर्वाधिकारवादी नहीं था जैसा कि अरबों तथा यहूदियों में था। सामाजिक सत्ता का प्रयोग एवं व्यक्तियों के हाथों में न होकर वृहत्-परिषद् को सौंपा जाता था। भारत में लोकतन्त्र का प्रागुक्त स्वरूप विकसित न होने का कारण भी यही था कि हमारे यहाँ व्यक्तियों को महत्त्व न दिया जाकर परिवार को सामाजिक एवं नागरिक संगठनों का मूल आधार स्वीकार किया गया था। पाल ने इन्होंने दो तत्त्वों—सर्वधार्मिक स्वतन्त्रता तथा आध्यात्मिक चेतना—को भारत राष्ट्र का मूलधार माना। आध्यात्मिकता एवं स्वतन्त्रता में पहली प्रादरस साध्य और दूसरी अनिवार्य पथ की द्योतक है।³⁴

पाल ने भारत-राष्ट्र को न तो हिन्दू-राष्ट्र माना था और न मुस्लिम राष्ट्र। वे भारत को हिन्दुओं तथा मुसलमानों का राष्ट्र भी नहीं मानते थे। और भी राष्ट्रीयताएँ भारत में विकास करती थीं, अतः भारतीय राष्ट्र विभिन्न राष्ट्रीयताओं का समन्वित रूप था। हिन्दुओं तथा मुसलमानों में संघर्ष का कोई कारण नहीं होना चाहिए। दोनों को एक दूसरे की सांस्कृतिक महानता एवं सभ्यता को समझने का प्रयास करना चाहिए।³⁵ पाल ने हिन्दू-धर्म के योग एवं धैर्य का उदाहरण इस्लाम की शिक्षाओं में भी देखा। उनका कहना था कि योग एवं समाधि जैसी आध्यात्मिक विधियाँ इस्लाम के सत्यापकों एवं प्रकीर्णों में अद्भुत रूप से विद्यमान थीं। वे हिन्दू-धर्म तथा इस्लाम को समान आध्यात्मिक धरातल पर देखते थे। इसी को वे दोनों सम्प्रदायों में परस्पर आदान-प्रदान का आधार बनाना चाहते थे।³⁶

पाल ने भारत में इस्लाम के राजनीतिक योगदान पर प्रकाश डालते हुए यह व्यक्त किया कि भारत में राष्ट्रवाद का उदय पारशात्य प्रभाव के कारण न होकर मुस्लिम साम्राज्य की स्थापना के कारण हुआ। भारत को एकीकृत करने का कार्य मुगल-शासन के अन्तर्गत सम्पन्न हुआ। अरबों को इसका श्रेय नहीं दिया जा सकता। पाल के अनुसार

मुगल-शास्राज्य के अन्तर्गत भारतीयों को समान स्वतन्त्रता का अधिकार प्राप्त था। हथियार रखने पर कोई मनाही नहीं थी। यदि कोई भेद-भाव अथवा मन-मुटाव था तो वह केवल धार्मिक स्तर तक ही सीमित था। राजनीतिक दृष्टि से मुगलों तथा हिन्दुओं में भेद-भाव नहीं किया गया। न्याय की समानता तथा विधि के सम्मुख समता जो कि राष्ट्रीयता के विकास का महत्त्वपूर्ण आधार है सर्व प्रथम मुगल-शासकों द्वारा प्रदान की गयी। इससे पहले हिन्दुओं में न्याय का आधार व्यक्तिगत प्रतिष्ठा एवं जाति की माना गया था। पाल यह बताने का प्रयत्न कर रहे थे कि भारत में राजनीतिक अधिकार की प्राप्ति मुगल-शासन के अन्तर्गत ही हुई थी। लोकतान्त्रिक लक्ष्यों का वास्तविक विकास तब तक नहीं हो सकता था जब तक जातिगत भेद-भाव बना हुआ था। वे मध्यकालीन भक्ति-आन्दोलन को भी इस्लाम के प्रभाव का उदात्त उदाहरण मानते थे।³⁷

आधुनिक भारत में राष्ट्र-निर्माण का कार्य, पाल के अनुसार, विक्षिप्तता युक्त होगा। अन्य राष्ट्र प्रजातीय संगठनों के विकसित रूप हैं जब कि भारत में प्रजातीय संगठनों के स्थान पर पूर्णतया विकसित संस्कृतियों का समूह विद्यमान है। इन संस्कृतियों का अपना पूर्व इतिहास रहा है। इन्हें समान राजनीतिक चेतना के मूत्र में पिरो कर भारत राष्ट्र की स्थापना करनी होगी। सधार्मिक आधार पर प्रत्येक राष्ट्रीयता के व्यक्तिगत गुणों को बनाये रखना होगा। भविष्य का भारत राष्ट्र किसी धर्म विशेष को मान्यता नहीं देगा। वह पूर्णतया धर्मनिरपेक्षता पर आधारित होना चाहिये। भावी राष्ट्र किसी एक सामाजिक कानून की मान्यता पर भी आधारित नहीं होगा। यह समझना निरयंक्त है कि भावी भारत में अल्पसंख्यकों की स्थिति समुद्रसिक्त होगी। भारत में विभिन्न धर्मावलम्बियों को समान सुरक्षा प्राप्त होगी ताकि वे अपने योग्यता का राष्ट्रहित में प्रयोग कर सकें।³⁸

विपिनचन्द्र पाल के जीवन पर श्रीकृष्ण के दिग्दर्शन की प्रसिद्ध छाप थी। वे श्रीकृष्ण को उदारता एवं मामञ्जस्य का अग्रदूत मानते थे। उनकी धारणा थी कि श्रीकृष्ण का उत्तरेष्ट वेदों में भी अगिरम ऋषि के शिष्य के रूप में मिलना है। श्रीकृष्ण के अन्तर्गत युगपुष्प होते हुए भी आर्यों द्वारा अन्वय सम्मानप्रद स्थान उन्हें दिया गया है। इस प्रकार श्रीकृष्ण आर्यों तथा अन्वयों में समन्वय के महान् आधार माने जा सकते हैं। महाभारत में श्रीकृष्ण केवल पारिवारिक बन्धनस्य के अन्तर्ग में ही नहीं अपितु एक प्रजातीय संपर्क में प्रमुख भूमिका निभाने दिखाई पड़ते हैं। गीता उनके उच्चतम उपदेशों एवं समन्वय-कारो विचारों का जीता जायता उदाहरण है। वर्तमान युग की प्रजातीय समन्वय की आवश्यकताओं को देखते हुए श्रीकृष्ण का जीवन और भी अधिक महत्त्व प्राप्त करता हुआ प्रतीत होता है। भारत को राष्ट्रीय जागरण एवं एकीकरण का सदेश गीता से प्राप्त हो रहा है।³⁹

पाल ने हिन्दुओं की आध्यात्मिक प्रतिभा में मौलिक एकता को विशेष महत्त्व दिया। एकता की भावना समस्त विश्वात्मक प्रतीत का आधार रही। बुद्ध, शान्तिनिकों ने एकता की भावना को इनका अधिक विस्तृत रूप प्रदान किया कि उनमें व्यक्ति का सामाजिक जीवन केवल माया दिखाई देने लगा। उन चिन्तकों ने वास्तविक जीवन के विवादों एवं बन्धनस्य को दूर करने के लिए यह हल प्रस्तुत किया था। अन्य विचारकों ने इस एकता की भावना में विभिन्नता को अन्तिम मरण का ही स्वरूप देया और उसे ईश्वर जीता के

रूप में स्वीकार किया। दोनों ही परिस्थितियों में मानसिक एवं सामाजिक जीवन में सम्बन्धित सघर्षों, द्वन्द्वों एवं वैभिन्न्य की अन्तिम एकता के लक्ष्य से एकरस कर दिया गया था। पाल के अनुसार यह मौलिक एकता ही भारतीय हिन्दू-दर्शन का सार है। हिन्दू-दर्शन में अनेक द्रष्टव्य हैं किन्तु वास्तविकता एक ही है।⁴⁰ अनेक देवी-देवताओं के होते हुए भी एक ही सर्वोच्च ईश्वर को ही स्वीकार किया गया है। अनेक जातियों के होते हुए भी एक सामाजिक पूर्णता के विचार को माना गया है। विभिन्न धर्मों, सस्कृतियों एवं प्रजातियों को हिन्दू-दर्शन उस सर्वोच्च एकता के विभिन्न रूप मानता है। हिन्दू-दर्शन समन्वयकारी है। पृथक्त्व तथा अहमन्यता दोनों से हिन्दू-दर्शन दूर रहा है। प्रत्येक वस्तु ईश्वरमय है। विशिष्ट एवं सार्वभौमिक में गूढ़ सम्बन्ध है।⁴¹

पाल ने मत्सीनी द्वारा दी गयी राष्ट्रियता की परिभाषा का उल्लेख किया जिनमें राष्ट्रियता को जनता की व्यक्तिवता बताया गया। हिन्दू धर्म में अद्वैतवाद ने इसे जनता का अस्तित्व माना है। यूरोप में व्यक्तिवता अधिकारी से जुड़ी हुई है जिसमें पृथक्ता एवं सघर्ष पदार्थभावी है। पाल के अनुसार फ्रांस की राज्यशांति के जनक इन व्यक्तिवता की संकुचित सीमा से परिचित थे। इसी कारण से उन्होंने समानता एवं स्वतन्त्रता के आदर्शों के साथ-साथ धातृत्व को सम्बद्ध किया, किन्तु उनकी स्वतन्त्रता तथा समानता के साथ धातृत्व का ताल-मेत नहीं घँट सका।⁴² मत्सीनी ने भी इसी आधार पर फ्रांस की राज्य-शांति की आलोचना की। पाल के अनुसार मत्सीनी भी राष्ट्रवाद की उस उच्चता तक नहीं पहुँच पाये जो समानता एवं स्वतन्त्रता के पृथक्तावादी विषय का शमन कर सके। यूरोप का राष्ट्रवादी दशन व्यक्तिवाद से प्रभावित है। इसकी परिणति विलियम मोरिस तथा नोडसे के दार्शनिक अराजकतावाद में हुई है।⁴³ प्रेम की ईसाई भावना के स्थान पर देशभक्तिजन्य ईर्ष्या बढ़ती जाती है और मानवता तथा सम्पत्ता के नाम पर वृहत् मानव-परिवार में कमजोर तथा न्योदित सबसे देशों को समाप्त किया जाता है।⁴⁴

हिन्दू-संस्कृति ने यूरोप की व्यक्तिवता से निम्न मार्ग चुना है। हिन्दू-राष्ट्रियता का आदर्श यूरोप से श्रेष्ठतर है। हिन्दू-संस्कृति व्यक्तिवता को नियन्त्रित करती है। सामाजिक एवं धार्मिक जीवन में व्यक्तिवता सबसे बड़ी बाधा है। यह मनुष्य को वेद स्वार्थी एवं निष्क्रिय बनाती है। धार्मिक प्रतिद्वन्द्विता, सहयोग की कमी तथा सम्पन्न व्यक्तियों का शासन अस्तिवाद जनित दोष है जिनसे हिन्दू-संस्कृति में दूर रहने का आग्रह किया है। यूरोपवासी "पैगन" संस्कृति वह वर जिन यूनान तथा रोम सम्पत्ताओं की आलोचना करते थे वहाँ भी व्यक्ति को सामाजिक पूर्णता के अन्तर्गत माना गया था। समाज पूर्ण था और व्यक्ति उसका अंग। व्यक्ति को समाज में स्वतन्त्र व्यवहार करने का अधिकार नहीं था। किन्तु हिन्दू-संस्कृति एक चरण और आगे है। जहाँ यूनान तथा रोम की सम्पत्ताएँ सामाजिक भाग्यता को यथावत् सुरक्षित रखना चाहती थी, वहाँ भारत की हिन्दू लोकनीति व्यक्ति की पूर्णता को महत्त्व देती थी।⁴⁵

हिन्दू लोकनीति का आदर्श एक सर्वोच्च सामाजिक राज्य की स्थापना करने का है। यद्यपि व्यक्ति को सामाजिक व्यवस्था के पूर्ण नियन्त्रण में रखा गया है फिर भी विश्व का किसी भी सामाजिक विचारधारा में चाहे वह प्राचीन काल से सम्बन्धित हो रही हो अथवा प्राधुनिक काल से, सर्वोच्च सामाजिक राज्य का ऐसा आदर्श कहीं नहीं

दिखाई देगा जैसा कि हिन्दू-विचारों में परिलक्षित होता है।¹⁶ इस व्यवस्था में व्यक्ति को सामाजिक उत्तरदायित्वों से मुक्त होकर स्वतन्त्र जीवन जीने का अवसर प्राप्त है। प्रत्येक व्यक्ति जीवन में स्वयं अपने द्वारा निर्धारित नियम का अनुसरण करता हुआ नियन्त्रण से स्वतन्त्रता की ओर अग्रसर होता है। हिन्दुओं की आध्यात्मिक-व्यवस्था का उदाहरण प्रस्तुत करने हुए पान ने यह बतनाया कि ब्रह्मचर्याश्रम में सन्यास की ओर बढ़ता हुआ जीवन इसी श्रम का मासो है। सन्यास की स्थिति में जाति, समाज तथा अन्य बन्धन नहीं रहते। यह समाजोपरि अवस्था है जिसका उदाहरण अन्यत्र मिलना कठिन है।¹⁷

पान के अनुसार राष्ट्रीयता का वास्तविक अर्थ है मानवीय समुदाय की भावना न कि प्रजाति प्रयत्न वश विरोध का अग्रह। जिस प्रकार ने परिवार व्यक्ति से, प्रजाति परिवार से, वंश प्रजाति से अधिक व्यापक है उसी प्रकार से राष्ट्र भी वंश से अधिक व्यापक है। सामाजिक विकास का मूल लक्ष्य मानवीय व्यक्तित्व की पूर्णता प्राप्त करवाना है। यह पूर्णता व्यक्तिगत पृथक्त्व में प्राप्त न होकर समाजिक तादात्म्य से प्राप्त होती है। ये सामाजिक समुदाय मानवीय हितों की अभिवृद्धि करने हैं तथा व्यक्तिगत स्वार्थ से ऊपर उठ कर चरना मिथाने हैं। व्यक्ति अपने आग्रह तक सीमित रहने में पशुवत् है। उसका जैविक इच्छा में अधिक महत्त्व नहीं। किन्तु परिवार के सदस्य के रूप में वह एक संगठित इच्छा का भाग है। परिवार का सामूहिक स्वरूप जो व्यक्ति को सुरक्षा प्रदान करता है, व्यक्ति के विकास की आवश्यक गर्भ है। पारम्परिक वैमनस्य और बलहीन व्यक्ति के व्यक्तित्व को निवारण में महयोग देन है। राष्ट्र का जटिल संगठन व्यक्ति के विकास का एक और आयाम है। व्यक्ति उनयुक्त समस्त संगठनानुसंग विकासों में अनुभव प्राप्त करता हुआ अधिक स्वतन्त्रता का उपयोग करने में समर्थ है।¹⁸

पान ने स्वतन्त्रता को नकारात्मक अवधारणा के रूप में स्वीकार किया है। बन्धनों का अभाव ही स्वतन्त्रता का द्योतक है। यूरोप में स्वतन्त्रता तथा उच्च धनता का तात्किक अन्तर स्पष्ट नहीं मिलता। बहुत कुछ व्यक्तिगत मान्यताओं पर निर्भर करता है। जैसे किमी के विचार दूसरे में भेज जाते हैं तो वह प्रगतिशील है और यदि दूसरा पहले के विचारों में सहमत न हो तो वह पहन वाले की दृष्टि में प्रतिश्रियाकारी एक रुढ़िवादी है। इसी प्रकार में यूरोप में स्वतन्त्रता का अर्थ भी व्यक्तिगत रुढ़िवादी से जोड़ दिया गया है। वृत्ति कोई ऐसा विवेक का सर्वोच्च न्यायालय प्राप्त तब नहीं बना जो यह अन्तर स्थापित कर सक अतः सामाजिक शक्ति ही इन बातों में निर्णायक सिद्ध हुई है। राष्ट्रों में परस्पर शान्ति एवं सहयोग तब तक सम्भव नहीं जब तक स्वतन्त्रता सम्बन्धी मान्यता में सामूलक परिवर्तन न हो जाय।¹⁹ किन्तु यूरोप की विचारधारा के विपरीत हिन्दू विचारधारा में स्वतन्त्रता को नकारात्मक अर्थ में लिया गया है। इस दृष्टे स्वाधीनता कह कर पुकारते हैं न कि अनाधीनता। इसका अर्थ है स्वयं का स्वयं पर नियन्त्रण, नियन्त्रण एवं अधीनत्व। स्वाधीनता का उच्चारण है सार्वभौमिक तन्त्र की अधीनता। व्यक्ति का सार्वभौम के साथ एकाकार होना ही मन्त्रो स्वाधीनता है।²⁰

पान ने स्वराज के आस्तविक अर्थ पर भी प्रकाश डाला। वे स्वराज को, उपनिषदों की इच्छा के अनुसार, सर्वोच्च आध्यात्मिक अवस्था मानते थे। छात्रोप उपनिषद् में

यह मतलाया गया है कि आत्मा जब आत्मा को देखने और जानने लग जाय अर्थात् जब आत्म-ज्ञान प्राप्त हो जाय तभी स्वराज प्राप्त होता है। वेदों में वामदेव द्वारा स्वराज-प्राप्ति का ऐसा उदाहरण मिलता है जबकि वामदेव सार्वभौमिक तत्त्व से एकाकार हो कह उठता है—“मैं सूर्य हूँ, मैं मनुष्य”।⁵¹ देवत्व प्राप्त करने का यही मार्ग है। मानवत्व एव देवत्व एक ही है। एयता हिन्दू-दर्शन का आधारभूत तत्त्व है। केवल हिन्दू-धर्म में मानवता एव देवत्व को प्रकट करने में एक ही शब्द का प्रयोग मिलता है और वह शब्द है नारायण। नारायण मानवीय व्यक्तियों के अन्तराल में निवास करते हैं। नारायण मानवता के सामूहिक जीवन में भी निवसित हैं। वे समस्त सामाजिक एव ऐतिहासिक आन्दोलनों के निदेशक हैं। भारत में नरनारायण का आदर्श अत्युच्च माना गया है। नारायण समस्त मानवता का प्रतीक है। नारायण पूर्ण है, विभिन्न राष्ट्र उस पूर्णता के ही अंग हैं। नारायण या मानवता एक सावयव है, विभिन्न प्रजातियाँ, नस्ल तथा राष्ट्रीयताएँ उस सावयव के अंग हैं। इस प्रकार नारायण अथवा सार्वभौमिक मानवता प्रत्येक प्रजाति, नस्ल एव राष्ट्र में व्याप्त है। जीवन नारायणमय है। पूर्ण सामाजिक पृथक्त्व अथवा दूसरों की तुलना में श्रेष्ठ अथवा स्वतन्त्र रहने का विचार नारायण के आत्म-दर्शन के विरुद्ध है। यही राष्ट्रवाद का दर्शन है जिसे उच्चतम हिन्दू-दर्शन द्वारा आत्मसात किया गया है।⁵²

पाल ने सभ्यता की आरोही प्रक्रिया का वर्णन करते हुए व्यक्तिगत स्वार्थ के स्थान पर सर्वजनहिताय विचारक्रम को महत्त्व दिया है। परिवार, प्रजाति, समाज तथा राष्ट्र के सर्वांगों कायरे में अग्रसर केवल अपने समुदाय विशेष का हित-सचय बर्बरता का प्रतीक एव सच्चे राष्ट्रवाद का शत्रु है। राष्ट्रवाद का हनन सभ्यता का हनन है। मानवीय सम्बन्धों के कुहत्तर क्षेत्र के निर्माण की आवश्यकता पर बल देते हुए पाल ने राष्ट्र के विचार को सर्वोपरि रखा है। राष्ट्र सङ्गठित धारणा न होकर विश्व बन्धुत्व का प्रतीक है। राष्ट्रवाद ही सामाजिक विकास की सर्वोच्च परिणति नहीं। राष्ट्रवाद से अन्तर्राष्ट्रीयता की ओर प्रवृत्ति बीसवीं शताब्दी की मांग है। कोई भी राष्ट्र इस अन्तर्राष्ट्रीयता की ओर से विमुख नहीं रह सकता। वर्तमान युग के समस्त आर्थिक एव राजनीतिक क्रियाकलापों में अन्तर्राष्ट्रीयता के चिह्न स्पष्ट रूप से परिलक्षित हैं। समाजवाद आज के अर्थशास्त्र का उत्तम विचार है और प्राच्य नहीं तो पाश्चात्य विश्व के भावी विकास का साधन। यूरोप में पूँजीवाद का विरोध करने वाला यह विचारवाद एक नवीन प्रकार का अन्तर्राष्ट्रीयता साधक।⁵³

समाजवाद ही नहीं अपितु आधुनिक साम्राज्यवाद भी अन्तर्राष्ट्रीयता का मार्ग प्रशस्त कर रहा है। नव-साम्राज्यवाद एकाधिकारवादी न होकर लोकतान्त्रिक है। कई छोटे सार्वभौम राज्यों का एक सङ्घन के अन्तर्गत गठित होकर स्व-शासन या अधिशासन बनाये रखना नव-साम्राज्यवाद का उदाहरण है। ब्रिटिश साम्राज्य इसी प्रकार के अन्तर्राष्ट्रीयता का प्रतीक बन रहा है। पाल का यह विचार भावी ब्रिटिश राष्ट्रमंडल की स्थापना की ओर इंगित करता है।⁵⁴ वे सघातक अन्तर्राष्ट्रीयता के समर्थक थे। उन्हें यह विश्वास हो गया था कि केवल मात्र राष्ट्रीय इकाइयाँ सफल नहीं हो पायेगी। राष्ट्रीय इकाइयों को अधिक सहयोग एव सहिष्णुता का प्रयोग करना है। भारत में राष्ट्रवादी चिन्तन को केवल स्वतन्त्रता तक ही सीमित नहीं रहना है। इसे अपने राष्ट्र, अपनी

संस्कृति एवं धर्मोपस्थापना के चरित्र का इस प्रकार विवास करना है कि वह सार्वभौमिक मानवता का पालन करते हुए ब्रिटेन से भारत के सम्बन्धों को बनाये रखने में सहयोगी हो। ब्रिटेन से भारत के सघातक सम्बन्ध हमारे राष्ट्रवादी चिन्तन के विपरित सिद्ध नहीं होंगे। हमें ब्रिटेन से हमारे राष्ट्रीय जीवन के विकास में पूर्ण सहायता प्राप्त करनी है। यही हमारी राष्ट्रीयता को एक दिन सार्वभौम मानवीय परिमेष में ईश्वर द्वारा निर्धारित स्थान प्रदान करेगा। इसी में नारायण के जीवन एवं स्नेह का पृथ्वी पर प्रवर्तण होगा।⁵⁵

पाल के अनुसार राष्ट्रवाद मार्गदर्शक सिद्धान्त के रूप में उसी प्रकार से श्रेयात्मक नहीं जिस प्रकार से आत्मानुभूति का सिद्धान्त। इसका घनात्मक मूल्य अधिक महत्वपूर्ण है। आत्मानुभूति का सिद्धान्त व्यक्ति को यह नहीं दर्शाता कि उसे अपने अन्तराल में विद्यमान वित्त स्वत्व की अनुभूति करनी है और एक मूचना-मृत् के समान वह व्यक्ति को उन प्रवृत्तियों के प्रति सचेत करता है जो उसके मार्ग में बाधक सिद्ध हो। किन्तु राष्ट्रवाद की धारणा राष्ट्र को यह बनलाती है कि उसे वर्तमान जीवन में किन उत्तमों का विकास करना है तथा किन का दमन। वह उस सही दिशा का बोध कराता है जो राष्ट्र की भेदा के अनुकूल हो।⁵⁶ यह मानना उचित नहीं कि व्यक्ति तथा राष्ट्र दोनों के अन्दर में घातक चेतना वैचारिक एवं व्यावहारिक समस्याओं के सघारण के मार्ग में बाधक है। व्यक्ति के सम्बन्ध में यह चाहे सत्य सिद्ध हो किन्तु राष्ट्र के सम्बन्ध में यह नहीं कहा जा सकता। राष्ट्र जानने वृत्त में गलत मार्ग का अनुसरण नहीं करता। सच्चे राष्ट्रीय आन्दोलन सर्वदा स्व-चालित होते हैं। समूह का संचालन स्वचालित एवं अचेतनात्मक होता है। सामाजिक आन्दोलन सामाजिक शक्तियों की क्रिया-प्रतिक्रियाओं का फल है न कि व्यक्तियों द्वारा निर्धारित या विनिश्चित विफल।⁵⁷ जब तक व्यक्ति अपने विवेक से पूर्णतया संचालित होने को स्थिति में नहीं आता तब तक वर्तमान परिस्थितियों को ध्यान में रखते हुए राष्ट्रों तथा मानवीय समुदायों का व्यवहार सवेग एवं अचेतन द्वारा संचालित रहेगा। पाल ने इसे राष्ट्रीय प्रवृत्तियों के मनोविज्ञान की सजा दी है।⁵⁸

पाल के अनुसार राष्ट्रवाद घनात्मक मूल्यों से युक्त है। भारत के अन्दर में उन्होंने प्रतिपादित किया कि यहाँ विभिन्न सम्प्रदायों के संपर्क में भारत धर्मोपस्थापना संचालित तथा विनिश्चित सम्प्रदायों एवं आदर्शों को बहन कर रहा है। अनेकों सम्प्रदायों का भारतीय सम्प्रदाय से संपर्क नवीन परिस्थितियाँ उत्पन्न करता है। नाहर्ष्यं हिन्दूधर्मं की विशेषता है जब कि वैदिकता ईसाई धर्म की। समाजवाद या समष्टिवाद हमारे सामाजिक सगठनों का मूल है जबकि व्यक्तिवाद यूरोपीय सम्प्रदाय का केन्द्र बिन्दु। सहयोग हमारे आर्थिक जीवन की विशेषता है जबकि यूरोप का आदर्श है प्रतिद्वन्द्विता। पारस्विक सम्बन्ध के प्रभाव में भारतीयों के सामने नवीन प्रलोभन उत्पन्न हुआ है किन्तु भारत को धर्मोपस्थापना छोड़ने की आवश्यकता नहीं। यूरोप की सम्प्रदाय मनुष्य को विलासिता एवं इन्द्रिय-सुख की प्रवृत्ति की घोषक है जबकि भारतीय सम्प्रदाय जीवन में विवेक एवं आध्यात्मिकता पर अधिक बल देती है। यदि हमने धर्मोपस्थापना के इन उत्तमों को भुना दिया तो हम राष्ट्र के रूप में धर्मोपस्थापना प्रस्तित्व को देंगे। विदेशी प्रभावों से धर्मोपस्थापना एवं संस्कृति को हमें बचाता है।⁵⁹

राष्ट्रवाद रूढ़िवादों से भिन्न है। राष्ट्रवाद विकास के सिद्धान्त पर आधारित

विचार है। स्वतंत्रता परिचरन-विरोधी होती है किन्तु विनाशवाद परिवर्तन पर ही आधारित है। राष्ट्रवाद मनीष से विच्छेदित हुए विना निरन्तरता बनाय रख सकता है। विनाश निरन्तरता का बोध कराता है। परिवर्तन एक स्थायित्व दोनों में सम्बन्ध विकास की प्रक्रिया के आवश्यक तत्व हैं। राष्ट्रवाद स्वतंत्रता एव स्वतंत्रता दोनों से मिला मार्ग का चोकर है। राष्ट्रवाद नवीन राष्ट्रीयतावादी को अकुरित होने से नहीं रोकता किन्तु नवीन राष्ट्रीयतावादी को वर्णमकर पद्धति से अकुरित होने में भीतिबन्ता समाप्त हो सकती है। वर्णमकर राष्ट्रवाद एक सुराई है जो पुन की तरह सब कुछ नष्ट कर देती है।⁶⁰ वर्णमकर राष्ट्रवाद के स्थान पर स्वस्थ नाट्यनिक एक प्रजातीय सम्बन्धों की स्थापना नवीन राष्ट्रीयता के लिए हितकर है। राष्ट्र के मूल प्रवाह में अनुकूल नवीन राष्ट्रीयतावादी को आत्मगत किया जा सकता है। प्राधुनिक समय में अमेरिका, इंग्लैंड, कनाडा तथा अफ्रीका आदि देशों में वाणिज्य, उपनिवेशन एव अन्य कारणों से एक प्रकार की नवीन राष्ट्रीयता एक सभृति विकसित हुई है। उनकी समान सभृति, धारणाएँ एव राज्य के प्रति समान भक्ति ने नवीन राष्ट्रीयता को जन्म दिया है। इस प्रकार का अन्तर्राष्ट्रीय मिश्रण राष्ट्रवाद के लिए घातक सिद्ध न होकर सहायक ही सिद्ध हो रहा है। सामाजिक विकास के नवीन प्रयोग राष्ट्रवाद की घनात्मक उपयोगिता के प्रतीक हैं।⁶¹

पाल ने देवी लोचनन्य का प्रतिपादन किया। वे ऐसे लोचनन्य का चिन्तन कर रहे थे जिसमें वर्णवर्तन वैमनस्य एव सघर्ष न हो और सभी के हितों को सरक्षण प्राप्त हो सके।⁶² अधिचारों को मस्तीनी के विचारों के अनुसंधानकर्तव्यों में परिवर्तित कर दिया जाय। ऐसा वातावरण तैयार किया जाय जहाँ प्रतियोगिता का स्थान स्नेह तथा सहयोग से ले। उनकी दृष्टि में लोकतान्त्रिक आन्दोलन का यह आदर्श साध्य होता चाहिए। यह सभी सम्भव है जब प्रत्येक व्यक्ति अपनी स्वयं की स्वार्थमिच्छा छोड़कर सबके हित में अपना हित विचार करे। राष्ट्रों तथा व्यक्तियों के मध्य सघर्ष समाप्त हो जाय सभी विषय में सच्चा लोकतन्त्र स्थापित हो सकता है। पाल के अनुसार भारत में सदियों से ही इसी प्रकार के देवी लोचनन्य की स्थापना का प्रयास चलता रहा। प्राध्यात्मिक जीवन की प्राप्ति का यह मार्ग भारत के स्वतन्त्र राष्ट्रीय जीवन की माग का आधार है। भारतीय प्रान्तों में बंगाल इस प्रकार के लोकतन्त्र की स्थापना का उपयुक्त उदाहरण है। मगध में शताब्दियों पूर्व बुद्ध के समय में इसी प्रकार का प्रयास किया गया था। साम्प्रदायिक एक प्रान्तीय महत्त्वाकांक्षाएँ राष्ट्रीय लोकतन्त्र के लिए घातक रही हैं। ऐतिहासिक प्रतीत का पुनरुत्थान इसी प्रकार की भावना फैलाता है किन्तु बंगाल में ऐसी भावना नहीं रही। स्वदेशी आन्दोलन के दौरान बंगाल में प्रतापीकृत्य का आह्वान नहीं किया गया जैसा कि अज्ञान में शिवाजी, गुरुगोविन्दसिंह या पेशवाओं का अन्य प्रान्तों में हुआ। धृष्ट प्रान्तीय भावनाओं को पुन उधारने की आवश्यकता नहीं है। बंगाल में राष्ट्रीय चेतना अंग्रेजी शासन के कारण जागृत हुई और बंगालियों ने अपने आदर्शवाद एव अपनी सभृति से राष्ट्रीय आन्दोलन को सबल दिया। अतः बंगाल का आन्दोलन इस कारण से भी अनुकरणीय है कि वहाँ सामाजिक एक राजनीतिक जीवन में स्वतन्त्रता के अकुर विद्यमान हैं। वहाँ के राजनीतिक जीवन को राजा राममोहन राय से रवीन्द्रनाथ ठाकुर तक नवीन दिशाएँ प्राप्त हुई हैं। अंग्रेजों के प्रयास से राममोहन राय ने अपना सामाजिक सुधार-आन्दोलन प्रारम्भ

विद्या, यह धारणा अननूतन है। राजा राममोहन राय ने जब अपनी सामाजिक सुधार प्रान्दोलन प्रारम्भ किया था उस समय उन्हें अंग्रेजी अधरा का ज्ञान भी नहीं था। प्रारम्भ में बंगाल का स्वतन्त्रता-प्रान्दोलन हिन्दू-धुनर्जागिरावादी रहा ही किन्तु बाद में अंग्रेजी के प्रति आक्रोश एवं दुःशा ने सही राष्ट्रीय चिन्तन को ही बजावा दिया।¹⁵

सामाजिक विचार

विभिन्न चन्द्र पाप ने हिन्दू जाति-व्यवस्था का विरोध किया है। वे यूरोप के सामाजिक दर्शन में व्याप्त भाई-चारे की भावना के पक्षपाती हैं। सामाजिक अर्थ-व्यवस्था में अज्ञान भेद-भाव दूर करना इतना सरल नहीं जितना जातिगत भेद-भाव दूर करना। जाति-भेद का कारण अज्ञान रहा है। भूतकाल के भारत में ऐसे उदाहरण मिले हैं जिनमें ब्राह्मणों ने दूतों को अपना गुरु माना था। पाल इन प्रकार की जाति-भेद की नीति को केवल नैतिक आधार पर उचित मानते हैं जिनमें व्यक्ति की धान-धान एवं कामकाज की जातिगत नियमों से नियन्त्रित किया गया है। जाति-व्यवस्था ने नैतिक जीवन को नियन्त्रित करने में सहायता दी है किन्तु अन्य आचारों पर जाति-भेद स्वीकार करने योग्य नहीं है। वे यूरोप के आधिक्य अर्थ-भेद की जाति-भेद तुल्य हानिकारक मानते हैं। भारत की प्राचीन व्यवस्था में निर्धन होना अन्याय नहीं था किन्तु अंग्रेजी के आगमन एवं पारस्वाय प्रभाव ने नये समाज में निर्धन की स्थिति हृय कर दी है। धन-सम्पन्न व्यक्तियों का समाज के निर्धन वर्ग पर अत्याचार उन्नी प्रकार फैल रहा है और उनके पापों पर उन्नी तरह से परां डाल दिया जाता है जिस प्रकार से भूतकाल में अष्ट ब्राह्मण के अन्यायों को सम्य मान लिया जाता था। वास्तव में जातिभेद एवं वर्ग-भेद दोनों ही अनुचित हैं। हमारी धर्म-प्रधान आधिक्य व्यवस्था उन्नी ही अनुचित है जितनी प्राधुनिक लोकतान्त्रिक अर्थ-नीतिवादी। मानवता सर्वत्र समान रूप में विद्यमान है। जातिगत भेद-भाव, प्रजातीय ऊचनीय सभी निरर्थक हैं।¹⁶

पाल ने बंगाल के सामाजिक आदोलनों एवं तन्त्रित सुधारों की अपने लेखन एवं भाषणों में प्रतिध्वनित किया है। उनके अनुसार बंगाल में व्यक्तिगत स्वतन्त्रता तथा मानवतावाद प्रारम्भ से ही मान्य रहा है। इसी कारण से अंग्रेजी शासन का बंगाल पर अधिक प्रभाव दिखाई देता है क्योंकि बंगालियों की समानता एवं स्वतन्त्रता में निष्ठा अंग्रेजी शिक्षा तथा प्रशासन के अनुकूल है।¹⁷ साम्प्रिक, शाक्त एवं वैष्णव सभी मतवादीधर्मों में जातिगत भेद-भाव को दूर करने में सहायता दी है। बंगाल में ऐसे कई हिन्दू सम्प्रदाय हैं जिनमें जाति-भेद सभी नहीं रहा। बंगाल में धर्म-गुरुओं की वैधी परम्परा नहीं रही जैसे की बुद्धराज ने धर्मभावार्थ सम्प्रदाय का अर्थवा वैष्णव में शक्यताओं की रही है। बंगाल में पेरिया अथवा दूतों को भी स्थिति नहीं के बराबर है। चौदालों की भी मन्दिर में प्रवेश प्राप्त है। यह स्थिति मद्रास में नहीं रही।¹⁸ इन प्रकार पाल ने अनेक दृष्टान्तों से यह सिद्ध करने का प्रयास किया है कि बंगाल में सामाजिक समानता एवं सौहार्द का अनुकूलोप उदाहरण प्राप्त है। यद्यपि पाल के इन विचारों में सरय की नाशा अधिक है तब भी यह नहीं माना जा सकता कि बंगाल में सामाजिक भेदभाव अथवा जातिधर्म की सुगहणी विद्यमान नहीं है। पाल ने बंगाल प्राय की विनिष्ठता को कुछ बढ़ा-चढ़ा कर ही प्रस्तुत किया है।

पाल ने हिन्दुओं के सामाजिक संस्कारों एवं प्रयोगों का समर्थन किया है। महालय भयवा आदिनर्म की प्रथमा करते हुए उन्होंने प्रष्ट किया कि हिन्दुओं की प्रथाएं प्राचिन समाजशास्त्रियों द्वारा ठीक से नहीं आयी गईं। यूरोपीय समाजशास्त्र के अत्यधिक प्रभाव में भारत का सामाजिक अध्ययन समीचीन नहीं। हिन्दुओं की सामाजिक संरचनाएं प्राचिनता के सम्बन्ध में भी सामाजिक पुनर्निर्माण का आधार हैं। हिन्दुओं की आत्मा के अमरत्व में आस्था उनकी सामाजिक परिपाटियों की जड़ है। मृत्यु को मनुष्य तथा मनुष्य के भेद को मिटाने वाले सत्त्व के रूप में माना गया है। यह मानवजीवन से सभी सम्बन्धों को मार्वांशोमिवता में परिवर्तित कर देती है। हिन्दुओं की आदिप्रथा व्यक्तिगत मानवीय जीवन को प्राणवत् मानवजीवन से जोड़ती है। मनुष्य के अन्तर्हीन मानवीय सम्बन्ध तथा सम्पूर्ण मानव-जाति से उसकी एवता हिन्दुओं के सामाजिक एवं धार्मिक जीवन का आधार है क्योंकि वे समस्त विश्व को अपना परिवार मानते हैं। समस्त जगत् नारायणमय है।⁶⁷

धार्मिक विचार

पाल के धार्मिक विचारों पर हिन्दू-धर्म-दर्शन का विशेष प्रभाव परिलक्षित होता है। पाल के हिन्दू-धर्मविषयक विचार उनकी पुस्तक 'दी स्ट्रिक्ट ऑफ हिन्दुइज्म (1908)' में प्रतिपादित किये गये हैं। पाल के अनुसार हिन्दुओं ने आस्थात्मक परिप्रेक्ष्य के माध्यम से प्रत्येक वस्तु को देखा था। उनके लिए प्रकृति केवल प्राकृतिक नहीं थी और मनुष्य केवल मानवीय नहीं था। प्राकृतिक पदार्थ एवं अस्तित्वों आत्मा के रूप में मानी गयी थी। अग्नि, जल, वायु, धातु, पृथ्वी, चन्द्र, नक्षत्र, आदि सब भूमण्डलीय अथवा आकाशीय तत्व आत्मायुक्त माने गये थे। ऋग्वेद में इन पदार्थों का अत्यन्त वास्तविक वर्णन उपलब्ध है। किन्तु वास्तविकता भीतिरता के रूप में नहीं मानी गयी। प्रत्येक में आत्मा का निवास माना गया है। ऋग्वेद का वाक्य हेगल के वर्गीकरण को नकारता है। ऋग्वेद की अर्थ आस्थात्मकता उपनिषदों की अमूर्त आस्थात्मकता में विवक्षित हुई है। ऋग्वेद में प्रकृति का मानवीकरण किया गया है। यह विश्व जीववादी न होकर मानवतास्पी है। इसमें जीव और आत्मा का अद्भुत समिश्रण है। उपनिषदों में अर्द्ध के दर्शन होते हैं। यहाँ प्रकृति का स्वतन्त्र अस्तित्व न होकर उसे ब्रह्ममय दर्शाया गया है। ब्रह्म विश्व का मौलिक कारण है। उपनिषदों के बाद के साहित्य में मायावाद के दर्शन होते हैं। यह विराट् पुरुष के स्थान पर प्रकृति तथा आस्थात्मकता का विभाजन है।⁶⁸

पाल के अनुसार हिन्दुधर्म साधारण अर्थ में धर्मोपासना नहीं है। यह व्यक्तिगत धर्म न होकर धर्मों का ऐसा परिवार या समूह है जिसमें कुछ निम्न, कुछ उच्च और कुछ विकास के उच्चतर स्तर पर हैं। हिन्दुधर्म जीवित धर्म है। हिन्दुओं के धार्मिक अनुभवों में विश्व के समस्त धर्मों का रहस्य विद्यमान है। यह सब धर्मों की कुंजी है। पाश्चात्य विश्व की समस्याओं का समाधान भी इसमें विद्यमान है। हिन्दू-धर्म ईसाई चिन्तन को व्यापक बनाने में सहायक सिद्ध हुआ है। यद्यपि मैक्समूलर ने हिन्दू-धर्म का अन्वेषण करने का प्रयास किया किन्तु वह सफल नहीं हो पाया। वह हिन्दू साहित्य के शब्दार्थ तक ही पहुँच सका है। इसका भावार्थ और गूढार्थ किसी पाश्चात्य विद्वान् द्वारा आज तक प्राप्त नहीं हुआ है। विद्वेषियों का अध्ययन केवल सतही माना जा सकता है।⁶⁹ हिन्दू-धर्म

को नमस्ते के लिए पहले हिन्दुओं के प्रादिकालीन जीवन का अध्ययन आवश्यक है ताकि उनके विशेष इतिहास एवं सभ्यता के विकास का तथ्यात्मक विचार स्पष्ट हो सके। इसके बाद हम निम्नलिखित विचार के विभिन्न स्तरों का तथा समय-समय पर होने वाले परिवर्तनों का अध्ययन भी आवश्यक है जिससे प्रजातीय एवं ऐतिहासिक घटनाओं का परिवर्तनकारी प्रभाव समझा जा सके।¹⁰

पात ने हिन्दुओं की पौराणिक गणनाओं को निरर्थक प्रमाण प्रदान के रूप में नहीं देखा। निश्चय यह है जिसमें असत्य एवं प्रवास्तविकता हो। पात के अनुसार हिन्दू अपने देवी-देवताओं को असत्य या अमान्यता नहीं मानते। अतः हिन्दुधर्म के सम्बन्ध में माइपोलोजी शब्द का प्रयोग सर्वथा अनुचित है। पाश्चात्य विचारधारा ने देवी-देवताओं के पूजन को मानसिक एवं सामाजिक विकास की निम्न अवस्था माना है। मध्य अफ्रीका, चीन, रोम आदि में देव-पूजन की मान्यता रही है। चीन में पुरुषों को पूजा होती थी और भारत में भी ऐसी परम्परा रही है। हिन्दु धर्म के विचारकों ने उन्मुक्त सभी देवों को एक ही श्रेणी में रख दिया है। धर्म के विचारकों ने अपने सर्वोच्च मनुष्यों का परिधि से निकल कर सम्पूर्ण विचार नहीं किया। उनका सीमित ज्ञान प्रान्ति संरक्षण रहा है।¹¹ भारत में वेदों तथा पुराणों में वर्णित देवी-देवताओं के नामों में सम्मिलित हुए भी दोनों में बहुत अन्तर है। भारत में धार्मिक विकास के तीन स्तर रहे हैं।¹² पहला अनुभववादी स्तर, दूसरा विचारवादी स्तर तथा तीसरा ज्ञानवादी स्तर रहा है। वैदिक देवताओं को प्रथम स्तर पर रखा जा सकता है। दूसरे स्तर पर उपनिषदों की ईश्वरगम्य धारणा है और तीसरा स्तर पुराणों में वर्णित देवी-देवताओं के चित्रण में दृश्य है। पुराणों में वर्णित गणेश, शक्ति, व्यास आदि के बावजूद, उच्च कोटि की है और हिन्दुओं के धार्मिक जीवन की उपनिषदों से भी अधिक उन्मत्त है। अतः पौराणिक गणनाओं को वैदिक देवताओं समान विद्युत् सन्तति के समान स्तर पर सर्वथा विवेक रहित है। पौराणिक गणनाओं का विकास ऐसे समय में हुआ है जब हिन्दुओं ने उपनिषदों के विचारवादी धर्म का स्तर पार कर लिया था।¹³ पात ने सस्कृत का उदाहरण देते हुए यह बताया कि सस्कृत वैदिक काल में नहीं के रूप में मान्य थी। उनका वैदिक समय में मानवीकरण हुआ और उनके बाद सस्कृतों की विद्या की देवी के रूप में पूजा गयी। इतना ही नहीं सस्कृतों में नमस्त देवियों का आह्वान कर सस्कृतों को उमा, वादेवा, राधा, विद्या, महाविद्या, लक्ष्मी आदि अनेक रूपों में स्वीकार किया गया। सस्कृतों का यह अर्थ प्रतीकात्मक है। कोई नित्य भी विवेकपूर्ण एवं श्रुतिपूर्वक वा विद्या की देवी के रूप में पूजा गयी न हो, वह हिन्दुओं के देवी-देवताओं को निम्नस्तर की वृत्तवर्ती नहीं कह सकता। यही इन धार्मिक रूपों का वास्तविक अर्थ एवं अभिप्राय सम्मति में नहीं प्राप्त वही माननीय वा अज्ञान इन मानवीयता का विषय भवे ही बना ने अन्ततः हिन्दुओं की पौराणिक गणनाओं एवं पौराणिक पात्रों में प्रतीकों के माध्यम से विभिन्न स्तरों पर मानवीय स्तर को सभ्यता की देवी है वह सस्कृत एवं धार्मिक विकास के चरम स्तर पर है।¹⁴

पात ने यह धर्म दिया कि सभ्यता का धर्म उनके सभ्यता का अन्तर्गत मान है। अन्त में सभ्यता धर्म का अर्थ एवं अर्थ दिया है। अन्तर्गत, सभ्यता,

नास्तित्वता आदि विभिन्न तर्क-व्यक्तियों के माध्यम से धर्म-सम्बन्धी अनुभूतियों मानव के पराचेतन में व्याप्त रहती है। सत्यवाद एवं मानसिकता एक ही वस्तु के दो पहलू हैं।¹⁷⁵ प्राधुनिक हिन्दू-धर्म धार्मिक विचारों की चरम परिणति है। हिन्दुओं की मूर्तिपूजा केवल मूर्तिपूजा न होकर आदर्शों की आराधना है। यह मूर्तियों की पूजा न होकर उन आदर्शों या विचारों का अर्चन है जो उच्चतम एवं पवित्रतम धार्मिक कल्पना के शास्त्र प्रतीकों के माध्यम से निरूपित हुए हैं। दुर्गा-पूजा का प्राधुनिक रूप इसी पर आधारित है। ब्रह्मण की दुर्गा अथवा शक्ति-पूजा के पीछे हिन्दू-धर्म-दर्शन की पुरुष एवं प्रकृति की मान्यता जुड़ी हुई है। पुरुष ईश्वर रूप में ही श्रेष्ठ प्रकृति पुरुष से सम्बन्धित है। प्रकृति पुरुष की शक्ति है जो उत्पन्न करती है, भरणपोषण करती है और सहार करती है। प्रकृति ब्रह्माण्ड की माता अर्थात् जगदम्बा है। हिन्दुओं की दुर्गा ईशादियों में आइस्ट के समान है। दुर्गा भक्तिदायिनी है। दुर्गा महामाया है। आत्मा के ब्रह्म अर्थात् अन्तिम-सत्य के साथ सम्बन्ध के विषय में अज्ञान अथवा अंधता ही माया है। यह अज्ञान 'निर्मल' की प्रतिया की विविधता के कारण उत्पन्न होता है जिसमें 'महा एव है पूज्य नहीं' (एकै महा द्वितीयो नास्ति)। ब्रह्म से अज्ञान होने से इस अन्तिम समाप्त होना अनिवार्य है। प्रकृति अज्ञान का प्रमुख कारण है। प्रकृति के माध्यम से ही अज्ञान पर विजय प्राप्त की जा सकती है। शक्ति की आराधना इसी कारण से भक्तिदायिनी मानी गयी है। अज्ञान रूपी तिमिर को हरने वाली दुर्गा या महामाया अन्धविषया तथा धार्मिक आदर्शों का नाश कर मनुष्य को आध्यात्मिकता के उच्च घातक पर पहुँचा देती है। आज के दुर्गापूजा के इस तर्क के विवेचन के माध्यम से भारत में राष्ट्रवादजनित राजनीतिक स्वतन्त्रता एवं देशभक्ति को जागृत करने का प्रयास किया है।¹⁷⁶

विभिन्नमन्त्र पाल के धार्मिक विचारों में उनका इस्लाम के प्रति शिष्टीकरण विवेचनीय है। सर्व-इस्लामवाद (वेन-इस्लामिज्म) के सम्बन्ध में पाल ने 1913 में यह व्यक्त किया कि भारत के सामाजिक एवं राजनीतिक विकास पर इसका प्रभाव निश्चित है। इस्लाम के अनुयायियों अपने सहायक बहुमत एवं अपनी सगठनात्मक शक्ति का प्रयोग विश्व-राजनीति को अपने हित में परिवर्तित करने के लिए कर सकते हैं। एशिया, अफ्रीका तथा यूरोप में इस्लाम का बढ़ता हुआ आक्रामक प्रचार उनके लिए चिन्ता का विषय था। सैनिक शक्ति से इस्लाम के प्रभाव में वृद्धि के आचार प्रवृत्ति के तुल्य के विन्दु धर्म-परिवर्तन का व्यापक भव उन्हें दिखाई देने लगा था। इस्लाम की यह मान्यता कि ईश्वर एक है और मोहम्मद उसका अन्तर्गत है—अत्यन्त प्रभावशाली प्रचार का माध्यम बन सकती है। इस्लाम की एकप्राग्ना (गोर्नर) अनुसरणीय है यदि इसका प्रयोग विश्व-मानस के लिए किया जाय। तुर्की का साम्राज्य का विघटन इस सर्व-इस्लामवाद का प्रवर्तक है। भारत में इसे व्यापक समर्थन मिल रहा है। भारत के मुसलमानों में हिन्दुओं के प्रति घृणा का भाव सर्व-इस्लामवाद के कारण अपनी जड़े मजबूत कर रहा है। भारतीय राष्ट्रीय कांग्रेस द्वारा समर्थित स्वदेशी-आन्दोलन हिन्दुओं के बढ़ते हुए राजनीतिक प्रभाव का कारण माना जाता है। यदि भारत के मुसलमानों ने स्वदेशी-आन्दोलन की समर्थन दिया होता तो यह स्थिति उनसे अनुकूल भी बन सकती थी। स्वदेशी-आन्दोलन राजनीतिक एवं धार्मिक दृष्टि से और अधिक व्यापक बन सकता था। किन्तु मुसलमानों

की दायरे के प्रति तिरस्कार की भावना ने उन्हें राष्ट्रीय जीवन से अलग-थलग कर दिया। वे स्वदेशी-ग्रान्दोलन का सुधा विरोध करने लगे। इसने हिन्दुओं का ग्रान्दोलन पर प्रभाव डाला। पात ने हिन्दुओं के बढ़ते हुए प्रभाव एवं हिन्दू-राष्ट्र की भावना का स्वागत किया है। उन्हें इस बात से प्रसन्नता हुई कि हिन्दुओं में जिस जाग्रति एवं एकता की कमी थी वह किसी तरह प्राप्त हो सके है। इसमें हिन्दू सघात्मक राष्ट्र की स्थापना कर सकेंगे और विभिन्न सभ्यताओं एवं धर्मावलम्बियों को विकास का उचित प्रवसर मिल सकेगा। पात को हिन्दू-ग्रान्दोलन या हिन्दू-राष्ट्रवाद के घटते हुए प्रभाव से कोई चिन्ता न थी। न उन्हें इस बात की चिन्ता थी कि मुसलमान राष्ट्रीय ग्रान्दोलन से दूर रहना क्यों चाहते थे। उन्हें चिन्ता केवल मुसलमानों के विरोधी रव्य के कारण थी। भारतीय मुसलमानों ने एक समानान्तर मुस्लिम ग्रान्दोलन छेड़ रखा था तथा सर्व-इस्लामवाद एवं लाहें मिन्यो उनके प्रेरणास्रोत थे। संवाद धनीर धती तथा अन्य मुसलमानों का क्रिया-कलाप सर्व-इस्लामवाद के ग्रान्दोलन का राजनीतिक होना सिद्ध करता था।⁷⁷

पात ने सुकों के प्रांतीय सामाज्य के प्रान को, जिससे सर्व-इस्लामवादी ग्रान्दोलन जुड़ा हुआ है, केवल राजनीतिक भासा था। सुकों ने भारतीय मुसलमानों से धर्म-निरपेक्ष एवं राजनीतिक समर्पण मागा था किन्तु भारतीय मुसलमानों ने, अपने धारकों पहले मुसलमान और बाद में भारतीय मानने हुए, अपनी पृथक्ता का धार्मिक नाटक इन नये ग्रान्दोलन के नाम पर प्रारम्भ कर दिया। उनका राज्यमेन्नातीत दृष्टिकोण समर्पित राष्ट्र के निर्माण में बाधक सिद्ध हो सकता है। सघात्मक राष्ट्र सभी धर्मों को समान मानना देकर राज्य को कृत्रिम सीमाओं को दूर कर देता है किन्तु उसमें भी राज्य की प्रातृरिक् एकता एवं राज्य का स्वयं का जीवन सुरक्षित रहना चाहिए। राज्यमेन्नातीत भावना किसी भी राज्य का विघ्नक कर सकती है। राष्ट्र धार्मिक जीवन का पर्यायवाची शब्द नहीं है। भारत के मुनमान मुस्लिम भाईचारे की बात करें या भारत क हिन्दू हिन्दू भाईचारे का नाश समाने वह उचित है किन्तु भारत को परिस्थितियों में मुस्लिम राष्ट्र की बात करना अनुचित है। हिन्दू राष्ट्र का विचार उचित है क्योंकि भारत के सभी हिन्दुओं का सामाज्य भौगोलिक क्षेत्र है और वे समान रूप में एक राज्य की सत्ता के प्रातृगत हैं और एक ही राज्य समूह के निवासी हैं।⁷⁸ यदि चीन, जापान, आस्ट्रेलिया, अशिया अमेरिका में हिन्दुओं की आबादी हो तो हम वही हिन्दू-राष्ट्र शब्द का प्रयोग नहीं कर सकेंगे बल्कि कि हम भारत में करते हैं। पात ने इस मन्त्र में धर्मोदार पत्र के सम्पादन अक्षरधारी पां के विचारों को विस्तार से स्पष्ट कर दर्शाया कि सर्व-इस्लामवाद के पीछे भारतीय मुसलमानों की राजनीतिक महत्वाकांक्षा प्रकट होती थी।⁷⁹

सर्व-इस्लामवाद का ईसाई धर्म विरोध अपने धार्मिक पक्ष को स्पष्ट करता है और उसमें कोई सुराई नहीं। यदि मुसलमानों का धर्म बाहिरों को मुसलमान बनाने का बलेंस्य दशाता है तो ईसाई धर्म में भी विधर्मों का ईसाई धर्म का पुनित कार्य माना गया है। मुसलमानों को ईसाई धर्म क प्रति अपनी नैतिक प्रतिबन्धता का प्रयोग करना चाहिए ताकि उनकी सभ्यति एवं धर्म, अपनी एक एतिका का उनका साम्राज्य सुरक्षित रहे। इन्तय मूल नहीं है। उसमें अदुनत जीवन शक्ति है। इन्तय मूल रूप में लोउताजिक एवं धार्मिक दृष्टि से समानवाशी है। ईसाई साम्राज्य का इस्लाम द्वारा जिम्मेवन विरु-

मानवता के हित में ही होगा। सर्व-इस्लामवाद का नैतिक एवं आध्यात्मिक पक्ष सर्वथा सहायुष्मति योग्य है किन्तु उसका राजनीतिक पक्ष खतरनाक है। उनका राजनीतिक प्रचार प्रत्येक गैर-मुस्लिम राज्य के लिए घातक का सूचक है। यह विश्व-शान्ति तथा उन देशों की जनता के लिए जहाँ गैर-मुसलमानों के साथ-साथ मुसलमान भी बसते हैं, भयावह है।⁸⁹

पाल ने सर्व-इस्लामवाद को कृत्रिम नहीं प्रकृत वास्तविक खतरा बतलाया। हिन्दुओं और मुसलमानों के मंत्रोपार्ण सम्बन्धों एवं आदान-प्रदान का वर्णन करते हुए उन्होंने बतलाया कि बंगाल में दीर्घकाल से मुसलमान हिन्दू देवी-देवताओं को हिन्दू पुजारियों के माध्यम से चढ़ावा चढ़ाते थे और हिन्दू मुसलमान पीरों तथा दरगाहों की माय्यता मानते थे किन्तु सर्व-इस्लामवाद के प्रभाव से मुसलमानों का सुधारवादी नेतृत्व इस सोझाईपूर्ण आलाचरण को विषमय करने में सग गया। वे मुसलमानों को धर्मान्य एवं हिसक कार्यों के लिए प्रेरित करने लगे। अठारहवीं शताब्दी के पूर्वार्ध से यह परिवर्तन प्राया। प्रारम्भ में सर सैयद साम्प्रदायिक समन्वय के प्रतीक थे किन्तु बाद में वे भी साम्प्रदायिक राजनीति के शिकार हो गये। अंग्रेज नौरशाही को इसका दोष दिया जा सकता है किन्तु मुख्य रूप से मुसलमानों का दकियानूनी धार्मिक नेतृत्व इसके लिए अधिक उत्तरदायी रहा है। मुस्लिम राष्ट्र का प्रयोग ईरान अथवा अफगानिस्तान के सन्दर्भ में किया जा सकता है, किन्तु भारत में जहाँ जन-संख्या, शिक्षा एवं सम्पत्ति की दृष्टि से मुसलमान हिन्दुओं से विछड़े हुए हैं वे मुस्लिम राष्ट्र का स्वप्न नहीं देख सकते। यह तथ्य मुसलमान नेताओं को प्रकृत है। वे मुगल साम्राज्य के प्राचीन बंधन एवं बर्चस पर जीवित रहना चाहते हैं। अंग्रेजी नौरशाही ने उनमें यह भ्रम पैदा कर रखा है कि वे भारत के भूवर्ष मासक रहे हैं प्रकृति अंग्रेजों ने भारत का साम्राज्य मुसलमानों से छीना है। वास्तविकता यह है कि अंग्रेजों को भारत का शासन प्राप्त करने के लिए सिख तथा मराठा शक्तियों से लोहा लेना पड़ा है। यदि अंग्रेज नहीं होते तो भारत का साम्राज्य सिख तथा मराठों में बटा हुआ मिलता। किन्तु इन ऐतिहासिक तथ्यों की चिन्ता न कर अंग्रेजों ने भारत के मुसलमानों को हिन्दुओं के विरुद्ध भड़काया है। इसका परिणाम सर्व-इस्लामवाद के भारतीय राष्ट्रवाद विरोधी होने के रूप में हुआ है। पाल ने इसके लिए भारत के राष्ट्रीय नेतृत्व को भी सतारा है। यदि भारतीय राष्ट्रवादी नेता सिख और मराठों के शासन का इतना बढ़ा-चढ़ा कर वर्णन न करते और पुनर्जागरण का आन्दोलन प्रारम्भ न करते तो यह स्थिति आली जा सकती थी। यद्यपि पुनर्जागरण भारतीय राष्ट्रवाद के अग्रमन में सहायक सिद्ध हुआ और इसमें भारतीयों को मदीन राजनीतिक स्फूर्ति प्राप्त हुई किन्तु इसके कई प्रचारकों ने भारत में स्वराज के स्थान पर हिन्दूराज्य की भावना को उकताया। यह धार्मिक विचार भी मुसलमानों के हिन्दू-विरोधी रवैये तथा उनके सर्व-इस्लामवाद के प्रति श्रुकाव के लिए उत्तरदायी था।⁹¹

साम्प्रदायिक बंधनस्य का ऐतिहासिक अथवा मनोवैज्ञानिक आधार जो कुछ भी रहा हो, पाल राजनीतिक सर्व-इस्लामवाद के प्रति तचेत रहने का आह्वान करते हैं। वे सर सैयद तथा सैयद अमीर अली के इन विचारों की कि भारत के मुसलमान मुसलमान पहले हैं, भारतीय बाद में—वंचारिक भाति की सज्ञा देते हैं। पाल के अनुसार 'भारतीय' शब्द मौलौलिक अथवा राजनीतिक शब्द है। भारतीय के रूप में व्यक्ति या तो भारत का

निवासी है या भारत सरकार की प्रजा है। इससे भिन्न भारतीय शब्द का कोई धार्मिक, प्रजातीय अथवा कथ सम्बन्धी अर्थ नहीं हो सकता। इसके विपरीत मुसलमान शब्द केवल धार्मिक तथ्य है। इससे भौगोलिकता अथवा राजनीतिक सम्बन्धों और कर्तव्यों का बोध नहीं होता। जब कोई व्यक्ति अपने को मुसलमान पहले और भारतीय बाद में मानता है तो इसका अर्थ है कि उसके धार्मिक सम्बन्ध एवं कर्तव्य राजनीतिक सम्बन्धों एवं कर्तव्यों के अग्रणी हैं। अन्य शब्दों में गैर-मुस्लिम राज्य जिसका कि वह निवासी अथवा नागरिक है उसके प्रति उसकी राजभक्ति विश्व के मुसलमानों तथा मुस्लिम शासकों के प्रति उसकी निष्ठा के सामने नगण्य है विशेषतः जब दोनों निष्ठाएँ सघर्ष में हों। यही राजनीतिक सर्व-इस्लामवाद का तर्क है जो कि मुस्लिम लीग, अमीर अली आदि द्वारा समर्थित है। इस रूप में यह भारतीय राष्ट्रवाद का शत्रु है। इस शरारत पूर्ण धार्मिक-राजनीतिक भ्रान्तीजन का उपचार, विशेषतः भारत तथा मित्र के सन्दर्भ में, यही है कि एक सच्चे राष्ट्रवादोपासक एवं सहायक भारतीय सरकार के संविधान को विकसित किया जाय जो एक बृहत् विदित साम्राज्यीय संघ का समानता के आधार पर अंग बन सके।⁵²

धार्मिक विचार

पाल के धार्मिक विचारों में भारत की धार्मिक समस्याओं का समाधान नग्नता है। वे भारत में व्याप्त निर्धनता एवं धार्मिक शोषण के प्रति सजग थे। वे भारत की धार्मिक समस्याओं का समाधान उद्योगीकरण के माध्यम से प्राप्त करने के समर्थक नहीं थे। यूरोप के औद्योगिक अनुभव ने उनकी दृष्टि से अनुकरणीय उदाहरण प्रस्तुत नहीं किया था। उद्योगीकरण संस्कृति एवं नैतिकता का शत्रु माना गया था। वे इसे राष्ट्रीय जीवन का शत्रु एवं सामाजिक तथा नैतिक मूल्यों का नाशक मानते थे। उन्हें यह भय था कि यदि भारत का पारशास्य देशों की भाँति उद्योगीकरण किया गया तो भारत की धार्मिकता एवं सांस्कृतिक धरोहर समाप्त हो जायगी। हम भारतीय के रूप में अपना भक्तिवत् धरोहर पारशास्य देशों की भाँति भौतिकवाद के ऋन्धवात में फँस जायेंगे। पारशास्य धार्मिक एवं नैतिक गुणों के विकास के लिए धार्मिक जीवन को नकारा नहीं जा सकता किन्तु यह हमारी गौरवपूर्ण परम्पराओं के अनुरूप होना चाहिए। विदेशों की नकल कर भारत में ऐसे धार्मिक प्रयोग करना जो कि हमारी मान्यताओं को ऋन्धोर दे और हमें पश्चिम की मानसिक दासता में बँध कर दे उनके लिए असह्य था।⁵³

पाल ने भारत के धार्मिक उन्नयन के लिए कुटीर-उद्योगों के विकास पर बल दिया। वे स्वदेशी-भान्दीजन से सम्बन्धित थे अतः भारतीयों द्वारा भारत में उत्पादित वस्तुओं के प्रयोग पर बल देते थे। वे भारत की निर्धनता को दूर करने के लिए भारत के प्रशासन में आवश्यक परिवर्तन करने के इच्छुक थे। प्रारम्भ में उनके धार्मिक विचार यद्वाच्यम् (सिजे टेर) की नीति का समर्थन करते थे। उन्हें भय था कि अल्पजनों का परीयकारी धार्मिक प्रयास भारत पर अल्पजनों के आठतायी शासन को और भी अधिक सुदृढ़ बनाने में सहायक होगा। अतः वे स्वायत्तम्बन तथा स्वदेशी के पक्ष में थे ताकि हम अपनी धार्मिक प्रवृत्ति अपने आप कर सकें। शासन केवल जनता की सुरक्षा के प्रवण्य तक ही सीमित रहे। वे अल्पजो शासन के बढ़ते हुए धार्मिक प्रयासों को भारत में धृष्टा-नीहित यूरोपीय समाजवाद के आगमन का सूचक मानते थे।⁵⁴ किन्तु बाद में उनके धार्मिक विचारों

में नवीन परिवर्तन आया और वे समाजवाद के प्रशंसक बन गये।⁸⁵ स्पष्ट समाजवादी चिन्तक न होते हुए भी पाल के विचारों की प्रगतिशीलता सराहनीय थी।

पाल ने पूंजीवाद का विरोध किया। वे इसे भारत की प्राचीन जाति-व्यवस्था का नया रूप मानते थे। जाति-व्यवस्था में व्यक्ति का जन्म और उसकी आनुवंशिकता को महत्व दिया जाता था। उसी प्रकार प्राधुनिक समय के पूंजीवाद में धन के आधार पर व्यक्ति का सामाजिक स्तर प्रांबांजने लगा। वे दोनों ही स्थितियों को शोषण एवं अन्याय की प्रतीक मानते हुए इनकी समाप्ति के इच्छुक थे। भारत की प्राचीन ग्रामीण व्यवस्था जिसमें श्रम की प्रधानता एवं विकेन्द्रीकरण का बाहुल्य था, उन्हें पुनर्जीवित करने योग्य प्रतीत हुई थी। छोटे उद्योगों के माध्यम से बड़े पूंजीपतियों की उत्पत्ति रोकी जा सकती थी।⁸⁶ उनका पूंजीवाद-विरोधी चिन्तन रूस की बौद्धिक क्रान्ति की सफलता के सन्दर्भ में और भी प्रखर हो उठा। उन्होंने रूस की सफल क्रान्ति का अवलोकन किया और उसमें जाहशही तथा जर्मन साम्यवाद के विनाश में नस्त मानवता के उद्धार का मार्ग देखा। प्रथम विश्वयुद्ध की विजेता महाशक्तियों की भस्मना करते हुए पाल ने उन्हें विश्व की निरीह एवं प्राधिक दृष्टि से विपन्न मानवता का शोषक माना।⁸⁷ रूस का प्रयोग उन्हें गरीब जनता के शोषणरहित नवीन जीवन को उद्घोषित करने वाला दिखाई दिया।⁸⁸

पाल ने भारत में श्रमिक आन्दोलन की गति त्वरित करने तथा ब्रिटेन के मजदूर-दल से इस सम्बन्ध में सहयोग प्राप्त करने पर बल दिया। किन्तु ब्रिटिश मजदूर-दल के साम्राज्य-पोषक दृष्टिकोण से उन्हें निराशा हुई। इसलिए भारत की स्वतन्त्रता एवं श्रमिकों की दशा सुधारने के कार्य को स्वयं भारतीयों द्वारा सम्पादित करने की प्रेरणा उन्होंने दी।⁸⁹ वे राज्य की सहायता से प्राथिक प्रगति प्राप्त करने के विचार से सहमत हो गये। वे चाहते थे कि भारतीयों द्वारा ऐसी भाँगे प्रस्तुत की जाय जिससे जनता का प्राथिक शोषण दब सके। इस सन्दर्भ में उनका यह विचार था कि सरकार प्रतिरिक्त मुनाफे को अपने प्राधिनार से ले ले। इस प्रकार से प्राप्त प्रतिरिक्त धन को सार्वजनिक हित में खर्च किया जाय। सफाई एवं स्वास्थ्य, शिक्षा एवं रोजगार के लिए इस धन का प्रयोग जनता की कठिनाइयों का निराकरण कर उन्हें श्रेष्ठ जीवन जीने योग्य बना सके। वे श्रमिकों की प्राथिक दुर्दशा से परिचित थे। उनके लिए काम करने का समय निश्चित करने तथा उन्हें प्राथिक पारिश्रमिक दिलाने का सुझाव भी पाल ने प्रस्तुत किया।⁹⁰ पाल के उपर्युक्त विचार उनसे समाजवादी दृष्टिकोण के परिचायक हैं। किन्तु उनका समाजवाद यहाँ तक सीमित नहीं था। वे प्राथिक समाजवाद के साथ साथ नैतिक एवं सामाजिक साम्य भी चाहते थे ताकि जीवन के सभी पक्ष पूर्णतया समान स्तर पर लाये जा सकें। मार्क्स के विचारों से भिन्न उनका यह प्राध्यात्मिक समाजवाद "हिन्दू समाजवाद" के नाम से प्रस्तुत किया गया था क्योंकि वे हिन्दुओं के सामाजिक एवं राजनीतिक दर्शन में समाजवाद का प्रादर्श अन्तर्निहित मानते थे।⁹¹ पाल का यह विश्वास था कि प्राथिक विपन्नताओं एवं शोषण की प्रवृत्ति का निराकरण करने के लिए व्यक्ति की इच्छाओं को आत्मसंयम द्वारा सीमित किया जाना चाहिए। हिन्दू-धर्म में इस प्रकार के आत्मसंयम को सर्वोच्च मान्यता प्राप्त थी और इसी कारण से पाल ने हिन्दू-समाजवाद शब्द का प्रयोग कर आत्मसंयम को इस भावना को मार्क्स के समाजवादी विचारों से भी अधिक समाजवादी माना। एक प्रथ

में वे समाजवाद के आधुनिक मादर्यों को हिन्दू धर्म की मान्यताओं के अनुकूल सिद्ध कर एक ओर हिन्दूधर्म को आधुनिकता तथा दूसरी ओर समाजवाद की अवश्यभाविता प्रकट कर रहे थे।

विपिनचन्द्र पाल भारतीय राजनीतिक एवं सामाजिक चिन्तन के प्रमुख चिन्तकों की गणना में आते हैं। उनका व्यक्तित्व एवं कृतित्व अपना पृथक् अस्तित्व रखता है। स्वराज्य एवं स्वदेशी के निर्भीक प्रचार से लेकर साम्राज्यीय सघ की अवधारणा तक उनका समस्त चिन्तन प्रेरणास्पर्द माना गया है। लेखन, भाषण एवं चिन्तन तीनों विधाओं में उनका समान अधिकार रहा है। समय के साथ परिवर्तित उनकी विचारधारा ने अनेक हालाँचकों को आमन्त्रित किया फिर भी उनकी निर्भीक शैली यथावत् धनी रही। स्वदेशी-प्रान्दोलन के समय उनका चिन्तन और भी प्रखर हो उठा था। राजनीति में अध्यात्म का प्रयोग कर उन्होंने यह सिद्ध कर दिया कि मानवता का कल्याण केवल भौतिक उपलब्धियों से प्राप्त नहीं होगा। इसके लिए हमें अपनी आध्यात्मिक धरोहर का पुनरावेषण करना पड़ेगा। वे हिन्दूधर्म के सार्वभौमिक सिद्धान्तों का स्पष्टीकरण कर उनके माध्यम से भारत एवं विश्व की विविध समस्याओं का निराकरण प्रस्तुत कर रहे थे। उनका दृष्टिकोण सकुचित नहीं था। उन्हें भारत की महत्ता का सन्देशवाहक कहा जा सकता है। वे भारत की स्वतन्त्रता में विश्व की दासता-पीडित मानवता की मुक्ति का दर्शन कर रहे थे। आर्थिक शोषण के विरुद्ध प्रतिपादित उनके विचार मार्क्सवादी मुखौटे की कृत्रिमता दर्शाते हैं। आर्थिक प्रलीभनों से उन्मुक्त उनके अन्तराल का मानव लोकतन्त्र एवं मानवीय गरिमा का जागृत प्रहरी है। राज्य भयवा दल जनित नोकरशाही के आर्थिक नियोजन का दम्भ उनके द्वारा प्रतिपादित विचारों के समक्ष घूमिल दिखाई देता है। शोषण का निराकरण बाह्य जगत् में नहीं अपितु अपने अन्तराल में छिपी शोषण की प्रवृत्ति में विद्यमान है। आत्म-निग्रह ही मानवीय दुर्बलताओं का एक मात्र हल है। यही विपिनचन्द्र पाल का शाश्वत सन्देश है। □□

टिप्पणियाँ

1. देखिये इतिहास राष्ट्रिय इल इंपरियल, पृ 541-542
2. डी. बी. पार्वते, मेरुम आन्ध्र मोहन इतिहास, (श्रीनगरीय पब्लिशर्स, बम्बय, 1964) पृ. 79
3. वही, पृ. 84
4. देखिये आर्थिक एवं अर्थशास्त्र आदि बी. सी. पाण्डे (गणेश एन्ड को, मद्रास) पृ 151
5. पाण्डे पृ 83-84
6. वही, पृ. 80-81
7. विपिनचन्द्र पाल, राष्ट्रिय एवं स्वीडेन, खण्ड I, (मुद्राजी, कलकत्ता, 1958) पृ 3
8. वही, पृ. 1-7
9. वही, पृ 3
10. वही, पृ 4
11. वही,
12. वही, पृ 6
13. विपिनचन्द्र पाल : स्वदेशी एवं राज्य, (मुद्राजी प्रकाशक, कलकत्ता, 1954) पृ 124-127

14. वही, पृ 171-172
15. दो लो पाल : बी ग्यु रिपरिट (मिग्नह सर्वाधिकारी एण्ड को , बनारस, 1907) पृ. 222
16. पाल, रेसोर्साइल गवर्नमेण्ट, (बनारस, दास एण्ड को , बनारस, 1917) पृ 41
17. गुप्तर्षी, हरिदास एण्ड पुस्तर्षी, उमा, विपिनचन्द्र पाल एंड इन्डियान् इन्डियन फोर एवरेज, (मुम्बोपास्याय, बनारस, 1958) पृ 6-12, 30
18. दो रिपरिट आफ इन्डियन मेसजलिगम, पृ. 11
19. पाल, भीरुष्ण (टीगोर एण्ड को. भद्रास) पृ 3, 165, 166
20. पाल, दो सोस आफ इन्डिया, (पौडरी, बनारस 1911) पृ. 124
21. वही, पृ 135-143
22. पाल, स्कुरेगो एंड स्कुराज, पृ. 161-167
23. पाल, दो रिपरिट आफ इन्डियन मेसजलिगम पृ 39
24. पाल, शहरिगम एंड स्पोजेज, पृ. 11-13
25. वही, पृ. 14
26. वही, पृ. 21-24
27. वही, पृ 25
28. वही, पृ. 27-28
29. वही, पृ. 28-29
30. वही, पृ 30
31. वही, पृ 30-33
32. वही, पृ 34-36
33. वही, पृ 39
34. वही, पृ 41
35. वही, पृ 46
36. वही, पृ 48-50
37. वही, पृ 51-54
38. वही, पृ. 55-57
39. वही, पृ 61-63
40. वही, पृ 66-67
41. वही
42. वही, पृ 68
43. वही, पृ 69
44. वही
45. वही, पृ 69-71
46. वही, पृ 71-72
47. वही, पृ 72
48. वही, पृ 73-75
49. वही, पृ 75-76
50. वही, पृ 76
51. वही, पृ 77
52. वही, पृ 79-80
53. वही, पृ 82-83
54. वही, पृ 83
55. वही, पृ 87-89

56. वही, पृ. 145-146
57. वही, पृ. 147
58. वही, पृ. 146
59. वही, पृ. 151
60. वही, पृ. 163
61. वही, पृ. 166-67
62. पाल, नेमोरोसु आच माई साइफ एच डाइम्स, भाग 1, (मोडर्न बुक एजेंसी, कलकत्ता 1932), पृ. 355
63. राइडिंग्स एच स्वीचेज, पृ. 168-175
64. वही, पृ. 151-155
65. वही, पृ. 186
66. वही, पृ. 186-187
67. वही, पृ. 192-199
68. विपिनचन्द्र पाल, बी स्टो बी आच हिन्दूइज्म, (युगयात्री प्रकाशक लि, कलकत्ता, 1951, द्वितीय संस्करण) पृ. IV-VII
69. वही, पृ. 2-21
70. वही, पृ. 209
71. राइडिंग्स एच स्वीचेज, पृ. 91-92
72. वही, पृ. 93
73. वही, पृ. 94
74. वही, पृ. 110
75. वही, पृ. 101
76. वही, पृ. 104-111
77. वही, पृ. 116-126
78. वही, पृ. 126-131 तथा 132
79. वही, पृ. 132-133
80. वही, पृ. 133-138
81. वही, पृ. 138-142
82. वही, पृ. 142-144
83. श्वराज, बी मोल एच बी से, (1921), पृ. 103-104
84. विपिनचन्द्र पाल, नेशनलिटी एच एम्पायर, (बैकर, रिच एच को., कलकत्ता, 1916) पृ. 252
85. वही, पृ. 85-86
86. श्वराज, बी मोल एच बी से, पृ. 106
87. बी बार्ड सिन्धुएशन एच अवरलैण्ड (कलकत्ता, 1919) पृ. 4
88. वही, पृ. 22-23
89. वही, पृ. 41-42
90. वही, पृ. 44-45
91. नेशनलिटी एच एम्पायर, पृ. 28, 85-86

विनायक दामोदर सावरकर का जन्म मई 28, 1883 को महाराष्ट्र में नासिक के निकट भागुर नामक ग्राम में हुआ। वे प्रसिद्ध चितपावन ब्राह्मणवंश के थे। उनका बाल्यकाल महाभारत-रामायण की बचामो एवं प्रताप, गिवाजी तथा वेरावाधों की कहानियों के श्रवण से मोत-मोत रहा। बाल्यकाल में इन्हें कविता लिखने का शौक था। सावरकर-बाल्यकाल के ऐतिहासिक बलिदान ने सावरकर को अत्यधिक प्रेरित किया। एक दिन रात्रि में माता दुर्गा की प्रतिमा के सामने सावरकर ने देश को अजेयों से मुक्त कराने का संकल्प किया। उस समय उनकी आयु केवल सौलह वर्ष की थी। 1900 में सावरकर ने 'मित्र सेवा' नामक गुप्त सगठन की स्थापना की। यही सगठन प्राये जाकर अभिनव समाज के रूप में 1904 में परिवर्तित हुआ। यह संस्था सारे पश्चिम तथा मध्य भारत में तथा इसके पश्चात् गदरपाटी के रूप में इंग्लैण्ड, फ्रांस, जर्मनी, अमेरिका, हांगकांग, सिंगापुर, बर्मा प्रादि में सक्रिय रही। इसका उद्देश्य भारत को पूर्ण स्वतन्त्रता दिलाना था और इसके लिए यह संस्था सगसत्र विद्रोह में विश्वास करती थी। इस संस्था ने नवयुवकों में जिस स्फूर्ति तथा राष्ट्र-प्रेम का संचार किया वह भारतीय इतिहास की स्वर्णिम कड़ी बन चुकी है। सावरकर ने अपने प्रारम्भिक राजनीतिक जीवन में जाति-प्रथा के उन्मूलन का अत्यन्त उदाहरण प्रस्तुत किया तथा अपने समस्त जीवन हिन्दुओं की एकता के लिए न्यायवादी कर दिया। अपने कालेज जीवन में भवभूति तथा कालिदास का विस्तार से अध्ययन किया। इसी प्रकार अजेयों के वेकपपीयर, स्कॉट तथा मिल्टन की रचनाओं से भी वे प्रभावित हुए। उनकी सार्वाधिकारीय कविता का परिणाम यह निकला कि उन्होंने अराठी भाषा की अनेकी कविताओं में 'मुक्त छन्द' का प्रयोग प्रारम्भ किया।

तिलक के सम्पर्क में सावरकर को स्वदेशी व स्वराज्य का नया दृष्टिकोण प्राप्त हुआ। बग-भग-ग्रान्दोलन के दौरान सावरकर ने पूना में विदेशी वस्त्रों की होली जलाई। तिलक की सिफारिश पर सावरकर को श्यामजी कृष्णवर्मा ने लन्दन बुलाया। सावरकर ने श्यामजी कृष्णवर्मा के इच्छिया हाउस में रहते हुए बैरिस्ट्री का अध्ययन प्रारम्भ किया। लन्दन में सावरकर ने श्री इन्डिया सोसाइटी गठित की। प्रसिद्ध क्रान्तिकारी भाई परमात्मा, लाला हरदयाल, मदनलाल दीगडा, मॅडम कामा, सेनापति बापट प्रादि से सावरकर का सम्पर्क हुआ। सावरकर ने प्रत्याशु में ही सारे क्रान्तिकारियों पर अपने देश-भक्त विचारों की अमित छाप कायम कर दी। उनके नेतृत्व में बम, पिस्तौल तथा राजनीतिक हथियारों का कार्यक्रम बनाया गया। उनकी प्रेरणा से मदनलाल दीगडा ने कर्जने बामली को गोली मारी। उन्हें फाँसी हुई किन्तु उनके बलिदान से एक नया जोश फैला। सावरकर की

गतिविधियों को रोकने के लिए पुलिस ने जाल बिछाया। इन्डिया हाउस बन्द कर दिया गया। सावरकर अपनी गतिविधियाँ लन्दन में नहीं चला सकते थे अतः उन्हें पेरिस जाना पड़ा तथा वहाँ से उनका भारत की स्वाधीनता के लिए सशस्त्र कार्यक्रम चलता रहा।

इस बीच नासिक-पह्यन्त्र में सावरकर के बड़े भाई बाबाराव सावरकर को ब्राज्मण कारावास का दण्ड दिया गया। बाबाराव को दण्डित करने में जिम्मेदार नासिक के कलेक्टर जैक्सन को अनन्त कान्हुरे नामक युवक ने गोली मार दी। विनायक दामोदर सावरकर ने जो पिस्तौल छुपचाप भारत भेजे थे उन्हीं में से एक का प्रयोग इस हत्या में किया गया साबित हुआ। तुरन्त सावरकर पर बम्बई के गवर्नर ने मुकद्दमा चलाया तथा उनके विरुद्ध गिरफ्तारी का वारंट जारी किया गया। सावरकर लन्दन में गिरफ्तार किये गये तथा उन्हें भारत सरकार को सौंप दिया गया। भारत सरकार के अंग्रेज पदाधिकारियों ने उन्हें एक स्टीमर से भारत भेजा। वे बन्दी के रूप में एक विशेष पहरे के अन्तर्गत जहाज में प्रलय रहे गये थे। जहाज के फ्रान्सिस्को बन्दरगाह मार्सिलीज के निकट पहुँचने पर वे जहाज से कूद कर बच निकले तथा फ्रान्स की भूमि पर पहुँच गये। वे अपने आपको फ्रान्स की सरकार के समक्ष उपस्थित करना चाहते थे ताकि उन्हें अन्तर्राष्ट्रीय कानून के अन्तर्गत राजनीतिक शरण प्राप्त हो सके किन्तु फ्रान्स के पुलिसमैन की लापरवाही से वे पुनः अंग्रेज अधिकारियों द्वारा पकड़कर बन्दी बना दिये गये तथा जहाज में बँठा कर भारत लाये गये। वीर सावरकर का यह मामला बाद में अन्तर्राष्ट्रीय न्यायालय, हेग में उठाया गया जिनमें फ्रान्स की सरकार ने इंग्लैण्ड की सरकार पर उनके राजनीतिक शरण में आये सावरकर को जबरन फ्रान्स की भूमि पर अनधिकृत प्रवेश कर ले जाने का मुकद्दमा चलाया। अन्त में न्यायालय ने निर्णय दिया कि फ्रान्स सरकार की लापरवाही से सावरकर को पुनः अंग्रेजों की सरकार को सौंप दिया गया अतः उन्होंने स्वयं अपनी सप्रभुता को छोड़ दिया तथा इस कारण से सावरकर तो उन्हें पुनः नहीं छोड़े जा सकते थे, पर न्यायालय ने इंग्लैण्ड से फ्रान्स सरकार के नाम इस घटना के लिए क्षमा मांगने का आदेश दिया। इंग्लैण्ड ने फ्रान्स से क्षमा मांगी। विनायक दामोदर सावरकर के 'केस' ने उन्हें रातोंरात अन्तर्राष्ट्रीय कानून के क्षेत्र में विश्व प्रसिद्ध बना दिया।

भारत पहुँचने पर सावरकर को सम्राट् के विरुद्ध मुद्दा करने तथा अंग्रेजों राज्य का सत्ता पलटने के आरोप में कुल मिला कर पचास वर्ष का प्राजीवन कारावास दिया गया। उनकी सम्पत्ति जब्त कर ली गई। उन्हें कैरिक्टर की मान्यता नहीं मिली तथा बम्बई विश्वविद्यालय द्वारा प्रदत्त उनकी बी० ए० की उपाधि भी पुनः लेकर रद्द कर दी गई। वे अख्तियार (कालेपानी) की बदनाम जेल में भेजे दिये गये। वहाँ सावरकर के बड़े भाई बाबाराव सावरकर भी पहिले से सजा काट रहे थे। सावरकर को अनगिनत यातनाएँ दी गयीं किन्तु उन्होंने अपने देश-प्रेम तथा अंग्रेजों के शासन के प्रति घृणा में शेषमान अन्तर नहीं आने दिया। उन्हें कोल्हू में तैल निष्कासने के लिए बंस की तरह जुतना पड़ा। पड़ी हथकड़ियों में सटकाया गया। अपमानित किया गया। तथापि उन्होंने सब कुछ शात्रादी के दोषागों की तरह सहन किया। जेल में इन्हें पढ़ने व लिखने की सस्त्र मनाही थी फिर भी विनायक दामोदर सावरकर ने कचह व बाँटों की सहायता से अपनी बदिनाएँ लिखना जारी रखा जो कि उनकी रिहाई के बाद प्रकाशित हुई। इस तरह सावरकर ने सिद्ध कर

दिया कि बिना कागज कलम के भी वैदिक ऋषियों की भाँति महान् रचनाएँ स्मृति के आधार पर सजोयी जा सकती थीं। जेल में कैदियों का परस्पर मिलना मना था। उन्हें केवल भोजन के समय घषषा शारीरिक परिश्रम के समय साथ रखा जाता था। घषषे विचारों का आदान-प्रदान करने के लिए सावरकर ने हिन्दी भाषा में ऐसा 'कोठ' तैयार किया जिससे घषषमान की जेल के कंठी रात में हचकड़ियों से ध्वनि निकालते हुए 'कोठ' से बात करते थे। 1921 में घषषमान से सावरकर तथा उनके बड़े भाई दोनों भारत छोड़े गये। सावरकर को रत्नागिरि जेल में रखा गया। उनकी रिहाई के लिए आन्दोलन हुआ जिसके परिणामस्वरूप उन्हें 1937 में जेल से रिहा किया गया। इस तरह उनका सत्ताईस वर्ष का जेल-जीवन पूर्ण हुआ।

जेल-मुक्त होने के पश्चात् सावरकर ने घषषनी शारी शक्ति हिन्दू-महासभा को भवित कर दी। हिन्दुओं को सगठित करने में सावरकर ने घषषूतों की समस्या का समाधान, उनके लिए सामान शिक्षा का प्रबन्ध, दलित हिन्दू जातियों के उद्धार, अन्तर्जातीय विवाह आदि पर जी-जान से कार्य किया। जब 1947 में भारत का विभाजन हुआ तो उनकी क्या प्रकल्पनीय थी। वे अन्त तक विभाजन का विरोध करते रहे। उनको हिन्दू-विचार-धारा के कारण उन्हें भारत के स्वतन्त्रता समारोह में भी आमन्त्रित नहीं किया गया। गाँधीजी की हत्या के घषष्यन्त्र में सावरकर को गाँधीजी विरोधी तथा राष्ट्रीय स्वयंसेवक संघ का हिंस्र होने के नाते गिरफ्तार किया गया किन्तु वे साल जेले में लगाई गयी गाँधी हत्याकाण्ड विशेष अदालत द्वारा (जिसमें गोडसे तथा घषषटे को फाँसी की सजा सुनायी गयी) साफ बरी घोषित कर दिये गये। वे हिन्दुओं को सैन्य धर्म में देखना चाहते थे। उनकी विचारधारा से राजनेता सहमत नहीं थे, किन्तु चीन तथा पाकिस्तान के आक्रमण ने सिद्ध कर दिया कि भारत को घषषना सैन्य बल बढ़ाना होना तथा केवल पक्षशील तथा शान्ति के नाम पर देश की घषषशता की रक्षा नहीं होगी। सावरकर को स्वतन्त्र भारत में सहायता के लिए पैनाम दी गयी किन्तु उनकी सम्पत्ति जो अर्पेजी सरकार ने उन्हें आजीवन कारावास देते समय जब्त कर ली थी वह पुनः नहीं लौटायी गयी। सावरकर ने कभी भी पक्ष-लोभुधता के बगल सत्ता की कामना नहीं की। वे एक महान् देशभक्त थे। उनकी जीवन-गाथा भारतवासियों के लिए सदैव प्रेरणा का स्रोत रहेगी।¹

सावरकर तथा हिन्दू-राष्ट्र की भयधारणा

विनायक दामोदर सावरकर हिन्दू-राष्ट्रवाद तथा हिन्दू-पुनरुत्थान के अद्वितीय विचारक थे। वे हिन्दुओं की सांस्कृतिक महत्ता को स्वीकार करते हुए राष्ट्र की पूर्ण एकता का प्रतीक मानते थे। उनके विचारों में हिन्दुओं को विघाजित करने वाले धार्मिक आन्दोलनों के स्थान पर उनके राजनीतिक एवं सामाजिक एकीकरण की अधिक आवश्यकता थी। उन्होंने हिन्दुओं के समान हितों पर धन देते हुए उनको सगठित होने के लिए आह्वान किया। उनका यह परम विश्वास था कि एक राष्ट्र की दृष्टि से हिन्दुओं में भाषा, इतिहास, संस्कृति, देश, धर्म आदि समस्त तत्वों की समानता विद्यमान थी। इस आधार पर हिन्दुओं को राष्ट्र के रूप में स्वीकार किया जा सकता है।²

उन्होंने हिन्दुत्व की परिभाषा व्यक्त करते हुए कहा कि जो व्यक्ति सिन्धु नदी से समुद्रपर्यन्त सम्पूर्ण भारत को घषषनी पितृभूमि तथा पुण्य-भूमि मानता है वही हिन्दू है।

हिन्दू राजनीतिक विचारधारा की दृष्टि से हिन्दुत्व की यह परिभाषा एक शान्तिकारी प्रयोग था। इसके माध्यम से उन्होंने हिन्दू-राष्ट्रवाद की धारणा को सम्बन्धित किया। सावरकर द्वारा प्रतिपादित हिन्दूत्व की धारणा ने एक भवदही सामाजिक राजनीतिक योग्यता के साथ एक ऐसा कार्यक्रम प्रस्तुत किया, जिसमें हिन्दुओं को पृथक करने वाले समस्त तत्वों को अस्वीकार किया गया। वे हिन्दुओं में अन्तरजातीय तथा अन्तर-उपजातीय विवाह आदि आदान-प्रदान के समर्थक थे। वे मुसलमानों को प्रसन्न करने वाली नीति के उपासक नहीं थे। उनके अनुसार यदि भारतीय मुसलमान स्वराज्य-प्राप्ति में सहयोग नहीं देना चाहते थे तो उनसे अनुनय-विनय करने की आवश्यकता नहीं थी। मुसलमानों के बिना भी हिन्दू अपनी स्वतन्त्रता के लिये संघर्ष करने में समर्थ थे।

सावरकर ने हिन्दू राष्ट्र की भवदही एवं सांस्कृतिक एकता को स्वीकार करते हुए हिन्दुत्व के तीन लक्षण बतलाये। उनके अनुसार पहला लक्षण राष्ट्र-प्रेम एवं प्रादेशिक एकता तथा अक्षण्डता में विश्वास था। उनके अनुसार दूसरा लक्षण जातीय तथा रक्त सम्बन्ध था। वे हिन्दू-रक्त को हिन्दूत्व के महत्त्वपूर्ण तत्व के रूप में मानते थे। तीसरा लक्षण हिन्दू मन्मता तथा सस्कृति में गर्व अनुभव करने से सम्बन्धित था। इस प्रकार राष्ट्र, जाति तथा सस्कृति हिन्दुत्व के प्रमुख लक्षण थे। सावरकर द्वारा प्रतिपादित उपर्युक्त हिन्दूत्व की धारणा हिन्दूवाद के विचार से वहीं अधिक व्यापक है। हिन्दूवाद जिनका अनेक भारतीय विचारकों ने समर्थन एवं प्रतिपादन किया है केवल सकीर्ण विचार ही प्रस्तुत करता है। इसमें केवल हिन्दुओं के धर्म, विद्या, धार्मिक अनुष्ठान, रीतिरिवाज तथा क्रियाकलाप आदि सम्मिलित किये जाते हैं। किन्तु हिन्दुत्व शब्द हिन्दुओं को राजनीतिक, सामाजिक, नैतिक, आर्थिक, आध्यात्मिक आदि समस्त विरोधियों को लिये हुए है। इतना होने पर भी हिन्दूत्व की धारणा मानवतावाद तथा सार्वभौमवाद के प्रतिकूल नहीं है। सावरकर ने इसे एक बौद्धिक तथा वैज्ञानिक धरातल पर प्रस्तुत किया है ताकि उसमें सकीर्णता का प्रवेश न होने पाये।¹³

सावरकर ने हिन्दू पुनरुत्थानवाद तथा दार्शनिक आदर्शवाद का भी समीचीन निर्वाह किया है। वे हिन्दू अध्यात्मवाद तथा नीति-शास्त्र के मूल मूल सिद्धान्तों में निष्ठा रखते थे। गीता के कर्मयोग ने उन्हें यथार्थ में कर्मयोगी बना दिया। उनका राजनीतिक जीवन इसका साक्षी है। वे हिन्दूत्व के विशद-दर्शन में विश्वास रखते थे तथा हिन्दू-समाज-व्यवस्था में क्रमिक परिवर्तन के अनुयायी थे। वे हिन्दू-वर्णाश्रम-व्यवस्था के स्थान पर हिन्दू-वर्णाश्रमधर्म का समर्थन करते थे। समानवादी सिद्धान्तों की अनुपासना उनका लक्ष्य नहीं था क्योंकि राजनीतिक आदर्शवाद में अपना समय नष्ट करने के स्थान पर देश की स्वतन्त्रता व राष्ट्रीयता के संचार में अधिक व्यस्त थे। वे प्रतिश्रियावादी पुरातनपन्थी नहीं थे। अर्थ में उनका पूर्ण निष्ठा थी। मुसलमानों द्वारा अरेबी का समर्थन एक ऐसी स्थिति थी जिससे वे हिन्दू सगठनवादी बने। बहुसंख्यक समाज की विचारधारा के अनुसार नीति-निर्माण का पक्ष लेते हुए अल्पसंख्यकों के तुष्टीकरण का उन्होंने विरोध किया। किन्तु इसका यह अर्थ नहीं है कि वे धार्मिक असहिष्णुता में विश्वास करते थे। उन्होंने अपने विचार दर्शन में अत्याय का प्रतिहार किया तथा हिन्दू-धर्म की सहृदयता, दयालुता

तथा सहिष्णुता का पूरा पूरा परिचय दिया। उनके विचारों का विरोध मुसलमानों व अंग्रेजों के द्वारा इसलिए नहीं हुआ कि वे हिन्दूत्व के प्रचारक थे अपितु इस कारण अधिक हुआ कि वे एक विदेशी सत्ता के उग्रतम विरोधी थे।¹⁴

हिन्दू-राष्ट्र के बारे में सावरकर का यह मत था कि भारत में केवल हिन्दू ही राष्ट्र के रूप में थे तथा अन्य व्यक्ति अल्पसंख्यका के रूप में। हिन्दुओं का अतीत तथा वर्तमान इतिहास समान था। उन्होंने समान धनुषों का सामना किया। उनकी इस एकता ने उन्हें एक विशिष्ट राष्ट्र में परिवर्तित कर दिया। हिन्दुओं के आस्तित्विक स्थावर व रोतिरिवाज समान रहे। उन्होंने वैदिक ऋषियों, पाणिनि तथा पतञ्जलि जैसे ब्याकरणों, भवभूति तथा कान्दाम जैसे कवि, राम तथा कृष्ण जैसे युग-पुरुषों, शिवाजी व प्रताप जैसे स्वतन्त्रता सेनानियों से समान रूप में प्रेरणा प्राप्त की। उनकी प्रार्थना पवित्र भाषा सस्कृत में समान रूप से नागर्य निधि द्वारा समस्त लेखन को प्रभावित किया तथा उनके विचार से गंगा तथा सिन्धुद्वीपी नदियों के पानी में कोई अन्तर नहीं था। इसलिए प्रश्न यह उठता था कि गंगा जैसे नदी भारत के अलावा है ही नहीं, इसीलिए हम भारत को अद्वितीय देश मानते। इस देश के हिन्दुओं के इतिहास तथा उनके पूर्वजों को यह अन्तर्भूमि तथा अन्तर्भूमि रहा है, इसलिए हम इससे अधिक सगाव है।¹⁵

सावरकर ने भारतीय राष्ट्रवाद के सिद्धान्त को वापस के राष्ट्रवाद के सिद्धान्त से अलग होकर रखा। उनका कहना था कि विभिन्न जातियों के द्वारा अल्प जातियों से पारस्परिक सम्बन्ध स्थापित कर किसी देशविरोध में निवास करना राष्ट्रवाद का परिचायक नहीं है। उनके अनुसार वापिस ने यही भूल को कि वह हर एक को भारतीय राष्ट्रवाद का अर्थ मानती रही। सावरकर के अनुसार वापिस की विचारधारा भारतीय राज्य की प्रतीक थी न कि भारतीय राष्ट्र की। हिन्दुओं द्वारा अन्य जातियों से सम्बन्ध स्थापित करना भारतीय राज्य का निर्माण कहा जा सकता है, राष्ट्र का नहीं। उनके विचार में विश्व के समस्त मुसलमान तथा विशेषकर भारतीय मुसलमान धार्मिक मताघटा से ऊपर उठे हुए नहीं है, वे अपनी धार्मिक राजनीति में विश्व को दो भागों में बटा पाते हैं—एक मुस्लिम देश तथा दूसरे अशुभ देश। उन्हें केवल मुस्लिम देश के प्रति निष्ठावान होना सिखाया जाता है न कि ऐसे देश के प्रति जहाँ वे अल्पसंख्या में हैं। उन्हें इसी बात का खेद था कि भारतीय मुसलमान खिलाफत की आड़ में देश छोड़ने को तैयार थे परन्तु भारत को अपना देश नहीं समझते थे। जो मुसलमान, चीन, पोलैण्ड, हंगरी आदि में रहते लगे हैं वे वहाँ की बहु-संख्यक जाति के सामने मुंह तक नहीं खोलते, क्योंकि ऐसा करने का उन्हें अन्तर ही नहीं दिया जाता। इस कारण वे स्वयं वहाँ के निवासियों में घुल-मिल गये हैं। किन्तु भारतीय मुसलमानों की स्थिति विचित्र थी। उनके विचार में इस देश के प्रति हिन्दुओं के अलावा और कोई वक्तादार नहीं था। स्वतन्त्र भारतीय राज्य की आधार-शिला हिन्दू ही हो सकते थे। यही कारण है कि उन्होंने भारतीय स्वतन्त्रता के लिए पहल ही नहीं की अपितु सर्वाधिक योगदान भी दिया है तथा दे रहे हैं। हिन्दुओं को अपना एक स्वतंत्र देश चाहिए जहाँ वे अपने पूर्वजों के समान अपनी महान् परम्परा का निर्वाह कर सकें। इस कारण से उनको सगठन, एकता एवं शक्ति के लिए प्रयास करना चाहिए। सावरकर ने इस सन्दर्भ में शुद्धि-आन्दोलन को धार्मिक ही नहीं बरन् राजनीतिक, राष्ट्रीय व धर्म-निरपेक्ष सन्दर्भ में

देखा। उनके अनुसार यदि हिन्दुओं की जनसंख्या कम होती है और अल्पसंख्यक संख्या में अधिक हो जाते हैं तो हिन्दुत्व का अस्तित्व खतरे में पड़ जायेगा। हिन्दू जाति में वे समस्त गुण मौजूद हैं जिससे वह आज तक जीवित रही है तथा आगे भी वह श्रेष्ठतम रहेगी।⁶

सावरकर हिन्दू-राष्ट्र की भावना को सकीर्ण नहीं बतलाते थे। उनका विचार था कि यदि उनमें सकीर्णता होती तो भारतवासी भारत के अलावा अन्य के लिए क्यों लड़ने को जाते। भारत से प्रेम करने वाला ही तो भारत के लिए लड़ेगा। औरंगजेब या टीपू-सुल्तान को सावरकर क्षेत्रीय दृष्टि से भारतीय अवश्य मानते थे किन्तु उनकी हिन्दू-राजाओं से शत्रुता पराष्ट्रीय थी। इसी कारण से प्रताप, शिवाजी, गुरुगोविन्द सिंह तथा पेशवाओं ने हिन्दू-स्वराज्य की स्थापना करने के लिए मुसलमानों के आधिपत्य के विरुद्ध संघर्ष किया। सावरकर यह मानते थे कि देश-भक्ति सकीर्ण एक सामुदायिक हुमा करती है तथा मानवता के इतिहास में देश-भक्ति की धारणा ने भीषण युद्ध कराये हैं। किन्तु सावरकर के अनुसार अच्छाई व बुराई का अन्तर प्रयोजन के परीक्षण से हो सकता है। उनका यह विचार था कि जब तक कोई राष्ट्र या समुदाय अपनी न्यायपूर्ण मांगों तथा अधिकारों के लिए विदेशी अत्याचारों से लड़ता है तथा दूसरों के समान स्वतन्त्रता का हनन करने का प्रयोजन नहीं रखता तो ऐसा राष्ट्र तथा उसके देशभक्त मानवता के शत्रु नहीं माने जा सकते। राष्ट्रवाद आक्रामक होने पर उसी प्रकार घातक सिद्ध होता है जिस प्रकार सम्प्रदायवाद किन्तु रसात्मक सम्प्रदायवाद तथा न्यायोचित राष्ट्रवाद मानवीय तथा न्यायसंगत है।⁷

सावरकर के अनुसार हिन्दुओं ने दूसरों के मानवीय अधिकारों का प्रतिफल नहीं किया। वे अपने लिए विशेषाधिकारों की माँग नहीं कर रहे थे। उनका उद्देश्य केवल यह था कि वे अन्य समुदायों के हाथ शोषित न हों। सावरकर हिन्दू-मुस्लिम-एकता के पक्ष में थे। वे शिवाजी व औरंगजेब के संघर्ष की पुनरावृत्ति नहीं चाहते थे। किन्तु उन्होंने राजपूत, सिक्ख तथा मराठों द्वारा मुगल शासन को समाप्त करने वाले संघर्ष को उचित ठहराया तथा इसी आधार पर वे मुसलमानों के प्रभुत्व तथा उनके द्वारा भारत के विभाजन की माँग को स्वीकार नहीं करते थे। वे एक व्यक्ति एक मत का सिद्धान्त चाहते थे। इस प्रकार सावरकर, मोघले, फिरोजशाह मेहता, एनीबेसेन्ट, अम्बेडकर आदि के विचारों के विरुद्ध थे। केवल अन्तर यह था कि सावरकर अल्पसंख्यकों को तुष्ट करने तथा बहुसंख्यकों द्वारा उनके सामने घुटने टेक देने के पक्ष में नहीं थे। सावरकर यह भी नहीं मानते थे कि हिन्दू-मुस्लिम-एकता को मग करने के लिए अग्रज दोषी ठहराये जायें। उनका विश्वास था कि मुसलमानों की कुटिलनीति ने ही हिन्दू-मुस्लिम-एकता को मग किया है। उनके अनुसार और भी अल्पसंख्यक भारत में हैं पर वे मुसलमानों की तरह नहीं। वे पारसियों को, ईसाइयों को तथा यहूदियों को भारतीय राज्य का सह-गर्भ मानते थे। इस प्रकार उनके विचारों में अल्पसंख्यकों की समस्या केवल एक अल्पसंख्यक वर्गों, मुस्लिम अल्पसंख्यकों की समस्या थी। भारतीय मुसलमानों के लिए सावरकर वे सारी सुविधाएँ देने के पक्ष में थे जो किसी भी नागरिक को भाषा, धर्म तथा सङ्घटि के आधार पर मिल सकती है। किन्तु वे उन्हें उनकी अमानवीय वृत्ति के कारण कुछ क्यों व लिए एक अविश्वसनीय

मित्र के समान रघुना थाहने थे ।¹⁸

सावरकर सापेक्ष अहिंसा के पक्ष में थे । वे हिंसा तथा शक्ति को भी देश-रक्षा के लिए अनिवार्य मानते थे । उनके अनुगार भारत शक्ति का प्रयोग केवल अपने प्रतिरक्ष के बचाये रखने तथा अपनी स्वतन्त्रता को प्रदुष्ण करने के लिए ही चाहता है । विक्रमादित्य तथा शालिवाहन ही भारतीय सभ्यता व संस्कृति का रक्षण कर सके । महारमा बुद्ध तथा भीता के उपदेशों के अनुगार ही हिन्दुओं का आचरण रहा है तथा रहेगा । किन्तु बुद्ध के प्रादुर्भाव पर चलकर अहिंसा को अपना मध्य बनाने पर वही सिपाही हीनी जो शत्रु तथा हूणों के थे । इसलिए पूर्ण अहिंसा के स्वान पर सापेक्ष अहिंसा ही राष्ट्र की मूल होनी चाहिए ।¹⁹

सावरकर की हिन्दू-विचारधारा का मूल यह था कि ब्रिटिश भारत में होने वाले समस्त भ्रमणों में हिन्दू केवल उन्हीं हिन्दुओं को धरना मत दें जो प्रत्यक्ष में हिन्दू-राष्ट्र का समर्थन करें । उनके अनुगार ब्रिटेन की नीति पूर्णतया मुस्लिम समर्थक थी । यहाँ तक कि एक कांग्रेसी मन्त्रिमण्डल ने हिन्दुओं को मोहर्तम व दिनों में शक्ति का कार्य-क्रम करने की मनाही की थी । कांग्रेस के मन्त्री इन बातों में गर्व महसूस करते थे कि वे मुसलमानों को हर तरह की सुविधा देना चाहते हैं तथा मुसलमानों को पुनः करने के लिए हिन्दुओं के हितों का बलिदान भी कर सकते हैं । सावरकर के अनुगार यही कारण है कि मुसलमान दिन पर दिन गिर पर चढ़ते सगे तथा हिन्दुओं के विरुद्ध अतिव रो अतिव मानक पाते गये ।²⁰

सावरकर ने भारत की स्वतन्त्रता व प्रगष्टता को सर्वप्रथम राजनीतिक जीवन का मध्य रखा । हिन्दू-महासभा के वे मूर्तम्य नेता रहे । हिन्दू-महासभा के प्रथमवाचार (कर्णावती) अधिवेशन (1937) की अध्यक्षता करते हुए उन्होंने कहा कि ये कांग्रेस की नीति का विरोध मुखिलम सुप्रीकरण, राष्ट्रवादिक धोरण, राष्ट्रमन वगीजन जनगणना, राष्ट्रीय सिधि, राष्ट्रभाषा, राष्ट्रगीत आदि प्रोत्साहन पर करते थे । जब मुस्लिम लीग ने अपने साहोर अधिवेशन (1940) में वृषन् राज्य की मांग रखी तब सावरकर की मुसलमानों की निष्ठा के प्रति सन्देह हुआ । अपने हिन्दू-महासभा के मधुरा अधिवेशन (1940) के अध्यक्षीय भाषण में उन्होंने भारत की सैनिक शक्ति से प्रवल बनाने की बात कही । वे हिन्दुओं में संघीकरण का आन्दोलन चलाना चाहते थे । 1941 में भारत की जनगणना के समय सावरकर ने विचार प्रकट किया कि भारत के समस्त हिन्दू भाड़े के आदिवासी जीन हों, संभाल हा प्रवदा सम्य अपने आपकी हिन्दू लिगवायें । उन्होंने यह भी अपनी की कि आर्यमजाजी, विगायत आदि समस्त अपने को धर्म (हिन्दू), सिध (हिन्दू) जैन (हिन्दू) आदि के रूप में अहित करायें । उन्होंने हिन्दू-महासभा के माध्यम से इगडा राष्ट्रवापी प्रयास किया कि हिन्दू जनगणना के समय जागरूक व सजिव रहे । वे चाहते थे कि जनगणना के समय हिन्दुओं द्वारा सरकार से यह आश्वासन प्राप्त किया जाये कि ईगाई व एको इन्डियन महिला निरीदको के द्वारा मुस्लिम सिधको की संख्या की जांच की जायेगी । किन्तु सावरकर की बात पर कांग्रेस ने ध्यान नहीं दिया और 1921, 1931 की भांति 1941 की जनगणना का भी अहिंसा किया । ब्रिटेन के महासचिव आचार्य वृषलानी ने जनगणना का इसलिए अहिंसा किया कि वह एक साम्प्रदायिक

प्रश्न था। सावरकर ने इस पर ध्यान करते हुए व्यक्त किया कि यदि जनगणना साम्प्रदायिक है तो फिर निर्वाचन के समय कांग्रेस साम्प्रदायिक निर्वाचकों से मतों की भीख क्यों मंगती है और वे स्वयं नामांकन पत्र भरते समय जाति व धर्म का उल्लेख क्यों करते हैं ? सावरकर की बात कांग्रेस के समर्थक हिन्दुओं ने नहीं मानी तथा परिणाम यह निकला कि जहाँ पंजाब में 1881 में हिन्दू 53 प्र०श० थे वहाँ 1921 में 49 प्र०श० तथा 1931 में 48 प्र०श० तथा 1941 में 47 प्र०श० रह गये। इसी प्रकार से बंगाल में भी मुस्लिम लीग की चालबाजी से हिन्दुओं को जनगणना में अल्पमत में बताया गया। बंगाल की 14 प्र०श० हिन्दू जनजातियों की जनगणना ही नहीं हुई। इस प्रकार भारत के विभाजन के लिए जनगणना का जो आधार बताया गया उसे सावरकर ने एक झूठी बात माना तथा उसे अस्वीकार किया। जिन्ना द्वारा हिन्दू-महासभा की आलोचना किये जाने पर सावरकर ने कहा कि जिन्ना यदि यह समझता है कि वह विश्व इस्लामी समुदाय के समर्थन से पाकिस्तान बना लेगा तो हिन्दू भी एक हिन्दू-बौद्ध संगठन बनाकर जम्मू से जापान तक उसका विरोध करेंगे। उनका कहना था कि जिस तरह मराठों ने मुगल शासन का अन्त किया उसी तरह से एक दिन जिन्ना का यह पाकिस्तान यदि बन भी गया तो उसी प्रकार से छिन्न-भिन्न हो जायेगा। उन्होंने यह भी कहा कि पाकिस्तान बने या समाप्त हो जाये पर हिन्दुस्तान तो हमेशा ही रहेगा। सावरकर का विचार था कि भारत के मुसलमानों का भविष्य इसी में सुरक्षित है कि वे हृदय से भारत के स्वामिभक्त बने तथा भारत की स्वतन्त्रता व प्रविभाज्यता को मानते हुए जनसंख्या के अनुपात में प्रतिनिधित्व स्वीकार करें। योग्यता के आधार पर सरकारी सेवाओं में नियुक्त होना स्वीकार करे तथा समान मौलिक अधिकार प्राप्त करें। सावरकर ने अपनी 59वीं वर्षगांठ पर राष्ट्र को यह सन्देश दिया कि राजनीति का हिन्दूकरण हो तथा हिन्दू-राज्य का संन्यकरण। सावरकर ने समय-समय पर हिन्दुओं में व्याप्त अछूता की समस्या का निराकरण करने के लिए जाति विरोधी आन्दोलन संचालित किया। वे राष्ट्रीय स्वयंसेवक संघ के प्रसक्त एवं सरसक्त थे।¹¹

सावरकर ने अपनी हिन्दू-राष्ट्र की अवधारणा में सदैव निष्ठा रखी तथा भारत के विभाजन की भाग को भी स्वीकार नहीं किया। उनका यह स्पष्ट विचार था कि कोई भी कांग्रेस-लीग समझौता हिन्दुओं को नहीं बाध सकता। यदि वह हिन्दू विरोधी हुआ तो हिन्दू महासभा उनका विरोध करेगी। सावरकर ने क्रिश्च-मिशन के सामने उपस्थित होकर क्रिष्ण की इस धनाट्टम तर्क से कि भारत एक सगठित राष्ट्र है तथा इसी कारण उस आत्मनिर्भय का अधिकार है स्तब्ध रह दिया। क्रिष्ण ने जब यह कहा कि भारत सगठित राष्ट्र नहीं है तो सावरकर ने जवाब दिया कि हिन्दुओं का यह विश्वास रहा है कि भारत जो कि उनको मानवभूमि तथा पवित्र भूमि रहा है एक सांस्कृतिक तथा राष्ट्रीय इकाई है और इस कारण से अविभाज्य भी है। उनका यह तर्क था कि प्रजासत्तक शक्ति से क्रिटिक सरकार भी भारत सरकार को भारत की सरकार तथा सेना और नौ सेना को भारतीय सेना तथा भारतीय नौ सेना मानती है। अम्बई व बंगाल को अलग माना जाता है न कि पृथक राज्य। इससे गिड़ होना है कि भारत एक अविभाज्य केन्द्रीभूत राष्ट्र व राज्य है। उन्होंने आगे कहा कि आत्मनिर्भय का अधिकार एक राष्ट्र का अधिकार है और वह शार

राष्ट्र को मिलना चाहिए न कि किसी एक भाग को। क्रिस्त जो कि अपनी कूटनीति के लिए प्रसिद्ध था, जिसने रूम को द्वितीय विश्व युद्ध में जर्मनी के विरुद्ध लड़ने के लिए तैयार किया तथा नेहरू के विचारों पर छाया रहा, वही त्रिनायक सावरकर के प्रकाश्य तर्कों के सामने निरुत्तर हो गया। वी० ए० श्रीनिवास शास्त्री ने इस घटना से प्रसन्न होकर सारे देश के नाम प्रेषित जारी की कि भारत की एतना में विश्वास रखने वाले समस्त हिन्दुओं को हिन्दू-महासभा का समर्थन करना चाहिए।¹²

पाकिस्तान की स्थापना ने सावरकर को विचारधारा को झकझोर दिया। वे यह देखकर हतप्रभ रह गये कि कांग्रेस, समाजवादी दल, धर्म-समाज तथा राष्ट्रीय स्वयंसेवक संघ किसी ने भी भारत के विभाजन का विरोध नहीं किया। भारत की स्वतन्त्रता प्राप्त हुई किन्तु सावरकर तथा हिन्दू महासभा दोनों को ही विस्मृत कर दिया गया। सावरकर ने आजादी की बेला में हिन्दू महासभा का गुरुभा ऋषि जिज्ञे कुण्डलिनी (भारतीय योग दर्शन का प्रतीक) तथा कृपाण (शक्ति का प्रतीक) अंकित थे, फहराया। साथ ही साथ तिरंगे ऋषे को भी फहराया। उनके अनुसार पहला राष्ट्रीय ध्वज के रूप में हिन्दू-राष्ट्र का प्रतीक था तथा दूसरा भारतीय राष्ट्र के प्रतीक के रूप में था। सावरकर ने हिन्दू-राष्ट्र के सिद्धान्त को नहीं छोड़ा। उन्होंने हिन्दुओं का आह्वान किया कि वे उसी प्रकार से हिन्दू-राष्ट्र के लिए लड़ते रहे जिस प्रकार अंग्रेजों से स्वतन्त्रता के लिए लड़ते रहे।¹³

सावरकर भारत के स्वतन्त्रता संग्राम के महान् सेनानी थे। नेहरू तथा मानवेन्द्रनाथ राय के राजनीति में प्रवेश करने से पहले उन्होंने धर्म-निरपेक्षता तथा आधुनिकता का संदेश दिया। किन्तु उनके विरोधियों ने उन्हें सकीर्ण सभप्रदायवादी तथा पुरातनपथी बहने में कसर नहीं छोड़ी। सावरकर पहले व्यक्ति थे जिन्होंने 1909 में प्रकाशित अपने ग्रन्थ बी इन्डियन चार आफ इन्डिपेन्डेन्स में यह सिद्ध किया कि 1857 का युद्ध भारत का प्रथम स्वतन्त्रता-संग्राम था जो भारत से ब्रिटिश शासन को निकाल फेंकने का हिन्दू-मुस्लिम संश्लेष प्रयास था। इसी प्रकार से अपने ग्रन्थ भारतीय इतिहास के छ. स्वर्णिम पृष्ठ में सावरकर ने यह सिद्ध किया कि "आक्रामक यवन, शक, कुशाण व हूण के कुत्सवन् को विफल करने के लिए अश्वमेध, पुष्यमित्र, विक्रमादित्य एवं यशोवर्मा की पौरुषपूर्ण विजय तथा तरकालीन परिस्थितियों का सत्य भारतीय इतिहास के स्वर्णिम पृष्ठों में से है। उनके शौर्य के सम्मुख सिकन्दर जैसा तथाकथित 'महात्' एवं विश्व-विजेता भी अपनी कल्पना साकार नहीं कर सका तथा नतमस्तक हुआ।" सावरकर का हिन्दूत्व-दर्शन तथा हिन्दी को राष्ट्र भाषा बनाने का अभियान महान् कार्य थे। अपने 27 वर्ष के जेल जीवन में जो कठिन योगसाधना उन्होंने की तथा जो मौलिक चिन्तन किया वह किसी पद, प्रतिष्ठा या व्यक्तिगत लाभ के लिए नहीं था। उनका जीवन प्रारम्भ से अन्त तक राष्ट्र के लिए समर्पित रहा। हिन्दू जाति के उन्नायकों में उनका महान् स्थान रहेगा। सावरकर की यह धारणा कि भारत को सैनिक दृष्टि से सुदृढ़ रहना चाहिए याद रखी जायेगी। उनकी एक हार्दिक अभिलाषा रही कि भारत अपने राष्ट्रीय बहुमन की संस्कृति का प्रतीक बने। वे हिन्दुओं को एक राष्ट्र के रूप में सदैव देखते रहे। अपने भावुक दृष्टियों में एक बार सावरकर ने यह व्यक्त किया कि यदि हिन्दू राष्ट्र को गौरव प्राप्त करना है तो हिन्दुओं को हिन्दू ध्वज के नीचे अपने राज्य की स्थापना करनी होगी। उनका कहना था कि यदि यह नहीं

हुमा तो यह उनका दिवास्वप्न होगा । यदि यह स्वप्न पूरा होता है तो उन्हें ऐसे राष्ट्र का भविष्यवक्ता माना जायेगा । यही उनकी हार्दिक अभिलाषा थी जो नावरकर ने अपने शब्दों में व्यक्त की थी ।¹⁴

सावरकर का चिंतन

सावरकर ने अपने राष्ट्रवादी विचारों को मानवतावादी दृष्टिकोण के परिप्रेक्ष में प्रस्तुत किया है । वे एक सर्वमानव राज्य के पक्ष में हैं न कि सकीर्ण राष्ट्रवाद के उपायक । उनका अन्तिम लक्ष्य विश्व राज्य को कल्पना को साकार करने का है । किन्तु मानव राज्य की कल्पना को वे हिन्दू राष्ट्रवाद के नाम से प्राप्त करना चाहते हैं । जब तक हिन्दू एक राष्ट्र के रूप में संगठित होकर अपने अधिकारों सशक्त नहीं बना लेते तब तक विश्व संगठन की कल्पना साकार नहीं हो सकती । उनके अनुसार राजनीति विज्ञान तथा कला दोनों का आदर्श मानवीय राज्य की स्थापना ही है । पृथ्वी हमारी मातृभूमि है और समस्त विश्व मानवता हमारा राष्ट्र और अधिकार तथा कर्तव्यों की समानता पर आधारित एक मानवीय सरकार हमारा अन्तिम लक्ष्य है । सावरकर ने हिन्दुओं को हिन्दूत्व से परिचित कराते हुए कहा है कि विनाशवाद का सिद्धान्त यह मानता है कि दुर्बल तथा डरपोक हमेशा से शक्तिशाली एवम् शौर्यवानों के शिकार रहे हैं । उनके अनुसार जब तक विश्व में राष्ट्रीय एवम् प्रजातीय अन्तर विद्यमान है तब तक भारतीयों को भी अपनी राष्ट्रीय एवम् प्रजातीय एकता को बनाये रखने के लिए प्रयत्नशील रहना होगा । उन्होंने हिन्दुओं को सांबंधीयवाद एवम् अहिंसा से सजग रहने का सुझाव दिया है ताकि वे अपरिपक्व विश्व एकता के बने रहते अपने शत्रुओं के शिकार न बन जायें । हमें अपने शत्रुओं का सामना करने में समर्थ बनना होगा और अन्याय का प्रतिकार करने के लिए विरोध के अधिकार से युक्त होना होगा । उन्होंने इस अर्थ में बौद्ध धर्म की असफलता का उल्लेख किया है और कहा है कि एक विश्वव्यापी धर्म होकर भी बौद्ध धर्म असत्य एवम् अन्याय की मार नहीं सह सका । इस प्रकार सावरकर ने राष्ट्रवाद, मानवतावाद तथा सांबंधीयवाद को दृष्टि में रखकर यह व्यक्त किया है कि हिन्दुओं को हिन्दू राष्ट्रीयता की अंतवृत्ति बनाना है । हमें गैरहिन्दुओं के प्रति आक्रामक रवैया नहीं अपनाना है किन्तु अपनी धारम रक्षा में हमें हर पल तैयार रहना है ताकि किसी भी आकस्मिक आक्रमण का साहसपूर्ण सामना कर सकें ।¹⁵

सावरकर ने हिन्दुओं को धार्मिकपूर्ण समृद्धि की ओर बढ़ाने का दर्शन प्रदान किया है । उन्होंने सापेश अहिंसा को स्वीकार किया है किन्तु पूर्ण अहिंसा को पापपूर्ण माना है । उनका विश्वास है कि हिन्दू प्राणी मात्र में आत्मकत समानता के दर्शन करते हैं । किन्तु इसका यह अर्थ नहीं है कि हम पूर्ण अहिंसा को स्वीकार कर अपनी नागरता या परिचय दें । उनके अनुसार हम अहिंसा का अर्थलये त्याग नहीं करते कि हम कम साधुवृत्ति के हैं बल्कि इसलिए करते हैं कि हम अधिक बुद्धिमान हैं । उनके अनुसार अहिंसा के उपदेश देने वालों ने भारत की स्वतंत्रता के परचात् हैरावाद, बरमोर तथा अन्य प्रदेशों में जो कुछ किया है वह उनके उपदेशों से भ्रम नहीं खाता । अतः बुद्धिमत्ता इसी में है कि पूर्ण अहिंसा के त्याग पर सापेश अहिंसा को ही व्यावहारिक जीवन में स्वीकार किया जाय । सावरकर अहिंसा तथा पौरव्य के अतीत रहे हैं । वे सावरकरता पढ़ने पर अहिंसा का

घपनाने के विरोधी नहीं है। उनके अनुसार दुष्ट व्यक्ति को दुष्टता का अंत करने में बुलाई नहीं है। यदि कोई व्यक्ति किसी अन्य व्यक्ति की स्वतंत्रता का हनन करने पर उतारू है तो उसे ऐसी प्राततायी के प्रति कदापि दया नहीं करनी चाहिये।¹⁶

सावरकर ने जाति के समय में अपने स्वतंत्र विचार प्रस्तुत किये हैं। वे ज्ञानि को छत्राँ मारने वाला विनायक मानते हैं। जाति की निश्चित नियमों का आधार पर नहीं होती। ज्ञानि में अनिश्चितता के लिए कोई स्थान नहीं है। शत्रु की किसी भी प्रकार का समय तथा धक्का देना ज्ञानि के लिए प्रातक हीठा है। जिस ज्ञानि के द्वारा अन्ध्याम तथा दमन को नष्ट किया जाता है वह पवित्र हाती है। किन्तु जब ज्ञानि एक प्रकार के अन्ध्याम तथा दमन को दबाकर दूसरे प्रकार का अन्ध्याम तथा दमन प्रारम्भ कर देती है तो वह अपने आप में अपने विनाश के बीज निण हुए ही होती है। विदेशी शासन से ज्ञानि द्वारा मुक्ति प्राप्त करने के पश्चात् जनता के बहुमत द्वारा निमित्त विधान सत्वाल लागू कर सभी को उसके प्रति आदर भाव दिखलाना चाहिए। इन प्रकार सावरकर ने बाह्य ज्ञानि तथा घर में अविधान, बाह्य अज्ञानि तथा घर में ज्ञानि, बाह्य ज्ञानि का प्रदमन तो घर में जानून की मापता के सिद्धान्त को स्वीकार किया है।¹⁷

सावरकर ने जिस भावी भारत का आदर्श स्वरूप चित्रित किया है वह आधुनिक समय के भारत की अनेक समस्याओं पर प्रकाश डालती तथा समस्याओं का निवारण करने की दृष्टि से महत्त्वपूर्ण है। सावरकर का भावी स्वन एम प्रकार से है—

- 1 सावरकर ने भारत में जाति, धर्म, नस्ल अथवा विश्वास के भेदभाव के बिना उन सभी नागरिकों के समान अधिकार एवम् अर्त्तव्य होंगे जो भारत के प्रति पूर्णत राजभवन हूँगे।
- 2 सभी अल्पसंख्यकों का उनकी भाषा, धर्म, संस्कृति आदि की सुरक्षा का अधिकार सिमा जायगा किन्तु किसी भी भी एक राज्य के अन्तर्गत नवीन राज्य का निर्माण करने अथवा बहुमत के वैधानिक अधिकारों का हनन करने का अधिकार नहीं दिया जायगा।
- 3 भाषण, विश्वास, धर्मना सगठा आदि की स्वतंत्रता से सम्बन्धित मौलिक अधिकार सभी नागरिकों को समान रूप से प्राप्त होंगे, सार्वजनिक शांति एवम् व्यवस्था के हित में अथवा राष्ट्रीय आपातकाल के समय उन पर जो कुछ प्रतिबंध लगाये जायेंगे वे किसी धार्मिक अथवा प्रजातीय उद्देश्य से प्रेरित न होकर समान राष्ट्रीय कारणों पर आधारित होंगे।
- 4 जाति, विश्वास, प्रजाति अथवा धर्म के भेदभाव के बिना प्रति व्यक्ति एक मत सामान्य नियम होगा।
- 5 समुक्त प्रतिनिधित्व की व्यवस्था की जायगी।
- 6 प्रारम्भिक शिक्षा नि शुल्क एवम् अनिवार्य होगी।
- 7 शिक्षा में वैयक्त योग्यता के आधार पर नियुक्तियों की जायँगी।
- 8 भाषाई अल्पसंख्यकों को अपने बालकों को अपनी भाषा के माध्यम से शिक्षा देने के लिए पृथक् विद्यालयों की स्थापना का अधिकार होगा, उनकी धार्मिक तथा सांस्कृतिक संस्थाएँ इस कार्य के लिए सरकार द्वारा सहायता प्राप्त

करेंगी किन्तु यह सहायता उनके द्वारा शासन को दिए गए कर के अनुपात में होगी ।

9. भवविशेष भक्तिपूर्ण केन्द्रीय सरकार में निहित होगी ।
10. नागरी लिपि राष्ट्रीय लिपि होगी, राष्ट्रभाषा हिन्दी होगी तथा संस्कृत भारत की देवभाषा होगी ।¹⁸

उपरोक्त सुझावों के प्रतिरिक्त सावरकर ने भावी भारत की कल्पना करते हुए उसके धार्मिक पक्ष पर भी विचार व्यक्त किये हैं । उनके अनुसार भारत की जनता भगौन युग का स्वागत करेगी । हस्तशिल्प तथा हाथ करघा को भी बढ़ावा दिया जायेगा किन्तु राष्ट्रीय उत्पादन मशीनों द्वारा भारी मात्रा में किया जाएगा । किसान तथा श्रमिक राष्ट्र को सम्पदा, स्वास्थ्य एवं शान्ति के प्रमुख स्रोत होंगे अतः उनके विकास के सभी प्रयत्न किये जायेंगे और ग्रामीण क्षेत्र का पूर्ण विकास किया जाएगा । किसानों तथा श्रमिकों की पूंजी के वितरण का उतना साधन प्राप्त होगा जिसके कारण वे निर्धनता की निम्नतम सीमा में न रहकर आरामदायक जीवन के सामान्य स्तर को प्राप्त कर सकें । उन्हें राष्ट्र का अविभाज्य अंग मानते हुए सभी प्रकार के कर्तव्यों एवं दायित्वों से युक्त किया जाएगा ताकि राष्ट्रीय उद्योगों, सम्पत्ति के सामान्य विकास एवं सुरक्षा के अनुपात में उन्हें अपना लाभ प्राप्त हो । राष्ट्रीय पूंजी व्यक्तिगत प्रवृत्ति की होने के कारण राष्ट्रीय उद्योगों के विकास में अनवरत रूप से उसी प्रकार लगी रहे इसके लिए पूंजी के व्यक्तिगत स्वामित्व को प्रोत्साहन एवं सरक्षण प्राप्त होगा । पूंजी तथा श्रम दोनों के हित राष्ट्र की आवश्यकताओं के अधीन रहेंगे । यदि कोई उद्योग अत्यधिक मुनाफा कमा रहा हो तो उस लाभ को अनुपात से श्रमिकों में बांट दिया जाएगा किन्तु उसके विपरीत स्थिति होने में पूंजीपति तथा श्रमिक दोनों को पाटे की स्थिति समान रूप से भँलने के लिए तत्पर रहना होगा ताकि राष्ट्रीय उद्योग पूंजीपति अथवा श्रमिकों के निहित स्वार्थों द्वारा हानि न उठाये । राज्य द्वारा ऐसे कदम उठाये जायेंगे जिससे राष्ट्रीय उद्योगों को विदेशी प्रतिस्पर्धा से सुरक्षा प्रदान की जा सके । यदि राष्ट्रीय सरकार चाहे तो वह सभी प्रमुख उद्योगों अथवा उत्पादनों को राष्ट्रीयकृत कर सकेगी और उन्हें निजी उद्योगों से भी अधिक दक्षता से चला सकेगी । यही सिद्धान्त दृष्टि के क्षेत्र में भी प्रयुक्त होगा । सरकार के द्वारा मूल अधिष्ठान को जाकर स्वयं खेती की जा सकेगी । इससे किसानों की बड़ी भगतों के प्रयोग में प्रतिशिक्षित किया जायेगा और अधिक व्यापक एवं वैज्ञानिक स्तर पर उत्पादन किया जा सकेगा । सभी उद्योगों में हड़ताल तथा आलाबदी के मामले जो कि उद्योगों को विफल करने तथा धार्मिक विकास को रोकने वाले होंगे वे सब पूर्णतः राजकीय पंच फंसल को सौंपे जाएंगे तथा तय किये जाएंगे । गम्भीर मामलों को बठोरता से निपटाया जाएगा । निजी सम्पत्ति सामान्य रूप में प्राना-क्रान्त होगी । राज्य द्वारा समुचित मुद्रावृद्धि की रकम दिये बिना किसी भी सम्पत्ति को हस्तान्तरित बढाया नहीं किया जाएगा ।¹⁹

इस प्रकार सावरकर ने धार्मिक समस्याओं के सम्बन्ध में जो विचार व्यक्त किये हैं वे किसी परम्परागत मान्यता से मेल नहीं खाते हैं । वे समाजवाद के पिछे-पिछे नारे में विश्वास नहीं रखते और न इतिहास की प्राथमिक व्याख्या को अंतिम मानते हैं । उनके अनुसार धार्मिक केवल धाने के लिए नहीं जोता है । उसकी ओर भी कई प्राकृतिक होनी

है। केवल धार्मिक कार्यक्रम से देश की सभी समस्याओं का हल नहीं निकाला जा सकता। वे राष्ट्रवादी अर्थव्यवस्था के समर्पक हैं और वर्ग संघर्ष के स्थान पर राष्ट्रीय सहयोग के पक्षपाती हैं। वे विभिन्न हितों को सामुदायिक एकता में बढ करना चाहते हैं ताकि धार्मिक हितों में टकराहट न हो तथा घोषण से भी बचा जा सके।²⁰

सावरकर का योगदान

विनायक दामोदर सावरकर ने हिन्दू राष्ट्रवाद अथवा हिन्दू सगठन प्रान्दोलन का प्राधुनिक भारतीय चिंतन में प्रतिपादन किया है। हिन्दू राष्ट्रवाद की भावना कोई नवीन विचार नहीं है। सावरकर के पहले स्वामी विवेकानन्द, लोकमान्य बाल गंगाधर तिलक, लाला लाजपत राय तथा लाला हरदयाल ने हिन्दू राष्ट्रवाद के विचार को अपने अपने दृष्टिकोण से प्रस्तुत किया था। सावरकर ने हिन्दू राष्ट्रवाद के बिखरे हुए सूत्रों को एक निश्चित विचारवाद के रूप में संकलित किया तथा उसे सामाजिक एवं राजनीतिक चिंतन का प्राधुनिक बाना पहनाया। भाई परमानन्द तथा स्वामी श्रद्धानन्द ने भी हिन्दू राष्ट्र का विचार प्रस्तुत किया था किन्तु सावरकर ने जिम प्रकार से हिन्दुओं को गौरवान्वित करने तथा प्राधुनिकता के साथ हिन्दू परम्परागत चिंतन को समन्वित करने का प्रयास किया वह अत्यन्त मौलिक एवं प्रभावोत्पादक था। हिन्दू-मुस्लिम समस्या के प्रति सावरकर के विचारों ने देश में चिन्तन का एक नवीन मार्ग प्रशस्त किया। उनके विदेश नीति तथा अहिंसा सम्बन्धी विचार भी वैचारिक दृष्टि से गरिमायुक्त थे। सामाजिक क्रांति, राष्ट्रीयता, धार्मिक नीति, राष्ट्रभावना तथा विश्व सगठन सम्बन्धी उनके विचार एक हिन्दू घोषणापत्र का सृजन करते हैं। सावरकर ने भारतभूमि पर बसने वाले प्रत्येक व्यक्ति को हिन्दू की सजा दी थी। उनकी हिन्दूत्व सम्बन्धी व्याख्या हिन्दू सगठन प्रान्दोलन का दर्शन बनी। भाई परमानन्द तथा स्वामी श्रद्धानन्द ने सावरकर के हिन्दूत्व सम्बन्धी चिंतन को हिन्दू नवप्रभात का प्रतीक माना था। सावरकर भारत में केवल हिन्दुओं को राष्ट्र मानते थे तथा अन्य समुदायों को अल्पसंख्यक की सजा देने थे। सावरकर का राष्ट्रवाद आक्रामक राष्ट्रवाद नहीं था और न उन्हे अल्पसंख्यकों को पूर्णतः कुचल देने का था। उनका विश्वास था कि भारतवर्ष में हिन्दुओं का दृष्टिकोण किसी से कुछ छीनने का नहीं है और न वे विशेषाधिकारों की मांग करते हैं। वे हिन्दू-मुस्लिम एकता के पक्ष में थे। किन्तु साथ ही साथ वे मुगल शासन को देश से उखाड़ फेंकने के राजपूत, सिख तथा मराठों के इतिहास को भारतीय राष्ट्रीय गौरव का प्रतीक मानते थे। वे एक ऐसे भारतीय राज्य का विचार प्रतिपादित कर रहे थे जिसमें बिना किसी भेदभाव के सभी सुख से रह सकें। उन्होंने मुसलमानों को भारत के विभाजन की योजना का तीव्र विरोध किया था। वे अल्पसंख्यकों को लुप्त करने की नीति के समर्थक नहीं थे। उन्होंने हिन्दू-मुस्लिम समस्या पर प्रकाश डालते हुए तीसरे मुठ के रूप में अंग्रेजों के हस्तक्षेप का तर्क कि अंग्रेजों की वजह से हिन्दू-मुस्लिम एकता स्थापित नहीं हो पा रही थी, प्रतापिक बतलाया। उनके अनुसार मोहम्मद खान कासिम, मोहम्मद गजनवी तथा औरंगजेब को भारत में भीषण नरसंहार तथा लोडकोड करने की प्रेरणा किसने दी थी? क्या उन्हें अंग्रेजों ने प्रेरित किया था? सावरकर की यह मांग्यता थी कि हिन्दू-मुस्लिम एकता के प्रचारक यह भूल जाते हैं कि मुसलमान भारत को हिन्दू राष्ट्र के रूप में देखना अपमान पूर्ण मानते हैं और उनका प्रयास हमेशा हिन्दुओं से

वैमनस्यता रखने, उन्हें नोषा दिखाने तथा उन पर हावी रहने का रहा है। सावरकर के अनुसार पारसी भारत में अल्पसंख्यकों के रूप में हैं किन्तु उनका दृष्टिकोण हिन्दुओं के इतने अधिक निकट है कि वे पूर्णतया भारत से गुंथे हुए हैं। पारसियों ने दादा भाई नौरोजी तथा शोमती कामा जैसे महान देशभक्त पैदा किये हैं। ऐसे में पारसियों को भारतीय राज्य में समान अधिकारों के साथ सम्मिलित करने में कोई हिचक नहीं हो सकती। भारतीय ईसाई भी सहिष्णुता तथा सहयोग की भावना रखते हुए हिन्दुओं के प्रति विरोध नहीं रखते। केवल ईसाई बनाने का उनका दायं कुछ हद तक शोषपूर्ण है जिसके निवारण के परचाहू ईसाइयों के प्रति हिन्दुओं की कोई शिकायत नहीं हो सकती। भारत में अल्पसंख्यकों के नाम से समस्या केवल मुस्लिम अल्पसंख्यकों की ही है।²¹

सावरकर का भारत ऐसे लोकतान्त्रिक राज्य का चित्र प्रस्तुत करता है जिसमें देश के विभिन्न धर्मावलम्बियों तथा विभिन्न प्रजातियों को पूर्ण समानता के धरातल पर रखा गया है और सभी को स्वतन्त्र नागरिक का समान अधिकार प्रदान किया गया है। इसके लिये प्रत्येक अपने समान उत्तरदायित्वों का वहन करते हुए पूर्ण रूप से राज्य के प्रति निष्ठावान होने चाहिये। सावरकर के अनुसार हिन्दुस्तान जो कि हिन्दुओं की मातृभूमि एवम् पुण्यभूमि है वह सिंधु से समुद्र पर्यन्त एक अविभाज्य अहिंसक राज्य होगा। इस भारत भूमि को भारत प्रथवा हिन्दुस्तान के नाम से पुकारा जायेगा। सावरकर के भारत में कोई भी छोटे बंधवा बल के आधार पर हिन्दुओं का धर्म परिवर्तन नहीं कर सकेगा। सर्वत्र भारतीयों को एक महान राष्ट्र के नागरिक के रूप में सम्मान दिया जायेगा। ऐसे भारत में सापेक्ष अहिंसा को एक गुण माना जायेगा। हिन्दू एक जाति विहीन समाज के रूप में होंगे और वे एक आधुनिक, सफ़ल तथा प्रगतिशील राष्ट्र बनेंगे। उनके वैवाहिक रीति-रिवाज धर्मनिरपेक्ष होंगे। स्वेच्छिक अन्तर्जातिय विवाह स्वतन्त्रता पूर्वक सम्पन्न होंगे। हिन्दुओं का अन्तिम संस्कार विद्युत शवदाहगृहों में होगा। सावरकर के भारत में विज्ञान भौतिक प्रगति का मार्ग प्रशस्त करेगा और सभी प्रकार के अंध-विश्वासों को समाप्त कर देगा। जमींदारी प्रथा का पूर्णतः उन्मूलन कर दिया जायेगा। नैन-श्री; समस्त भूमि राज्य के स्वामित्व में आ जाएगी। सभी प्रमुख उद्योग राष्ट्रीयकृत कर दिये जायेंगे। कृषि का यांत्रिकीकरण होगा। भारत खाद्यान्न, वस्त्र, आवास तथा प्रतिरक्षा में पूर्णतः आत्मनिर्भर होगा। सावरकर के स्वप्नों का भारत विश्व सगठनों में पूर्ण निष्ठा रखेगा क्योंकि सावरकर के अनुसार पृथ्वी हमारी समान माता है और मानवतावाद मानव का देश प्रेम है। अन्तर्राष्ट्रीय राजनीति के क्षेत्र में सावरकर का भारत विश्व शान्ति एवम् समृद्धि में प्रथमा योगदान देगा। सावरकर ने अपने राजनीतिक दर्शन के अनुसार भावी भारत का जो ध्वज हिन्दुओं के लिए तैयार किया है उसमें कुम्हलिनो को प्रोत्साहन तथा कृपा के साथ चित्रित किया गया है। सावरकर ने राष्ट्रीय ध्वज में कुम्हलिनो को इस कारण स्थान दिया है कि वे हिन्दुओं की योगविद्या में निष्णात मानते हैं। वे योगविज्ञान की मानवीय जीवन का सर्वोच्च बरदान मानते हुए इसे मानवता की हिन्दुओं का सर्वोच्च योगदान माना है। सावरकर के अनुसार जागृत कुम्हलिनो के माध्यम से प्राप्त पराचेतन ध्यानद हिन्दू प्रथवा गैर-हिन्दू सभी मानवों के लिए उच्चतम आदर्श है।²²

टिप्पणियाँ

1. देखिये धनशय कीर, बीर सावरकर, {पोपुलर प्रकाशन, बम्बई, 1966}
2. विनायक दामोदर सावरकर, हिन्दुत्व (पूना, 1942, द्वितीय संस्करण) पृ 111
3. वही, पृ 72-73 ; देखिये बी. डी सावरकर - 'हिस्टोरिक स्टेटमेण्ट्स (पोपुलर प्रकाशन, बम्बई, 1967) पृ 214-217)
4. देखिये सावरकर, भारतीय इतिहास के छ स्वर्णिम पृष्ठ, 3 भाग, (राष्ट्रधर्म पुस्तक प्रकाशन, लखनऊ, 1965-66)
5. देखिये धनशय कीर, बीर सावरकर, पृ 261-262
6. वही
7. सावरकर, जो इन्डियन वॉट ब्राक इन्डियेन्स 1857, (राजधानी प्रकाशना, नई दिल्ली, 1970, आठवाँ संस्करण) पृ 5-10, 273-274
8. देखिये धनशय कीर, बीर सावरकर, 2 271-280
9. वही, पृ 265 268
10. देखिये सावरकर 'हिस्टोरिक स्टेटमेण्ट्स. पृ. 21-22, 174
11. वही, पृ 1-2, 4-7
12. वही, पृ 39-40
13. वही, पृ 201-206
14. देखिये धनशय कीर, बीर सावरकर, पृ 284-285
15. वही, पृ 265-268
16. वही, पृ, 271-279
17. वही, पृ 279-280
18. वही, पृ 281-285
19. वही
20. वही, पृ 280-281
21. वही, पृ 261-262
22. वही, पृ. 281-285

सर संयद अहमद खां भारतीय मुसलमानों के उत्तरीयवीं शताब्दी के सर्वोच्च नेता थे।

लगभग पाच दशकों तक वे भारत में मुस्लिम सम्प्रदाय के सनत्त राजनीतिक एवं सामाजिक क्रिया-कलापों का एकदम मार्ग-दर्शन करते रहे। उनके प्रभावोत्साहक व्यक्तित्व, चमत्कारिक लेखन तथा धोत्रस्त्री वक्तृत्व के कारण उनकी लोकप्रियता निरंतर बढ़ती गई। उन्हें भाषा में गद्यशैली का प्रवर्तन एवं प्रचलन कर उन्होंने उन्हें साहित्य की नवीन जीवन प्रदान किया। वे प्राच्य-विद्याओं में निपूणत थे। उनकी शिक्षा-शैला पाश्चात्य पद्धति के अनुसार न होकर पूर्णतया प्राच्य मुस्लिम परम्परा में हुई थी। वे अंग्रेजी तथा अन्य यूरोपीय भाषाओं से अनभिज्ञ होते हुए भी कालांतर में पाश्चात्य प्रभाव से व्याख्यात हो गये। उन्होंने ब्रिटिश सविधान तथा पाश्चात्य विधिशास्त्र का गहन अध्ययन कर उसे मान्यता प्रदान किया। अपने सह-धर्मियों से परंपरागत मुस्लिम विद्याओं में निपूणत होने के साथ ही उन्होंने स्वाध्याय से अंग्रेजी भाषा तथा साहित्य में भी उच्च विद्वता अर्जित की। भारतीय मुसलमानों के उन्नयन के लिए उन्होंने भारत में अंग्रेजी के प्रचलन तथा प्रयोग की अपने जीवन का लक्ष्य बना लिया। मुसलमानों के शिक्षा सम्बन्धी पुरातन दृष्टिकोण एवं सामाजिक व्यवहार की नवीन दिशा देकर सर संयद ने उन्हें एक सुसंगठित राजनीतिक शक्ति के रूप में उभारा। उनके प्रारम्भिक विचारों में परिवर्तन आया। वे हिन्दुओं तथा मुसलमानों की एकता तथा भारतीय राष्ट्रवाद में निष्ठा व्यक्त करने के स्थान पर पृथक् मुस्लिम राष्ट्रवाद के अनुयायी बन गये। उनके द्वारा प्रारम्भ में 'वाहिस' के राष्ट्रीय भावोन्मन की प्रवृत्त समर्थन कालांतर में अंग्रेजों की अग्र-भक्ति में परिवर्तित हो गया। उनकी इस राजनीतिक कलाबाजी के कारण गैर-मुस्लिम भारतीय जनता में उनकी प्रतिष्ठा जाती रही।

जीवनपरिचय

— हजरत हुसैन के वंशज सर संयद अहमद का जन्म 17 अग्रेत 1817 को दिल्ली में हुआ। महाबूबा के काल से बहादुरशाह उफर तक उनका परिवार मुसल शासन की सेवा में रत रहा। सर संयद के पिता की मृत्यु उनकी अल्प आयु में ही हो गई थी। अतः परिवार के भरण-पोषण का भार उनकी माता की आय पर निर्भर हो गया। उनकी माता अशोनुश्रीला बेगम विदुषी एवं सभ्रान्त परिवार की थी। अतः सर संयद अहमद की शिक्षा-शैला उन्होंने की देख-रेख में घर पर ही हुई। इसका एक लाभ यह हुआ कि संयद मुस्लिम संसार में व्याप्त तरकानोत रुढ़िकाम तथा अग्रविश्वास से अछूते रहे और अविष्य में वह मुस्लिम-समाज-मुधार का कार्य संपादित कर सके। सर संयद अरबी, फारसी, मुस्लिमधर्म-शास्त्र एवं विधि तथा तर्कानोत इतिहास के अच्छे ज्ञाता थे। युवावस्था में वह ईस्ट इंडिया कम्पनी में नौकर हो गये। 1839 में वह दानरा के कमिश्नर के नाम पर मुंशी नियुक्त

हुये। इसके पश्चात् मुसफ़ी-परीक्षा पासकर 1841 में मेनपुरी के मुसफ़ि नियुक्त किये गये। उनके कार्य से प्रभावित होकर मुगल-सम्राट् ने उन्हें उनकी पारिवारिक विताय मवाय जवाबुद्दौला दिया। 1846 से 1854 तक वह दिल्ली के मदरसामोन रहे। यहाँ उन्होंने दिल्ली के पुरातत्त्व पर अशर-सनदीद ग्रन्थ लिखा। 1855 में उन्हें बिजनौर स्थानान्तरित कर दिया गया जहाँ उन्होंने अबुनफ़्दसहत 'फ़ाईने अकबरी' का सम्पादन किया। 1857 की क्रांति के समय वह बिजनौर में ही थे। उन्होंने क्रांति के समय अंग्रेजों की पूव सेवा की और अनेकानेक अंग्रेजों के प्राणों की रक्षा की। क्रांति के पश्चात् भारत में अंग्रेजों शासन की विधिवत् स्थापना ने मुगल शासन को समाप्त कर दिया। सर सैयद इससे खिन्न थे। मुसलमानों का परामर्श उन्हें स्वीकार नहीं था, अतः वे मुसलमानों के पुनरुत्थान में लग गये। 1858 में उनकी पुस्तिका "काजेज आफ् दी इन्डियन रिबोल्ट" निकली जिसे उर्दू से अंग्रेजी में सर फ़ार्लैंड कोस्किन ने अनुदित किया। 1861 से 1865 तक सर सैयद ने भारतीय मुसलमानों के धार्मिक एवं सामाजिक सुधारों का कार्य किया। वे मुसलमानों की शिक्षा के लिए प्रयत्नशील रहे और उन्हें बला तथा विज्ञान में पाश्चात्य शिक्षा-पद्धति वरण करने के लिए प्रोत्साहित करते रहे। 1863 में उन्होंने एक साहित्यिक एवं वैज्ञानिक मग़ा की स्थापना की और अनेक अंग्रेजी ग्रन्थों का उर्दू में अनुवाद किया। उन्होंने मुरादाबाद में एक इम्बिया स्कूल स्थापित किया। अंग्रेजों के प्रति अपनी स्वाभि-मक्ति का परिचय देने हुए उन्होंने 1866 में 'ब्रिटिश इन्डियन एसोसिएशन' की स्थापना की। 1873 में बंगाल के नवाब के आमंत्रण पर उन्होंने बलकत्ता में बंगाली मुसलमानों के संगठन अंग्रेजी की शिक्षा के लाभों पर व्याख्यान दिया।

सर सैयद 1869 में इंग्लैंड की यात्रा पर गये और वहाँ पर उन्होंने 'असेज ऑन दी साइफ़ आफ् मोहम्मद' पुस्तक प्रकाशित की। भारत लौटने पर उन्होंने उर्दू में 'तहज़ीबुल-अख़लाक' नामक मासिक पत्र प्रारम्भ किया। इस पत्र में सर सैयद के मलाया नवाब मोहम्मिन-उल-मुल्क, विकार-उल-मुल्क तथा मौलवी चिराफ़ अली खादि की रचनाएँ भी प्रकाशित होती रहती थी। इसके पश्चात् सर सैयद ने मुसलमानों की पृथक् शिक्षा के लिए मोहम्मदन एंग्लो-ओरियण्टल स्कूल की अलीगढ़ में स्थापना की जो कि 2 वर्ष पश्चात् 1875 में काजेज में परिवर्तित हो गया। सार्ज लिटन ने बालेज की नई ईमारत का शिला-प्रास किया और वे सर सैयद से इतने प्रसन्न हुए कि उन्हें 1878 में साम्राज्यिक विधान परिषद् का सदस्य नियुक्त कर दिया। 1881 में सार्ज रिपन ने उन्हें परिषद् में पुनर्नियुक्त किया। इस प्रकार वे पूरे पाँच वर्ष परिषद् के सदस्य रहे। वे पहले भारतीय सदस्य थे जिन्हें निजी विधेयक प्रस्तुत करने की स्वीकृति प्रदान की गई। विधान परिषद् में उन्होंने 1883 में भारत में स्वतन्त्र निर्वाचन प्रारम्भ करने का विरोध किया और मुसलमानों के लिए पृथक् निर्वाचन की माँग की। इस प्रकार वे उस पृथक्तावादी साम्प्र-दायिक प्रतिनिधित्व के कर्णधार बन गये जिसे अंग्रेजों ने 'फूट डालो तथा राज्य करो' की नीति का आधार बनाया। उन्होंने इलवर्ट विधेयक का समर्थन किया। वे कुछ समय तक शिक्षा आयोग के सदस्य भी रहे। 1884 में वे गज़ाब के प्रमाण पर निकले और अलीगढ़ महाविद्यालय के लिए उन्होंने धन संग्रहीत किया। कांग्रेस के राष्ट्रवादी कार्यक्रम को शिथिल करने की अंग्रेजी नीति के प्रभाव में सर सैयद ने मोहम्मदन एजुकेशनल काउन्सिल

को 1886 में स्थापना की। 1887 में लाई टफ़रिन ने उन्हें लोक सेवा प्रायोग का सदस्य नियुक्त किया। सर सैयद ने इस पद के माध्यम से मुस्लिम समुदाय को खूब सेवा की। 1887 में सर सैयद खुले आम भारतीय मुसलमानों द्वारा कांग्रेस में सम्मिलित न होने का प्रचार करने लगे। उन्होंने निरन्तर यही कामना की कि भारत में अंग्रेजी शासन कभी भी समाप्त न हो। उनकी सेवाओं से प्रभावित होकर अंग्रेजी शासन ने उन्हें कै० सी० एस० आई० में सम्मानित किया। 1898 में उनकी मृत्यु हुई।¹

सर सैयद के राजनीतिक विचार

सर सैयद के विचारों को दो भागों में विभाजित किया जा सकता है। प्रथम 1846 से 1857 तक के उनके राजनीतिक विचार तथा द्वितीय 1857 से 1898 तक का उनका राजनीतिक चिन्तन। प्रारम्भ में सर सैयद के विचार राष्ट्रीयता से द्योत-प्रोत रहे। वे अंग्रेजों द्वारा भारत में मुगलिया कलतन के अन्त को कष्टदायक मानते रहे। अंग्रेजों के प्रति उनकी भावना प्रारम्भ में घृणा एवं तिरस्कार का भाव लिए हुए थी किन्तु 1857 में पासा पलट गया और सर सैयद भी इसके साथ बदले हुए दिखाई दिये।² वायु के वेग के साथ चलने की नीति का अनुसरण करते हुए सर सैयद ने अंग्रेजों की भक्ति में ही अपना श्रेय समझा। शनैः शनैः समस्त मुस्लिम समाज को सेवा का भाव उनके मन में हिलोरे नारने लगा। वे मुसलमानों के एकद्वय नेतृत्व के लिए तामादित रहने लगे। अंग्रेजों को कृपा उन पर पूरी रही और उनका वह स्वप्न भी साकार हो गया। उल्लेखार्थी तथा मौलवियों के एकाधिकार को समाप्त कर सर सैयद ने राजनीति को धर्म के साथ मिला दिया और धार्मिक ग्रन्थों को अपने मनमाने ढंग से प्रतिपादित किया। सन् 1858 के पश्चात् सर सैयद ने भारतीय मुसलमानों के सम्बन्ध में सर्वोर्ण दृष्टिकोण अपनाते हुये उनके भविष्य की सुरक्षित करने का उपाय खोज निकाला। जब वे अंग्रेजों का विरवाह-पात्र बनने का हर सम्भव प्रयत्न करने लगे। वे भारत में अंग्रेजी शासन के बने रहने तथा मुसलमानों द्वारा अंग्रेजों शासन का समर्थन करने में प्रयत्नशील रहे। उन्होंने इस कार्य के लिए मुसलमानों को हिन्दुओं से घृणक करने तथा उनसे हिन्दुओं के प्रति घृणा फैलाने का कार्य प्रारम्भ किया। यद्यपि सर सैयद ने केवल मुस्लिम कुलीन वर्ग के हितचिन्तन तक ही अपने ध्यानको सीमित रखा किन्तु अंग्रेजों ने सर सैयद के समर्थन का लाभ उठाकर ऐसा प्रचार किया जैसे वे समस्त मुस्लिम सम्प्रदाय के एकमात्र उपायक हो। भारत के अन्तर्गत एवं सर्वोर्ण मुसलमानों ने उनका साथ दिया और वे इनके प्रचार-प्रवाह में बढ़ने लगे। फिर भी जागृत एवं प्रगतिशील मुसलमानों ने कांग्रेस की धरना समर्थन देकर सर सैयद की राष्ट्रविरोधी एवं भारतीय स्वतन्त्रता आन्दोलन को गिराविल करने की नीति का समर्थन नहीं किया।³

सर सैयद ने भारतीय मुसलमानों में घृणकता का भाव उत्पन्न करने की रण्टि से यह धामक प्रचार किया कि वे भारत को बनना बतन न मानें क्योंकि उनके पूर्वज भारत के बाहर से आये थे और उन्होंने भारत पर उनवार के जोर से शासन स्थापित किया था। भारतीय मुसलमान उस जाति के वंशज हैं जो एक समय भारत पर राज्य करती थी। अखनक में 1887 के एक भाषण में उन्होंने कहा ".....हम वह है जिन्होंने भारत पर 6 या 7 शताब्दियों तक राज्य किया है"....."हमारी कीम उन लोगों के लून से बनी है, जिन्हें न केवल परब दक्षिण एशिया और यूरोप भी जानते थे। हमारी कीम ने अपनी

उसवार से समस्त भारत को जीता था, यद्यपि यहाँ के लोग एक ही धर्म को मानने वाले थे।¹⁶ इसी प्रकार मेरठ में 1888 में उन्होंने कहा—'मिरे भाई मुसलमानों, मैं तुमको फिर याद दिलाना चाहता हूँ कि तुमने विभिन्न कौमों पर राज्य किया है और कई मुल्कों को धाताम्बियों तक अपने अधीन रखा है। भारत में सात सौ वर्षों तक तुमने राज्य किया है। तुम जानते हो राज्य करना क्या होता है ?'¹⁷

मेरठ में 14 मार्च 1888 को अपने एक भाषण में सर सैयद ने व्यक्त किया कि 'भारत में ब्रिटिश शासन केवल चन्द वर्षों के लिए ही नहीं, अपितु सदा के लिए बना रहना चाहिए।' उन्होंने अपने तर्कों के समर्थन में यह कहा कि यदि अंग्रेज भारत छोड़ कर चले जायें और साथ में अपनी सौंपें तथा अपनी प्रब्य सैन्य मामूली, सेना आदि भी ले जायें, सब भारत पर शासन कीन करेगा ? ऐसी स्थिति में क्या हिन्दू तथा मुस्लिम राष्ट्र एक ही मिहासन पर बैठ कर शासन चलायेंगे ? उनके अनुसार ऐसा सम्भव न होगा। इसका यह परिणाम होगा कि एक राष्ट्रीयता दूसरे पर आक्रमण कर उसे अपने अधीन बना लेगी। अंग्रेजों की अनुपस्थिति में यूरोप के किसी भी राष्ट्र—जैसे फ्रांस, जर्मनी, पुर्तगाल प्रथवा रूस—की बन आयेगी और वह भारत पर आक्रमण कर देगा। यूरोप के इन राष्ट्रों के विषय में ममी जानते हैं कि उनकी सरकार ब्रिटिश सरकार से निम्नतर कोटि की है; जब भारत में शान्ति बनाये रखने के लिए यहाँ ब्रिटिश शासन हमेशा-हमेशा के लिए बना रहना चाहिए।¹⁸ उन्होंने ब्रिटिश शासन के माध्यम से शिक्षा का प्रसार करने तथा अधिकांश में अधिकांश सञ्चारी पद प्राप्त करने के लिए अंग्रेजों का विश्वास जीतने का आह्वान किया। उन्होंने बंगाल के राजनीतिक आन्दोलनकारियों में सुनानमानों को दूर रहने की सलाह दी ताकि वे अंग्रेजों के प्रति अपनी तिष्ठा में कमी न आने दें। वे मानते थे कि भारत की अंग्रेज सरकार सुनानमानों पर अपनी पूर्ण दृष्टि लगाये हुए थी क्योंकि भारतीय मुसलमान, सर सैयद के अनुसार, भगवान्, बहादुर तथा अच्छे योद्धा थे।¹⁹

सैयद ने निर्वाचन तथा विभिन्न हितों के प्रतिनिधित्व के सम्बन्ध में अपने विचार प्रकट करते हुए कहा कि प्रतिनिधित्व की व्यवस्था का अर्थ है जनता के बहुसंख्यक वर्ग के हितों एवं विचारों को सरकार प्रदान करना। जिस देश में जनसमुदाय एक ही नस्ल तथा विश्वास के हों, वहाँ के लिए तो यह श्रेष्ठ व्यवस्था है किन्तु, सैयद के अनुसार, भारत जैसे देश में जहाँ जातिगत भेदभाव, धार्मिक मतभेद तथा शिक्षा की कमी है, वहाँ निर्वाचन के सिद्धान्त का प्रारम्भ करना सर्वथा अनुचित तथा अनामकारी होगा। स्थानीय निकायों के सन्दर्भ में यह और भी महत्वपूर्ण है। बहुसंख्यक जनसमुदाय अल्पसंख्यकों के हितों पर छा जायेगा और प्रतिनिधित्व जनता शासन को भेदभाव का उत्तरदायी ठहरायेगी। अतः निर्वाचन के बजाय स्थानीय निकायों में एक तिहाई सदस्यों का मनोनयन ही श्रेष्ठ उपाय है ताकि शासकीय सरकार में अल्पसंख्यक समुदाय के हितों को प्रावृत्त रखा जा सके।²⁰

भारतीय राष्ट्रीय कांग्रेस द्वारा मुम्बई गये वायसराय की परिषद् के कुछ सदस्यों को निर्वाचित करने के विचार को सर सैयद ने स्वीकार नहीं किया। उन्हें यह स्वीकार नहीं था कि कांग्रेस भारत में ब्रिटिश लाहें मभा तथा धामन्ध समा जैसी संस्थाओं की स्थापना की मांग करे। उन्हें यह भय था कि यदि यहाँ सार्वभौमिक मतधिकार दे दिया

तथा ठी हिन्दू सभ्यता में अधिक होने के कारण मुसलमानों पर प्राधिनत्व स्थापित कर देंगे। हिन्दुओं को मुसलमानों की तुलना में चार गुना अधिक लाभ मिलेगा। निर्वाचन के लिए सम्पत्ति की पहूँठा को भी उन्होंने अनान्य घोषित किया क्योंकि वे मानते थे कि मुसलमानों की तुलना में हिन्दू अधिक सम्पन्न होने के कारण शासन से लाभ प्राप्त करते रहेंगे। उनकी राय थी कि वायसराय की परिषद् का गठन हिन्दुओं तथा मुसलमानों में बराबर के स्थान वितरित करके ही किया जाय। निर्वाचन पृथक्ता के आधार पर क्यारे जाय, अर्थात् मुसलमान मुसलमानों को निर्वाचित करें तथा हिन्दू हिन्दुओं की। उन्होंने अत्यन्त दुःखी मन से व्यक्त किया कि सारे भारत में इन कार्यों के लिए हिन्दुओं के मुकाबिले अन्य कोई जाति नहीं है।¹¹ इस प्रकार सर सैमर प्राधुनिक भारत में मुस्लिम साम्प्रदायिक राजनीति तथा पृथक्त्व के अर्थरक्षक थे। ब्रिह्म ने सच्चे अर्थों में सर सैमर का ही अनुसरण किया था बिनका परिणाम भारत के विभाजन के रूप में सामने आया।¹²

सर सैमर का एकमात्र उद्देश्य भारतीय मुसलमानों को अल्पसंख्यकों के प्रति निष्ठावान् बनाने का था। उनका शिक्षा के क्षेत्र में किया गया कार्य भी इसी उद्देश्य से प्रेरित था। वे ऐसे शिक्षित मुसलमान तैयार करना चाहते थे जो अल्पसंख्यकों शासन के लाभकारी पदों को प्राप्त कर अल्पसंख्यकों शासन की बुनियाद बन जाय, उनके प्रति स्वामिमत्त बन रहें तथा हिन्दुओं का सर्वश्रेष्ठ प्रतिनिधित्व करें। सर सैमर ने इस कार्य के सम्पादन के लिए कुरान तथा हदीस का मनमाना भाषानुवाद एवं भावार्थ प्रस्तुत किया और यह निश्चय करने का प्रयास किया कि ब्रिटिश शासन के पल्लवित भारत शासक इस्लाम (वह देश जहाँ सत्ता मुसलमानों के अन्तर्गत हो) तथा शासक हूबं (वह देश जहाँ सत्ता गैर मुसलमान के नियंत्रण में हो) दोनों ही था। वे अल्पसंख्यकों के प्रति मुसलमानों की रही सही धुरा को निकाल फेंकने का प्रयास करते रहे। यहाँ तक कि वे ईनाइजों को मुसलमानों का अनिष्ट मित्र मानने लगे।¹³

सर सैमर ने सरकार के कार्यालय को सौमित्र रखने में अपनी निष्ठा प्रकट की। उनके अनुसरण सरकार का विस्तृत कार्य-क्षेत्राधिकार सरकार को प्राथोचता का केन्द्र बिन्दु बना देश और मुसलमान शासकीय हस्तक्षेप अथवा विधिलता का विरोध करना प्रारम्भ कर देंगे। उन्होंने शिक्षा के क्षेत्र में मुसलमानों द्वारा स्वयं करने अनुकूल शिक्षाप्रदान को व्यवस्था का समर्थन किया जो कि शासकीय नियंत्रण अथवा सरकार से पृथक् था। उनका उद्देश्य धर्मनिरपेक्षता का न होकर ऐसी शिक्षा-व्यवस्था का विस्तार करना था जिसमें मुसलमानों को देश जनसमुदाय से पृथक् रखा जा सके। यद्यपि उन्होंने अल्लोमट-मान्यता का सूत्रगत शासकीय हस्तक्षेप से विलग रह कर स्वयं के प्रयासों से शिक्षा-वापस करने के लिए किया था, किन्तु सर सैमर का यह कार्य बेमानो सिद्ध हुआ। अनामिड विवाविद्यालय अल्पसंख्यकों की श्रेष्ठ शाल कर राज्य करते ही नीति की प्रयोगगता बन गई। वहाँ के अल्पसंख्यकों ने पृथक्ता एवं साम्प्रदायिकता को जहाँ ही निहित की। अनामिड विवाविद्यालय के लिए मकन-निर्माण किये जाते समय भारत के अनेक हिन्दू समाजकी राजाधों ने अचार धनसंगीत शान में दी। इस तरह सर सैमर का यह कथन कि वे स्वयं के प्रयासों से सब कुछ कर रहे थे, सत्य नहीं था।

सर सैमर ने मुसलमानों के उच्चशुनीन वर्गों के हिन्दू-शासन के लिए यह विचार प्रस्तुत किया कि अल्पसंख्यकों पर नियुक्ति के लिए प्रतिबन्धी पदोपार्थों के स्थान पर केवल

जन्म के आधार पर ही नियुक्तियाँ की जाय। उनका मूल उद्देश्य यह था कि उच्च कुलीन मुसलमानों को अंग्रेजी शासन में वही प्रतिष्ठा प्राप्त हो जाय, जो उन्हें मध्यकालीन भारत में प्राप्त थी। उन्होंने उच्च पदों पर नियुक्ति के लिए निर्धारित परीक्षा की मांगों को और वह भी उस समय जबकि इंडियन सिविल सर्विस परीक्षा के लिए अभ्यर्थियों की आयु सीमा 21 से घटा कर 19 वर्ष कर दी गयी। मर सैयद जानते थे कि शिक्षा तथा अध्ययन में हिन्दू अभ्यर्थियों की तुलना में मुसलमान अभ्यर्थियों का स्तर नीचा था, परन्तु वे हिन्दुओं के अनुपात में उपर्युक्त परीक्षा में उत्तीर्ण नहीं हो सकते थे। मर सैयद ने मुसलमानों के शैक्षिक स्तर को उठाने के स्थान पर सारा दोष इंडियन सिविल सर्विस परीक्षा पर ही मड़ा और यह व्यक्त किया कि परीक्षा की यह पद्धति देश तथा सरकार दोनों के लिए हानिकारक थी। उनके अनुसार परीक्षार्थियों के माध्यम से भर्ती का परिणाम यह हो रहा था कि उच्च कुलीन तथा साधारण वर्ग के लोगों को एक ही स्तर पर रखा जा रहा था। उच्चकुलीन व्यक्ति सामान्य स्तर के व्यक्ति के साथ घुलना-मिलना कैसे सम्भव कर सकता था। उनके अनुसार जब तक भारत की समस्त जातियाँ एक न हो जाय अथवा उनमें शैक्षिक स्तर की समानता जब तक स्थापित न हो जाय, तब तक मुसलमानों के साथ न्याय नहीं हो सकता। उन्होंने बंगाल के अंग्रेजी शिक्षा-प्राप्त हिन्दुओं को प्रशासनिक सेवाओं में मकान होने देख कर अपनी सकीर्ण साम्प्रदायिक शैली में कहा कि भारत के मुसलमान तथा राजपूत अपने ऊपर उन इरपोक बंगालियों का शायन बन्ने स्वीकार नहीं करेंगे जो कि तलवार तो बजा, छुरी देख कर ही भेज के नीचे छिप जाते हैं। सैयद के अनुसार भारत की भूतपूर्व शासकीय शक्तियों को जब तक सरकारी सेवाओं में सम्मानित पदों पर बिना परीक्षा के ही नियुक्त नहीं किया जाता, तब तक भारत में शान्ति नहीं हो सकती।¹⁸

मर सैयद ने उन अल्पसंख्यक शक्तिशाली वर्गों का विरोध किया जो किसी न किसी प्रकार में भारत में लोकतांत्रिक एवं प्रतिनिधिमूलक संस्थाओं के पोषक बन सकते थे। उन्होंने वर्नाकुलर प्रेस अधिनियम का समर्थन किया जिसके अन्तर्गत अंग्रेजी शासन के विषय में मत व्यक्त करना दण्डनीय था। वे समाचार पत्रों पर नियंत्रण के पक्ष में थे ताकि अंग्रेजी शासन की नीचे मजबूत रहे और मुसलमानों की अंधमरवादिता को चुनौती न दी जा सके। वे सुप्रसिद्ध इल्लस्ट्रेटेड पर विचार के समय भी विधेयक के विरोध में रहे और अपनी मकीर्णता का परिचय दिया। उन्हें यह भय था कि कहीं भारतीय न्यायाधीशों द्वारा अंग्रेजों के मुखमूर्ति की सुनवाई के कारण मुसलमानों के प्रति सरकार का शक्ति न ही जाय, क्योंकि अनेक भारतीय न्यायाधीश मुसलमान थे। वे हर प्रकार से राष्ट्रीय आन्दोलन के विरोधी रहे। स्वराज्य एवं स्वदेशी आन्दोलनों में भी उनका वही रवैया रहा। उन्हें भारत की स्वतन्त्रता की लेशमात्र चिन्ता नहीं थी। वे स्वदेशी वस्तुओं के स्थान पर आयातित विदेशी वस्तुओं को अपनाने का प्रचार कर भारतीय उद्योगों को हानि पहुचाने का कार्य कर रहे थे, ताकि भारतीय हिन्दू उद्योगपतियों को पनपने का अवसर न मिले। उनकी अंग्रेजों के प्रति अग्रभक्ति इस विचार से भी स्पष्ट होती है कि वे ब्रिटेन की उदारवादीय सरकार की तुलना में अनुदार दल की सरकार के प्रशासक थे। यह सर्वविदित है कि भारतीय राष्ट्रीय कांग्रेस को उदारवादीय सरकार से स्वराज्य प्राप्ति के कार्य में सहयोग

प्राप्त होने की आशा थी, जबकि अनुदार दल से भारत स्वशासन प्राप्त करने की कभी भी आशा नहीं कर सकता था, किन्तु सर सैयद वही राग प्रतापते थे जो भारत की स्वाधीनता एवं समृद्धि के विरुद्ध हो और जिससे भारत की गुलामी का अन्त न हो। वे अंग्रेजों के प्रति भक्ति को अपना धार्मिक कर्त्तव्य समझने लगे थे।¹⁵

सर सैयद ने कांग्रेस का विरोध करने के साथ-साथ भारत में प्रतिनिधित्व प्रणाली लागू करने का भी विरोध किया। मुसलमानों के हितों के संरक्षण के नाम पर सैयद ने 1883 में मोहम्मदन पोलिटिकल एसोसिएशन की स्थापना की। यह संस्था सर सुरेन्द्रनाथ बनर्जी द्वारा स्थापित इण्डियन नेशनल काँग्रेस व अखुत्तर में बनायी गयी थी। इसके उद्देश्य थे :

1. ब्रिटिश राज्य के हितों को ध्यान में रखते हुए मुसलमानों के अभ्युदय तथा वृद्धि के लिए प्रयत्न करना तथा इन उद्देश्यों की प्राप्ति के लिये प्रत्येक साधन जुटाना;
2. विभिन्न विधि-प्रस्तावों पर (जो व्यवस्थापिका सभा में भारतीयों की भलाई के लिये प्रस्तुत किये जाते थे) विचार करना और आवश्यकतानुसार उनको सरकार के समक्ष अत्यन्त भाषाकारिता के साथ व्यक्त करना,
3. मुसलमानों की आवश्यकताओं-प्रधिकारों को तथा देश की भलाई और उन्नति की योजनाओं को अत्यन्त विनोत रूप से सरकार के समक्ष प्रस्तुत करना, तथा
4. ऐसे कार्यों के विषय में सरकार को सूचना देना जो देश की उन्नति में बाधक हों।¹⁶

सर सैयद द्वारा स्थापित यह संस्था अधिक दिनों तक प्रभावशाली नहीं रही, क्योंकि इस संस्था में साधारण स्थिति वाले मुसलमानों के हितों को प्रतिनिधित्व मिलने के स्थान पर बड़े-बड़े मुस्लिम रईमों तथा जमींदारों द्वारा अपना हित-संचय करने का ध्येय प्रमुख था। सन् 1885 में भारतीय राष्ट्रीय कांग्रेस की स्थापना के पश्चात् सर सैयद ने भारतीय मुसलमानों को कांग्रेस के राष्ट्रीय आन्दोलन से दूर रखने के लिये इण्डियन पैट्रियटिक एसोसिएशन की स्थापना की जिसके उद्देश्य थे :

1. इण्डियन नेशनल कांग्रेस के समयकों द्वारा किये गए उन समस्त प्रयासों को ध्वस्त करना जिनसे इगलैण्ड की जनता को यह आश्वासन दिलाने का प्रयत्न किया गया था कि समस्त जनता कांग्रेस के उद्देश्यों से सहमत थी,
2. भारतीय मुसलमानों के विचारों तथा कांग्रेस-विरोधी हिन्दुओं के विचारों से ब्रिटिश सरकार के सदस्यों को ध्वस्त कराना, तथा
3. अंग्रेजों राज्य को टूट बनाना तथा भारत में शान्ति सुरक्षित रखने का प्रयत्न करना।¹⁷

उपरोक्त उद्देश्यों की पूर्ति के लिये सर सैयद ने कतिपय हिन्दू राजाओं एवं सामन्तों का भी समर्थन प्राप्त किया; किन्तु यह संस्था भी मुसलमानों के राजनीतिक हितों को संरक्षण देने की दृष्टि से अपयोज्य सिद्ध हुई। सर सैयद ने 1893 में मोहम्मदन एसोसिएटिव डिपेंडेंट एसोसिएशन की स्थापना कर डाली। इस संस्था की स्थापना के

कारणों में पहला कारण तो कांग्रेस की तुलना में मुसलमानों के हितों को प्रतिनिधित्व देने का था और दूसरा कारण मुस्लिम युवाशक्ति को कांग्रेस के राष्ट्रीय मंच से दूर रख कर इस एसोसिएशन के अन्तर्गत एकत्रित करने का था। सर सैयद इस सस्या के माध्यम से भारतीय मुसलमानों को एक राजनीतिक शक्ति के रूप में प्रस्तुत कर अंग्रेजी राज्य से उनके लिये अधिक से अधिक लाभ उठाने का प्रयास कर रहे थे। इस सस्या के उद्देश्य थे

1. भारत सरकार तथा इंग्लैंड की जनता के समक्ष मुसलमानों के राजनीतिक हितों की उन्नति के लिये प्रयत्न करना;
2. मुसलमानों में व्यापक राजनीतिक आन्दोलन के उभार को रोकना,
3. अंग्रेजी सरकार तथा साम्राज्य की सुरक्षा और स्थायित्व को बढ़ावा देने वाली योजनाओं को समर्थन देना तथा
4. भारत में शान्ति स्थापित रखने का प्रयत्न करना और सामान्य जनता में निष्ठा और भक्ति की भावना को प्रोत्साहित करना।¹⁸

इस तरह मोहम्मदन डिपेंस एसोसिएशन ने मुसलमानों के हितों का पिण्ड-पेषण कर उसे एक प्रकार से मुस्लिम लीग (1906) का पूर्वगामी बना दिया। एसोसिएशन द्वारा मुसलमानों को बिना किसी प्रवेश-परीक्षा के तकनीकी शिक्षा संस्थानों में प्रवेश, व्यवस्थापिका सभा तथा अन्य स्थानीय स्वशासी निकायों में मुसलमानों के समुचित प्रतिनिधित्व तथा साम्प्रदायिक प्रणाली के आधार पर पृथक् निर्वाचन-पद्धति की स्थापना की मांग की गई, इन मांगों के लिए प्रस्तुत आधारभूत सिद्धान्त थे (1) जिन नगरों में मुस्लिम जन संख्या 15 प्रतिशत तक थी, वहाँ कम से कम एक मुस्लिम सदस्य आवश्यक होना चाहिए, (2) जिन नगरों में मुस्लिम जन संख्या 15 प्रतिशत से 25 प्रतिशत तक थी, वहाँ मुसलमान सदस्यों की संख्या यथासम्भव आधी होनी चाहिए तथा (3) जिन नगरों में मुस्लिम जन संख्या 25 प्रतिशत से अधिक थी, आधे सदस्य आवश्यक मुसलमान होने चाहिए।¹⁹

सर सैयद ने अंग्रेजों को प्रसन्न करने की दृष्टि से मुसलमानों को सर्व-इस्लामवाद से दूर रखने का प्रयास किया। उन दिनों इंग्लैंड ने रूस-तुर्की का विरोध किया था और अंग्रेजों को भय था कि भारत के मुसलमान तुर्की के मुसलमानों का, क्योंकि तुर्की का सुल्तान इस्लाम का खलीफा माना जाता था, पक्ष लेगा। सर सैयद अंग्रेजों की उम विश्वसनीयता को खोना नहीं चाहते थे और अत्यन्त कठिनाई से अर्जित की थी। अतः उन्होंने खलीफा के नेतृत्व को चुनौती देने में विलम्ब नहीं किया और यह प्रचार किया कि भारत - मुसलमानों का तुर्की के सुल्तान से कोई सेना-देना नहीं है। सर सैयद का यह प्रयास आगे चलकर स्वयं मुसलमानों द्वारा विफल कर दिया गया जबकि उन्होंने गांधीजी ने असहयोग आन्दोलन के दौरान खिलाफत के प्रश्न को उठाकर अंग्रेजों का विरोध आरम्भ कर दिया। सर सैयद अंग्रेजों को यह विश्वास दिलाना चाहते थे कि "भारत के मुसलमानों का तुर्की के साथ उसी प्रकार का सम्बन्ध था जैसा पृथ्वी के रहने वाले का चन्द्रमा के निवासियों के साथ था।"²⁰ इस प्रकार सर सैयद ने तुर्की के प्रश्न पर अपना विरोध प्रकट कर यह सिद्ध करने का प्रयास किया कि भारतीय मुसलमानों का सर्व-इस्लामवाद में कोई विश्वास नहीं था। वे राजनीतिक

प्रश्नों को धार्मिक समस्याओं से दूर रखने का प्रयास करत हुए यह सिद्ध करना चाहते थे कि तुर्कों के खलीफा के माथ भारत के मुसलमानों का कोई राजनीतिक सम्बन्ध नहीं था। सर सैयद की यह चाल मात्र अंग्रेजों की भक्ति तथा राजनीतिक हितों को संरक्षित करने की दृष्टि से चली गयी थी। उनका यह विचार हिन्दू-मुस्लिम सम्बन्धों पर व्यक्त उनके साम्प्रदायिक विचारों से मेल नहीं खाता था। यह उनके द्वारा अंग्रेजों की चादुकारिता का ही प्रमाण था। उन्होंने न केवल तुर्कों के सम्बन्ध में अपितु प्रथम अफगान युद्ध के समय भी अंग्रेज वायसराय लार्ड लिटन को बघाई दी और बाद में इंग्लैण्ड द्वारा मिन्न पर किये गये सफल आक्रमण की भी प्रशंसा कर अंग्रेजों शासन के प्रति स्वामिभक्ति का परिचय दिया।

सर सैयद ने भारत में साम्प्रदायिक राजनीति का श्रीगणेश किया और अपनी राजनीति का आधार धर्म के आदेशों को बनाया। वे राजनीतिक दलों को धार्मिक आधार पर संगठित करना उचित मानते थे। मुसलमानों के ऐतिहासिक महत्त्व का बार-बार बखान कर वे हिन्दुओं तथा मुसलमानों में भेदभाव गहरा करना चाहते थे ताकि मुसलमानों को पृथक्त्व की राजनीति का पाठ सिखाया जा सके। अपने मेरठ भाषण में सर सैयद ने कहा था, "इन प्रान्तों के हिन्दू हमारा साथ छोड़कर बगालियों के साथ मिल गये हैं। तब हम उस कौम के साथ मिल जाना चाहिये जिसके साथ हम मिल सकते हैं। कोई मुसलमान इस बात से इन्कार नहीं कर सकता कि ईश्वर ने कहा है कि ईसाइयों के अतिरिक्त किसी धर्म के अनुयायी मुसलमानों के मित्र नहीं हो सकते। जिसने कुरान पढ़ा है और जो इस पर यकीन रखता है, वह जान सकता है कि हमारी कौम किसी अन्य कौम से मित्रना और हमदर्दी की की भाषा नहीं र सकती। हमें ईश्वर की आज्ञाओं के अनुसार ईसाइयों के प्रति निष्ठावान् और मित्रतापूर्ण बने रहना चाहिए।"²¹

सर सैयद ने हिन्दुओं की धार्मिक मान्यताओं पर प्रहार करते हुये यह माना कि "हिन्दू धर्म में मिट्टान्तों के अग्रयन की अपेक्षा पुराने प्रचलित रीति-रिवाजों का पालन अधिक है। हिन्दू किन्हीं धर्ममूत्रों तथा निषेधों को अग्रवा अन्तःकरण और हृदय से अग्रयना को स्वीकार नहीं करते हैं। उनका धर्म इन चीजों को स्वीकार नहीं करता है। इसलिए वे (हिन्दू) दार्शनिक सिद्धान्तों के विषय में अग्रयिक निरुत्साही हैं। वे अपनी पुरानी परम्पराओं के बजार पालन तथा अपने छाने-पीने के साधना के अतिरिक्त किसी भी वस्तु पर बल नहीं देने हैं। ऐसी रस्मों और परम्पराओं की जिन्हें वे आवश्यक समझते हैं दूसरे व्यक्तियों द्वारा घबहेलना एवं निरन्कार से उन्हें कोई परेशानी अग्रवा कष्ट भी नहीं होता है। इसके विपरीत मुसलमान अपने धर्म के सिद्धान्तों का पालन मोक्ष के लिए आवश्यक और उनका तिरस्कार नरकवाम के लिए उत्तरदायी समझते हैं, और इसलिए उनसे प्रतीति परिचित होते हैं। वे अपने धार्मिक सिद्धान्तों को ईश्वर का आदेश मानते हैं।"²² मन् 1887 में सर सैयद ने व्यक्त किया, "अग्रयें हैं हिन्दू अग्रयियों के साथ मिनकर अपनी शक्ति बढ़ाना चाहते थे जिससे वे मुसलमानों के धर्म-विरोधी कार्यों को दबा सकें।"²³ इन विचारों के आधार पर यह समझना बठिन नहीं था कि वे हिन्दुओं से महयोग की बात समी करना चाहते थे जब उन्हें प्रतीति-प्रान्शोपन में अग्रयिन सख्याओं के लिये धार्मिक महायना की आवश्यकता होती थी। ऐसे समय में उनकी उक्ति होती थी—“भारत में दो कौम हैं—हिन्दू और मुसलमान। इनमें से यदि एक कौम उग्रति करे और दूसरी कौम

अव्यवस्था में पड़ी रहे तो इसका (भारत का) सुन्दर मुखड़ा बाना ही रहेगा। इस दुल्हन के सुन्दर चेहरे की धुबसूरती इमी में है कि इसकी दोनों आँखें पूरी तरह स्वस्थ हों।" 24 इसके पश्चात् वे पुन अपने वास्तविक रंग में आकर हिन्दुओं को धमकाने देने से नहीं पूरते थे। उनकी दलील थी कि भारत के बहुसंख्यक हिन्दुओं को मुस्लिम अल्प संख्यकों के साथ मैत्रीपूर्ण सम्बन्ध बनाये रखने चाहिये अन्यथा शक्ति के जोर पर मुसलमान उनका जीवन कठिन बना देंगे। उनके शब्दों में, "मुसलमान यद्यपि सभ्यता और अश्रेणी शिक्षा में कम हैं, लेकिन वे अपनी स्थिति सुरक्षित रख सकेंगे। मान लीजिये ऐसा नहीं हो तब उनके मुसलमान पठान भाई पहाड़ी दरों से टिब्बो दलों की भाँति आयेँगे और उत्तर से बंगाल के अन्त तप खून की नदियाँ बहा देंगे।" 25

एम० एम० जैन से अनुसार "सर संयद अहमद खुद्दिमान् एय दूरदर्शी नेता थे जो यह समझते थे कि मुसलमानों की प्रगति किस प्रकार हो सकती थी। हिन्दुओं से सहयोग लेकर (यदि हो सके) प्रथमवा मुसलमानों की पृथक्ता की दुहाई देकर (यदि प्रावश्यक हो) वे मुसलमानों की पुन प्रगति के लिए मगठित कर देना चाहते थे।" 1887 में उन्होंने मुसलमानों के विच्छेद होने के सम्बन्ध में लिखा था, 'जितना अनुभव और जितना विचार किया जाता है, सबका निर्णय यह निकलता है कि अब भारत के मुसलमानों को भारत की अन्य बीमों से समानता कर पाना प्रगम्भव ना लगता है। बंगाली तथा मध्य इतना प्रागे बढ़ गये हैं कि यदि बंगाल, हिन्दुस्तान और पंजाब के मुसलमान पर लगाकर भी उडे तो उनको पकड़ नहीं सकते। भारत की हिन्दू बीमों ने भी उप्रति करने मेंशन में मुसलमानों को बहुत पीछे छोड़ दिया है। यदि मुसलमान दौड़कर भी चले तो भी उनको पकड़ नहीं सकते।' वे सदा इस बात से चिन्तित रहते थे कि भारत में एक बीम (हिन्दुओं) ने अपनी प्रावश्यकताओं को पूरा कर लिया था और जो समय आने वाला था उसको भली भाँति समझकर अपने-आपको उसके योग्य बना लिया था, मगर जो बीम पीछे पड़ी रह गई थी, 'वह हमारी बीम है जो मुसलमान कहलाती है और जिसको इस्लाम ने एक बीम बना दिया है।" 26

इस प्रकार से संयद अहमद खां ने भारत के सामाजिक एवं राजनीतिक चिंतन में साम्प्रदायिक राजनीति का आधार रखा। मुसलमानों के हितों को सुरक्षित रखने के लिये सर संयद ने उन उपायों एवं कल्पों का सहारा लिया जो राष्ट्रीय जीवन के मार्ग को अवरुद्ध करने वाले सिद्ध हुए। मुसलमानों के प्रत्यन्त प्रतिष्ठित नेता एवं मार्गदर्शक बनने का श्रेय सर संयद को प्रथम प्राप्त हुआ, फिर भी उनकी सकीर्ण "कौमियत" की नीति ने अपनेको प्रबुद्ध भारतीय मुसलमानों की वापस की और प्राकृतिक किया। सर संयद मुसलमानों के विच्छेदन को दूर करने के लिये कटिबद्ध रहे। उन्होंने प्राथिक, सामाजिक, शैक्षिक एवं राजनीतिक दृष्टि से मुसलमानों को प्रागे बढ़ाने के प्रत्येक काम किये। उनके द्वारा चलाया गया प्रसीकृत-ग्रामोत्थन भारतीय मुसलमानों को जागृति का संदेशवाहक बना। अश्रेणी का विश्वास जीतने के लिये सर संयद ने ब्रिटिश साम्राज्य को भारत में जीवित रखने का उत्तरदायित्व अपने ऊपर ले लिया और वे निरन्तर इसी प्रयास में रहे कि यहाँ स्वायत्त शासन तथा प्रतिनिधिमूलक संस्थाओं का स्वतन्त्र विकास न हो सके। मुसलमानों में साम्प्रदायिक भावना का पुन. संचार कर सर संयद ने पृथक्

प्रतिनिधित्व एवं साम्प्रदायिक निर्वाचन की ऐसी नयी प्रणुति की जिन्हें बिना ने अपना दूतमंत्र बनाकर भारत के विभाजन में परिवर्तन कर दिया ।

□□

टिप्पणियाँ

1. एनिलेड कुमरनाथ बालेयचिन्तन एवं विद्वत्त बहस (बी. ए. एम्पन एण्ड को, बंगाल, 1926) पृ. 2
2. वही, पृ. 5-21
3. वही, पृ. 21-37
4. लाला सायनप्रसाद, "अंग्रेज लोगों के चर बंदर बन्दर का", अक्टोबर 27, 1888—दिसम्बर 20, 1888 दसरे साल सायनप्रसाद : बी सैन इन हिज वर्स पृ. 1-38
5. दसरे विवेक राष्ट्रिय एण्ड एन्वैड काँठ सोचना सोलमर बनी, (सोहमर बहाल, सहीर, 1944) पृ 13
6. सर सैण्ड बहाल काँठ, बी प्रेसिड एण्ड काँठ इण्डियन सेन्सिबिलिटी (सोन्सिबिलिटी प्रेस, सन्सुद, 1888) पृ. 17-18
7. वही, पृ 47-48
8. वही, पृ 300-301
9. वही, पृ. 302
10. एम्पुड काँठ बी प्रेसिडिय काँठ बी एन्वैड बहाल काँठ इण्डिया एन्वैड, (सोन्सिबिलिटी प्रेस, सन्सुद, 1888) पृ. XXII
11. बी प्रेसिड एण्ड काँठ इण्डियन सेन्सिबिलिटी, पृ. 12-14
12. दसरे एन्वैड बहाल, एण्ड काँठ इण्डियन सेन्सिबिलिटी (सोन्सिबिलिटी प्रेस, सन्सुद, 1970) पृ. XII
13. दसरे एन्. एन्. प्रेस, आधुनिक भारत में इण्डियन राष्ट्रवादी विचार, (एन्वैड प्रेस, सन्सुद, 1973) पृ 41
14. बी प्रेसिड एण्ड काँठ इण्डियन सेन्सिबिलिटी, पृ. 3-12
15. वही, पृ 49
16. दसरे एन्. एन्. प्रेस, आधुनिक भारत में इण्डियन राष्ट्रवादी विचार, पृ. 30
17. वही, पृ 32
18. वही, पृ. 32-33
19. वही, पृ 34
20. वही, पृ 35
21. बी प्रेसिड एण्ड काँठ इण्डियन सेन्सिबिलिटी, पृ. 43-50
22. आधुनिक भारत में इण्डियन राष्ट्रवादी विचार में अन्वैड बहाल-इण्डियन सेन्सिबिलिटी, पृ 49-50
23. बी प्रेसिड एण्ड काँठ इण्डियन सेन्सिबिलिटी, पृ 35
24. वही, पृ. 27-28
25. वही, पृ 37-38
26. आधुनिक भारत में इण्डियन राष्ट्रवादी विचार, पृ. 47-48

□□

मोहम्मद इकबाल का जन्म 1877 में तिमालकोट में हुआ था। उनके पूर्वज बरमोरी ब्राह्मण थे।¹ इस्लाम धर्म स्वीकार करने के पश्चात् भी उनके परिवार में सुफीवाद का प्रभाव निरन्तर बना रहा। लाहौर में उच्च शिक्षा प्राप्त करने के पश्चात् उन्हें इतिहास एवं दर्शनशास्त्र में व्याख्याता के पद पर नियुक्त किया गया। वे गवर्नमेंट कॉलेज लाहौर में अयेजी तथा दर्शनशास्त्र के प्राध्यापक भी रहे। उन्हें कविता लिखने का शौक था। प्रारम्भ में परम्परागत पद्य रचनाओं के पश्चात् वे भारत की एकता तथा स्वतन्त्रता के लिये देशभक्तिपूर्ण रचनाएँ करने लगे और उनकी लोकप्रियता उत्तरोत्तर बढ़ती गई। 1905 में वे यूरोप गये और ब्रिस्विज में उन्होंने ब्रिटिश दार्शनिक चिन्तन का गूढ़ अध्ययन किया। वहाँ से जर्मनी पहुँचे और म्यूनिख विश्वविद्यालय से फारसी तत्त्वशास्त्र के विचार पर उन्हें डाक्टर ऑफ फिलॉसफी की उपाधि प्राप्त हुई। वहाँ से लौटकर लंदन में उन्होंने बैरिस्टरी के लिये योग्यता प्राप्त की। कुछ समय लंदन स्कूल ऑफ इकोनॉमिक्स में शिक्षा प्राप्त कर वे तीन महीने के लिये लंदन विश्वविद्यालय में फरदी भाषा के प्रोफेसर भी रहे। सन् 1908 में इकबाल लाहौर लौटे और बकायत करने लगे।

इकबाल ने अनेक प्रसिद्ध रचनाएँ उर्दू के माध्यम से प्रस्तुत की हैं जिसके कारण वे प्राधुनिक उर्दू-जगत के पर्यन्त लोकप्रिय कवि माने गये हैं। उनके द्वारा लिखित असरार-ए-मुदी उनकी सर्वश्रेष्ठ पद्यत्मक कृति है जिसमें इकबाल की दार्शनिक उद्धान के दर्शन होते हैं। उन्होंने कविताओं के अलावा दार्शनिक चिन्तन में भी पूर्ण रचि दिखाई। उनके भाषणों तथा लेखों में उनके चिन्तन की झलक मिलती है। इकबाल को प्राधुनिक भारतीय मुस्लिम चिन्तन का दार्शनिक कहा जा सकता है। आसतफोर्ड में दिये गये उनके व्याख्यानो का सप्रह 'रिवास्तुकरण ऑफ फिलॉसफी इन इस्लाम' के रूप में प्रकाशित हुआ। इकबाल की प्रारम्भिक रचनाओं पर सुफी चिन्तन का प्रभाव रहा। उनकी कृति 'जावेदनामा' पर रूमो की स्पष्ट छाप रही। यहाँ तक कि उन्होंने फारसी के महाकवि रूमो की शैली तथा उसके शब्द-विन्यास को अपनी कृतियों में पुन ध्वनित किया है। इकबाल के चिन्तन पर यूरोप के प्रसिद्ध विचारकों बर्ग्सो तथा नीत्शे का भी प्रभाव पड़ा। उनकी रचनाओं बास-ए-अमील तथा नया-ए-यक्त पर बर्ग्सो का प्रभाव देखा जा सकता है। नीत्शे के प्रतिमानव के सिद्धान्त को इकबाल ने महत्व का बतलाया और उसे जीवनदायिनी, सृजनारमक एवं क्रियाशील मानवशक्ति का उद्घोषक माना।² इकबाल के विचारों पर इस्लाम धर्म की अमिट छाप थी। इकबाल ने कुरान की शिलाओं को आत्मसात् करते हुए स्वामी दयानन्द के 'पुन वेदो की ओर जाने' के संदेश के समान 'कुरान की ओर पुन जाने' की बात कही। वे पूर्णतया कुरान को ही एक मात्र वैचारिक आधार मानते हैं, ऐसी बात नहीं थी। उन्होंने अनेक

स्वतंत्र एवं विचारों में कुरान से हटकर अपने स्वतन्त्र विचार भी व्यक्त किये, किन्तु उनकी यह वैचारिक क्रान्ति उनके जीवन के मध्याह्न तक ही रही। जीवन के उत्तरार्द्ध में इकबाल पर इतिहासिता का रंग चढ़ता चला गया और वे भारतीय मुसलमानों की पृथक्ता एवं सर्व-इस्लामवाद (पन-इस्तामिज्म) की ओर झुक गये।¹³

एक राजनीतिक के रूप में उनका जीवन 1927 में आगम्य हुआ जब वे पञ्जाब के मुस्लिम निर्वाचन क्षेत्र से भारतीय विधान परिषद् के सदस्य चुने गये। 1930 में उन्हें मुस्लिम लीग का अध्यक्ष निर्वाचित किया गया। सदन में आमोखित द्वितीय एवं तृतीय गोलमेज सम्मेलन (1930-1931) में उन्होंने भी भाग लिया। इकबाल भारतीय मुसलमानों की अपना पृथक् राज्य स्थापित करने की प्रेरणा देने लगे। वे भारतीय मुसलमानों को एक पृथक् राष्ट्रीयता के रूप में स्वीकार करने लगे। उनकी दृष्टि में मुसलमान अल्पसंख्यकों पर हिन्दू बहुसंख्यकों का शासन उचित नहीं था।¹⁴ उन्हें अविभाजित भारत में मुसलमानों के हितों की अनुरक्षा का भ्रंश था, अतः वे भारत के विभाजन का स्वल्प देखने लगे। वे भारत के उत्तरी-पश्चिमी भाग में पृथक् मुस्लिम राज्य की स्थापना का मनबर्षन कर रहे थे। इकबाल ने मुस्लिम लीग के इलाहाबाद अधिवेशन की अध्यक्षता करते हुए यहाँ ध्वस्त किया था कि भारत में ब्रिटेन की लोकतांत्रिक पद्धति को लागू करना निरर्थक होगा, क्योंकि इससे भारत के हिन्दुओं एवं मुसलमानों में गृहयुद्ध भटक उठेगा। वे भारत को अनेक राष्ट्रीयताओं वाला देश मानते हुए भारत की समस्या को राष्ट्रीय न मान कर अन्तर्राष्ट्रीय मानते थे।¹⁵

एन. एन. बेंन के अनुसार, "इकबाल का एक विशेष मन्तव्य यह था कि उन्होंने मुसलमानों की कौमियत का आधार भूमि के स्थान पर इस्लाम को बताया। उन्होंने मुसलमानों को निस्सत के माध्यम से ही संपन्न माना था। 'वतन' अथवा भूमि के आधार पर कौमियत की बन्धना का उन्होंने विरोध किया था और इस प्रकार मुसलमानों को भारतीय कौमियत में विलय होने से रोक दिया था। अघारखतशा इकबाल को उनके वतन-ए-हिन्दी (1904) से जाना जाता है जिसमें उन्होंने कहा था :

"मारे जहाँ से अच्छा हिन्दीस्ता हमाय,
हम बुलबुले हैं इसकी यह मुनिस्ता हमाय,
मजहब नहीं सिखाता मानम में बैर रखना,
हिन्दी है हम वतन है हिन्दीस्तां हमाय।"

(बाँस-ए-वतन, पृ. 77-78)

"उन्मुख बकिता से उनके देशप्रेम का अर्थ समझा जाना स्वाभाविक ही है। किन्तु इस बकिता का अर्थ इकबाल के लेखों की दृष्टि से ही किया जाना चाहिए। 'वतन' का अर्थ उस समय महत्वपूर्ण होता है, जब 'वतन' की बीम का आधार मान लिया जाता है—अर्थात् एक वतन के रहने वाले एक बीम के सदस्य समझे जायें। इस बकिता का देशप्रेम के अर्थ में कोई अर्थ नहीं रहता है, यदि इकबाल का अभिप्राय एक "हिन्दी" (हिन्दुस्तान में रहने वालों की) बीम से नहीं था।

"इकबाल ने 1938 में भी, जबकि वे मुसलमानों के पृथक् राज्य के विचार का प्रतिपादन कर चुके थे, यह लिखा कि 'हम सब हिन्दी हैं और हिन्दी बहनाते हैं क्योंकि हम

मक्ष भूमि के उग्र भाग में रहने हैं जिम हिन्द (भागल) के नाम से पुकारते हैं 'वतन' शब्द केवल एक भौगोलिक प्रयोग है और इस स्थिति में इमता इस्लाम से सम्बन्ध नहीं होता है। इन दोनों में प्रत्येक मनुष्य प्राकृतिक रूप से अपनी जन्मभूमि से प्रेम रखता है—किन्तु प्राकृतिक साहित्य में 'वतन' का अर्थ केवल भौगोलिक ही नहीं बल्कि 'वतन' मनुष्यों के सर्गच्छि प्राणियों का एक मिद्वान्त बन जाता है और इस दृष्टि में एक राजनीतिक कल्पना है। बूकि इस्लाम में मनुष्यों के सर्गच्छि प्राणित्व का एक नियम है, इसलिए जब वतन को एक राजनीतिक प्रयोग के रूप में प्रयोग किया जाये तो वह इस्लाम विरोधी है।"

"प्राकृतिक युग में बीमों का केवल वतन के आधार पर गठन करना और भारतीय मुसलमानों को यह मुझाव देना कि वे इसे स्वीकार करें, इकबाल के उद्देश्य अग्रहण था। इकबाल न बताया था कि वे वतनियत के ऐंग्ल दृष्टिकोण की प्रासंगिकता उम समय से कर रहे थे जबकि इस्लामी-जगत् और भागल में इस दृष्टिकोण की कोई विशेष अर्थता नहीं थी।"

इसी महत्त्व में जवाहरलाल नेहरू तथा एडवर्ड टॉमसन के इन विचारों को कि इकबाल प्रारम्भ में पाकिस्तान के विचार के समर्थक रहे किन्तु बाद में उन्होंने भारत के विभाजन की हिन्दुओं, मुसलमानों तथा अल्पसंख्यकों के मध्ये विभाजनकारी माना, 'इकबाल ने पाकिस्तान की मांग का समर्थन इसलिए किया कि वे मुस्लिम लीग के अध्यक्ष थे—प्रसवीकार करते हुए उस समय, जैन ने लिखा है कि "यह (उपरोक्त) तर्क तथ्यों के प्रभाव से बाधित प्रसवीकार भी हो जाता, किन्तु इकबाल ने अपने अन्तिम दिना में अपनी इस योजना का इमता स्पष्ट रूप प्रस्तुत किया था, जितना कि माघ 1930 के अष्टमश्रीय भाषण में भी नहीं किया था। अपने 20 मार्च, 1937 के पत्र में उन्होंने जिज्ञा पर इस बात के लिए दवाब डालने का प्रयत्न किया था कि ये जवाहरलाल नेहरू की मुस्लिम सम्पर्क योजना का उचित उत्तर दें और एक पृथक् पृथक निर्दिष्ट राजनीतिक इकाई के रूप में भारतीय मुसलमानों के उद्देश्य को स्पष्ट करें। 28 मई, 1937 को पुनः अपने लिखा— "प्रश्न यह है कि मुस्लिम निर्धनता की समस्या को किस प्रकार हल किया जाये? इस्लामी विधि प्रणाली का किन्तु अत्यन्त बरन के पक्षधर मैं इस निर्णय पर पट्टा हूँ कि यदि इन नियमों को ठीक प्रकार से समझा जाये तथा लागू किया जाये तो प्रत्येक व्यक्ति (मुसलमान) को जीवन निर्वाह के साधन उपलब्ध हो सकते हैं किन्तु इस देश में इस्लामी शरियत (विधि प्रणाली) को उम समय तक लागू नहीं किया जा सकता जब तक कि एक या एक से अधिक स्वतन्त्र मुस्लिम राज्य न हों। भारत में ज्ञानि स्थानित रखने का यही एक साधन है। यदि यह अग्रमथ है, तब एक मात्र विचार्य युद्ध-युद्ध है, जो वास्तव में कुछ समय में मुस्लिम उपद्रवों के रूप में चल रहा है—यह आवश्यक है कि भारत का नये गिने से विभाजन हो और एक या एक से अधिक ऐसे राज्य स्थापित किये जाय जहाँ मुसलमानों का पूर्ण बहुमत हो। क्या आप अनुभव नहीं करते हैं कि इस प्रकार की मांग प्रस्तुत करने का समय आ चुका है?"

"इकबाल ने अपने 21 जून, 1937 के पत्र में पुनः (जिज्ञा को) लिखा था 'ऐसी स्थिति में यह पूरी तरह स्पष्ट है कि भारत में ज्ञानि स्थापित रखने का एक मात्र उपाय यह है कि देश को सामिक, जातीय और प्रादेशिक मिद्वान्तों के अनुसार विभाजित कर दिया जाये। बहुत से अल्पसंख्यक राजनीतिज्ञ भी इस बात को अनुभव कर रहे हैं। मुझे यदि

है कि इंग्लैण्ड में लार्ड लोथियन ने मुझ से कहा था कि मेरी योजना भारत की समस्याओं का एक मात्र हल थी—उत्तर-पश्चिमी भारत और बंगाल के मुसलमानों को पृथक् कौमियों के रूप में न समझा जाय जिन्हें आत्मनिर्णय का उसी प्रकार अधिकार उपलब्ध हो जिस प्रकार भारत में और भारत के बाहर अन्य कौमियों को उपलब्ध है।⁹

इकबाल द्वारा पाकिस्तान की स्थापना की मांग ने उनके व्यक्तित्व तथा कृतिस्व को बहुसंख्यक समुदाय की दृष्टि में प्रलोकप्रिय बना दिया। साम्प्रदायिक राजनीति के ऋणावाहक में इकबाल ने मानव-एकता के धर्म को त्याग कर केवल समुदाय-विशेष के हितों को प्रथम दिया। 1935 से 1938 तक वे जिन्ना से विशेष सम्पर्क बनाये रहे। अनेक शारीरिक व्यर्थियों के कारण उनका स्वास्थ्य गिरता गया और 21 अप्रैल, 1938 को उनकी मृत्यु हो गई।

इकबाल के राजनीतिक एवं धार्मिक विचार

इकबाल ने मुस्लिम कौम (राष्ट्र) को संगठित करने के राजनीतिक उद्देश्य का प्रतिपादन करते हुए मुस्लिम राष्ट्रीयता का आधार भूमि के स्थान पर इस्लाम धर्म को बतलाया। वे मुसलमानों को किसी भूमि-विशेष से जोड़ने के स्थान पर धर्म से जुड़ा हुआ मानते थे। मुसलमानों को किसी निश्चित भौगोलिक सीमा में न बांधने का उनका उद्देश्य यह था कि वे नहीं चाहते थे कि यहाँ के मुसलमान भारतदेश को अपना बतन मानें। उनकी दृष्टि से मुसलमानों की प्रेरणास्थली केवल मक्का-मदीना ही हो सकती थी। वे इस्लाम धर्म का पुनः उत्थान करने के पक्षपाती थे। उनकी पुस्तक सिक्स लेक्चर्स ऑन बी रिफॉन्सिबल ऑफ रिजिजियस पॉट इन इस्लाम इसी दृष्टिकोण का प्रतिपादन करती है।¹⁰ इकबाल के अनुसार कोई भी कौम अपने धर्म का परित्याग नहीं कर सकती, क्योंकि कौमियत का धर्म ही उसके विशिष्ट व्यक्तित्व का निर्माण करता है। वे परम्परागत मुस्लिम चिन्तन के उग्र विरोध में नहीं थे, क्योंकि ऐसा करने का उनमें साहस न था। फिर भी उन्होंने इस्लाम के नव-निर्माण का नाम लेकर परिवर्तित परिस्थितियों के अनुकूल इस्लाम की मान्यताओं को ढालने का सुझाव दिया।

इकबाल के चिन्तन पर जर्मन दार्शनिक नीत्से के विचारों का प्रतिधय प्रभाव था। वे नीत्से के प्रतिमानव से प्रभावित थे, किन्तु नीत्से का धनीश्वरवादी पक्ष उनका प्रेरक नहीं रहा। इस्लाम में उनकी पूर्वावृत्ति ने उनके चिन्तन को धार्मिकता का बाना पहना दिया। वे प्रत्येक समस्या का समाधान धर्म में ढूँढ़ने लगे। उनके अनुसार मानव जाति का विकास प्राध्यात्मिकता द्वारा ही हो सकता था। धर्म की प्रगति का प्रेरक मानते हुये इकबाल ने पारश्चात्य भौतिकवादी चिन्तन, पूजोवाद तथा धनीश्वरवादी समाजवाद का विरोध किया।¹¹ वे विवेक के स्थान पर विश्वास को अधिक महत्व देते हुये ऐतिहासिक विरासत एवं धर्मोन्मत्त संस्कृति को ही श्रेष्ठ मानते थे। उनका लोकतन्त्र, लोकप्रिय सम्प्रभुता, लोक-शक्ति आदि राजनीतिक अवधारणाओं में विश्वास नहीं था। वे राजनीति को धर्म से अविच्छिन्न मानते हुये धर्मतन्त्र में पूर्ण निष्ठा रखते थे। उनके अनुसार जीवन का प्रत्येक पक्ष धर्म द्वारा ही प्रभावित था। इकबाल ने इस्लाम के धार्मिक आदेशों के अनुसार "शरियत" में ध्यस्त ईश्वरीय सत्ता की सर्वोच्चता के समक्ष मानवीय सत्ता को नग्न माना। वे इस्लाम के धर्म का प्रतिपादन करते हुये यह दर्शाना चाहते थे कि

इस्लाम कोई धर्म-समूह न होकर सविवानित अवयवों के रूप में कल्पित एक राज्य है जिसका अपना स्वयं का नैतिक-आध्यात्मिक जीवन है।¹²

मुस्लिम लीग के इलाहामाद अधिवेशन को अध्यक्षता करते हुये 29 दिसम्बर, 1930 को इकबाल ने कहा :

“भारत में तथा अन्य स्थानों पर समाज के रूप में इस्लाम की तरफ़ से इस्लाम की एक निश्चित नैतिक आदर्श पर आधारित संस्कृति से सम्बन्धित है। मेरा तात्पर्य यह है कि मुस्लिम समाज अद्भुत सजातीयता एवं भातरिक एकरा, के कारण इस्लामी संस्कृति से सम्बद्ध वैधिक नियमों एवं सस्याओं के द्वाय में विवसित हुआ है। यूरोप के राजनीतिक चिन्तन से निस्सृत विचारों ने भारत के तथा भारत के बाहर के वर्तमान मुसलमानों को शीघ्रता से परिवर्तित करना प्रारम्भ कर दिया है। हमारे युवाओं ने उन विचारों से प्रभावित होकर उनमें अनुसूचित जीवन ढालने का प्रयास किया है। उन्होंने यूरोप में विकसित होने वाले उन विचारों को आलोचनात्मक दृष्टिकोण से परखने का प्रयास नहीं किया। यूरोप में ईसाई धर्म प्रारम्भ में बेबल मठविषयक माना गया था किन्तु वही कालांतर में विशाल चर्च-संगठन के रूप में विकसित हुआ। सुपर ने इस विशाल चर्च-संगठन के विरुद्ध आवाज उठायी ताकि किसी धर्म-निर्देशक प्रकृति की राजनीति स्थापित हो सके क्योंकि उस समय ईसाई धर्म के साथ ऐसी कोई राजनीति संयुक्त नहीं थी। इसी तथा सुपर द्वारा प्रभावित बौद्धिक आन्दोलनों ने मानवीय विचारधाराओं को राष्ट्रीय विचार में परिवर्तित करने का प्रयास किया जिसमें भूमिविशेष के साथ सादारण्य स्थापित करते हुए राजनीतिक शक्ति के विकास को बल मिला। यदि धर्म को जीवनेतर मान लिया जाय, तब तो ईसाई धर्म के साथ यूरोप में ओ कुछ हुआ, वह पूर्णतः प्राकृतिक है। जीवता का सामंभौमिक नीतिशास्त्र नैतिक एवं राजनीतिक राष्ट्रीय व्यवस्थाओं द्वारा उपदस्य कर दिया गया है। यूरोप जिस निष्कर्ष पर पहुँचा है, उसका अभिप्राय है कि धर्म व्यक्ति का निजी क्रियाकलाप है और उसका मानव की भौतिक जीवन की एकरा से कोई सेना-देना नहीं है, किन्तु इस्लाम मानव की एकता को आरमा तथा पदार्थ की समन्वय-विहीन द्वैधता में विभाजित नहीं करता। इस्लाम में ईश्वर तथा ब्रह्माण्ड, आरमा तथा पदार्थ, चर्च तथा राज्य यात्रिव एकरा के सूत्र में बंधे हुये हैं। मानव ऐसे अपवित्र विश्व का नागरिक नहीं है जिसे अन्वय उपसंख्य आध्यात्मिक विश्व के हित में नकारा जा सके। इस्लाम के अनुसार पदार्थ अतिरिक्त एवं समय से अनुभूत आरमा है। मेनिशियन चिन्तन के अनुसार ही यूरोप ने आरमा तथा पदार्थ को द्वैधता को बिना आलोचना के स्वीकार किया है। आज यूरोप के श्रेष्ठ चिन्तक भी इस दृष्टि को स्वीकार करते हैं किन्तु उनके राजनेता प्रप्रवश रूप से विश्व को इस विचारधारा के निर्विरोध स्वीकारने का प्रयत्न कर रहे हैं। उनकी इस आध्यात्मिकता एवं भौतिकता के विभेद की मान्यता के कारण ही ईसाई धर्म यूरोपीय राज्यों के जीवन से अलग-थलग हो गया है। उसका परिणाम यह हुआ है कि यूरोप के संकुचित राज्य मानवीय उद्देश्यों के स्थान पर राष्ट्रीय हितों से नियंत्रित हैं। ये राज्य ईसाई धर्म की नैतिकता एवं मान्यताओं को पैरो तले रोदकर सधारमक यूरोप की स्थापना की आवश्यकता अनुभव कर रहे हैं। ईसाई चर्च-संगठनों द्वारा प्राप्त एकता को ईसा के मानवीय बन्धुत्व के धर्म के अनुसूचित पुनर्गठित करने के स्थान पर पार की

प्रेरणा के अन्तर्गत नष्ट करने का प्रयास जारी है। इस्लाम के विश्व में तुर्क की उपस्थिति संभव है क्योंकि इस्लाम में मध्ययुगीन ईसाई धर्म जैसा कोई चर्च-संगठन नहीं जिससे किसी सहायक को निर्भरता मिले.....।" 13

इकबाल ने साम्प्रदायिकता के महत्व को दर्शाते हुए व्यक्त किया, "यह सिद्धांत कि प्रत्येक समूह अपने स्वतंत्र विकास का अधिकारी है, किसी संकीर्ण सम्प्रदाय की भावना से प्रभावित नहीं है। चारों ओर सम्प्रदायवाद ही सम्प्रदायवाद है। ऐसा समुदाय जो अन्य समुदायों के प्रति बुराई की भावना से प्रेरित हो निम्न एवं अधम है। मैं अन्य समुदायों के प्रति-रिवाजों, धानुनों, धार्मिक एवं सामाजिक समस्याओं के प्रति उच्चतम सम्मान रखता हूँ। नहीं, कुरान की शिक्षा के अनुसार यह मेरा कर्तव्य है कि मैं आदर्शवत्ता पहने पर उनके आराधना-स्थलों की रक्षा करूँ। फिर भी मैं साम्प्रदायिक समूह से प्रेम करता हूँ क्योंकि वह मेरे जीवन एवं व्यवहार का स्रोत है और उसने मुझे बह बनाया है जो मैं पात्र हूँ; हमने मुझे धर्म, साहित्य-विज्ञान, संस्कृति दी है और उसके माध्यम से समस्त धर्तीत मेरी वर्तमानकालिक चेतना के समस्त पुनः जीवित हो उठा है। नेहरू रिपोर्ट के निर्माताओं ने भी साम्प्रदायवाद के उच्च आदर्शों के मूल्य को स्वीकार किया है। सिन्ध की पृथक् करने का उत्सुक करते हुये उन्होंने कहा है कि राष्ट्रवाद के व्यापक अर्थों की दृष्टि से यह कथन कि साम्प्रदायिक प्रान्तों का निर्माण न किया जाय, एक प्रकार से अन्तर्राष्ट्रीय दृष्टिकोण के अनुसार इस तर्क के समकक्ष है कि पृथक् राष्ट्रों का अस्तित्व ही न हो। दोनों ही कथनों में सत्य का अंश है। किन्तु कट्टरतम अन्तर्राष्ट्रवादी यह स्वीकार करता है कि सम्पूर्ण राष्ट्रीय स्वायत्तता के बिना अन्तर्राष्ट्रीय राज्य का निर्माण असंभव रूप से कठिन है। इसी प्रकार से सम्पूर्ण सांस्कृतिक स्वायत्तता के बिना, तथा सम्प्रदायवाद जो कि अपने अन्तर्गत पक्ष में संस्कृति ही है, एक समन्वयकारी राष्ट्र का निर्माण असंभव ही प्रामाण्य।" 14

इकबाल ने इस्लाम को राष्ट्रवाद तथा साम्राज्यवाद दोनों से भिन्न, अंग्रेजी में रखते हुये उसे एक कौमो संघ की संज्ञा दी। उन्होंने इस्लाम की मानवीय एकता का प्रतीक बतलाते हुए आदि इस्लाम की और पुनः जाने की प्रेरणा दी। उन्होंने इस्लाम में अन्तर्निहित समानता, स्वतन्त्रता तथा आतृत्व की भावना को इस्लामी मिन्नत का आधार माना। मिलतत धर्मान् मुस्लिम विश्वबन्धुत्व में पूर्ण निष्ठा प्रकट करते हुए इकबाल ने सर्व-इस्लामवाद से अपना सम्बन्ध जोड़ लिया। उनके अनुसार सर्व-इस्लामवाद का यह अर्थ नहीं था कि विश्व के सभी मुसलमानों को एक ही राजनीतिक संगठन में आबद्ध कर दिया जाय। वे इसे ऐसा आदर्श मानते थे जिसके अन्तर्गत जातीयता, राष्ट्रीयता एवं भौतिक पृथक्ता का अंश लेगमान भी न हो। उनके अनुसार मिलतत का सर्वोच्च आदर्श हजरत मोहम्मद के प्रति अगाध श्रद्धाभक्ति है। वे मानवीय विधान की अद्वयता तथा ईश्वरीय विधान की अहमन्यता में विश्वास करते थे। 15

इकबाल ने पूँजीवाद को ईश्वरीय विधान के विरुद्ध बतलाया। वे सम्पत्ति के अविभाज्य स्वामित्व के स्थान पर ईश्वर की अनन्त भौतिक सम्पदा का स्वामी मानते थे। उनके अनुसार सम्पत्ति का किसी अधिकार कोषण का प्रतीक था। उन्होंने इस अर्थ में स्पष्टता के दिवार को उद्घाटन करते हुए व्यक्ति को सम्पत्ति के न्यायी के रूप में माना। वे

भूस्वामियों के शोषण का प्रतिकार करते थे। उनके अनुसार बड़े-बड़े जमींदारों द्वारा जमीन पर अपना एकाधिकार जताने का कोई अधिकार नहीं था क्योंकि पृथ्वी केवल ईश्वर के निमित्त है। इसके विपरीत धारण करने का अर्थ ईश्वरोप विद्यान में अधिकार चेष्टा है। उनके उपर्युक्त विचारों का यह अर्थ नहीं है कि इकबाल समाजवादी थे। समाजवाद का शास्त्रीयत मध्ययन करने को उन्होंने चेष्टा नहीं की। किन्तु एक मानवता-वादी के नाते शोषण का प्रतिकार करते हुये इकबाल ने पूंजीवाद की समाप्ति का स्वप्न देखा। इकबाल का समाजवादी विचार इस्लाम की मान्यताओं पर आधारित था। वे भौतिकवाद के चर्चाचौध बर देने वाले धर्म से दूर रहना चाहते थे। उनकी रचनाओं में निर्धन, दोन, दु खी मानव के प्रति संवेदना एवं सहानुभूति का स्वर पुजित हुआ। वे निर्धनता, शोषण तथा अज्ञान का विरोध करने में समाजवादी दिखाई देते थे, अन्वया उनका चिंतन अनेक स्थितियों में समाजवाद के विपरीत था। उदाहरणार्थ, इकबाल ने भौतिक वस्तुओं के समुचित वितरण को मृग-तृष्णा माना। उनकी मान्यता थी कि ऐहिक सुख एवं समृद्धि की प्रतीक कोई भी व्यवस्था मानव स्वभाव को प्रष्ट करने वाली थी। वे भौतिक उन्नति के स्थान पर आत्मिक उन्नति में विश्वास करते थे। वे पाश्चात्य देशों द्वारा प्राप्त वैज्ञानिक उपलब्धियों को लोभ एवं अहंकारिता का प्रतीक मानते थे। साम्राज्यवाद का विरोध करते हुये इकबाल ने उसे प्राधुनिक सभ्यता का कलक बतलाया। वे व्यक्ति द्वारा व्यक्ति के शोषण अथवा एक राष्ट्र द्वारा दूसरे राष्ट्र पर जमाये गये प्राधिपत्य के विरोधी थे। पूंजीवाद को साम्राज्यवाद की धारमगुरता पर आधारित मानते हुये इकबाल ने न केवल साम्राज्यवाद का ही विरोध किया, अपितु वे राष्ट्रवाद को भी हेय दृष्टि से देखते थे।¹⁶ वे कालमाक्स के धर्म विरोधी एवं नास्तिकतावादी विचारों के प्रालोचक थे। वे सभ्यत विश्व में ईश्वर की गत्ता का दर्शन करते थे।

प्रारम्भ में सर्वव्यापी ब्रह्म में विश्वास रखने वाले इकबाल शनैः शनैः वैयक्तिक ईश्वरवादी बन गये। वे इस्लाम धर्म को अपना केन्द्र बिन्दु मानकर कुरान की प्रायतो में खो गये। उनका सर्वेश्वरवादी दृष्टिकोण एकेश्वरवाद में परिवर्तित हो गया। वे प्राध्यात्मिक चिन्तन की तुलना में साम्प्रदायिक मान्यताओं से अधिक प्रभावित होते गये। वे ईश्वर की सत्ता को सर्वोच्च मानते हुये मानव इतिहास में ईश्वरीय सत्ता के छोड़े शक्यता को दूढ़ने लगे। वे मानते थे कि परमसत्ता शाश्वत उद्देश्यपूर्ण एवं सृजनात्मक थी जिसका प्राध्यात्मिक विश्वदर्शन था। इकबाल भौतिकवादियों के कट्ट प्रालोचक थे। उन्हें यह स्वीकार नहीं था कि दृश्यजगत् की स्थूलता को स्वीकार किया जाय। वे भौतिक विज्ञान के पदार्थ ज्ञान को सीमित एवं अज्ञानपूर्ण बतलाते थे क्योंकि उनकी दृष्टि में भौतिक शक्तियों ने केवल पदार्थ की संरचना का ही ज्ञान प्राप्त किया था, न कि पदार्थ के कारण-अर्थान् पदार्थ उत्पन्न करने वाली शाश्वत शक्ति का बोध। वे ईश्वरीय सत्ता को प्राणवान् एवं चेतन्य मानते थे। ईश्वर को परम में मानते हुये इकबाल ने अत्यन्त 'मैं' का परमसत्ता के अत्यन्त में विलीन होना स्वीकार नहीं किया। वे, परम सत्ता को, व्यक्ति मात्र के लिये शिक्षा निर्देश देने वाला तत्त्व मानते हैं।¹⁷

विश्व को निरन्तर गतिमान सृजनात्मक सभावनाओं से युक्त मानते, हुये उन्होंने जड़ता एवं भाग्यवादिता का खण्डन किया। वे समय की गति तथा घटनाओं को चक्र के

समान पुनरावृत्त होने की धारणाओं में निष्ठा नहीं रखते थे। उनकी दृष्टि में देश-वृद्धकाल तथा समयातीत धार्मिकानुभूति में यही अन्तर था कि पहली स्थिति सोनाओं से प्राच्छादित थी, तो दूसरी नियन्त्रण-विहीन शाश्वतता का बोध कराती थी। व्यक्ति अपने व्यक्तित्व के विकास के लिये अनवरत काल का उपयोग करता है। अध्यात्मिक मत्ता के कारण व्यक्ति विद्वेग की वृद्धि का अनुभव करते हुए नवीन सम्पादनाओं के परिवेश में पूर्णत्व को प्राप्त करता है। व्यक्ति का प्रादि प्रवर्धन है किन्तु उसका कोई अन्त नहीं। प्राथमिक प्रतिभित्व समाप्त हो जाने पर भी व्यक्तित्व का योग नहीं होता। व्यक्ति द्वारा अपने कर्तव्य की पूर्ति, आत्मनियन्त्रण तथा स्वयं के विकास की सम्पादनाओं का पूर्ण उपयोग किया जाता है। धार्मिकानुभूति के लिये व्यक्ति को संघर्ष तथा तनाव के वातावरण में रहना पड़ता है। संघर्ष व्यक्ति को स्वतन्त्रता की महत्ता का बोध कराता है। व्यक्तित्व की अनुभूति, सामाजिक जीवन का अनुभव तथा ईश्वरीय शक्ति का बोध व्यक्ति को ईश्वरीय शक्तियों से विभूषित कर ईश्वर के सदा ऊपर उठने की प्रेरणा है। कर्मविहीन व्यक्ति का जीवन नेष्ट है। अमरत्व की प्राप्ति नहीं हो सकती किन्तु प्रात्मिक विकास की ऊर्ध्वगामी प्रवृत्ति संचल होने पर अमरत्व सदा स्थिति में पहुँचा देती है।¹⁸

इकबाल ने नीत्ये के प्रभाव में प्रतिमानव की स्थिति को स्वीकार किया है किन्तु उनके विचारों का प्रतिमानव नीत्ये के प्रतिमानव से भिन्न है। इकबाल ऐसी प्रतिमानव चाहते हैं जो आत्म-नियन्त्रण रखता हो एवं ईश्वर की आज्ञाओं के अनुकूल कार्य करने की स्थिति में हो। प्रतिमानव की स्थिति को समस्त समाज द्वारा स्वीकृत करना ही होता है, क्योंकि वह ईश्वर के प्रतिनिधि के रूप में होता है। ईश्वर प्रतिमानव के माध्यम से अपना सन्देश एवं अपनी इच्छाओं को व्यक्त करते हुए मानव कल्याण के लिये उसे प्रेरित करता है। इकबाल ने तत्त्वशास्त्रीय चिन्तन का विरोध किया है। वे चाहते हैं कि चिन्तन एवं पारलौकिक सन्दर्भों के भ्रम से दूर रह कर व्यक्ति को लौकिक जीवन के उत्तरदायित्व का निर्वहन करना है। वे सामूहिक जीवन के महत्त्व पर बल देते हुए इस्लाम की सामूहिक प्रायोजना की पद्धति एवं मार्गचारे की भावना को न केवल धार्मिक दृष्टि से अतिसूखी राजनीतिक दृष्टि से भी महत्त्वपूर्ण मानते हैं। इकबाल ने साथ ही साथ व्यक्तिवाद का भी प्रतिपादन किया है जिसके अन्तर्गत वे ऐसे व्यक्तियों को समाज के दिशाबोध के लिये प्राथमिक मानते हैं जो प्रात्मिक शक्ति के प्रसफूर्ण से समस्त समाज को आलोकित करते हैं।¹⁹ इकबाल ने यूनान के उच्च दार्शनिक चिन्तन का विरोध किया है। वे सूफियों के चिन्तन के भी विरोध हैं। उनका कर्मयोग में विश्वास दिखाई देता है। भगवान् श्रीकृष्ण के कर्मयोग का इकबाल पर प्रत्यक्ष प्रभाव दिखाई देता है। उन्होंने हैगल के द्वातात्मक प्राध्यात्मिकवाद के विस्तृत विचारों के अनुकूल भव्यवी निरपेक्ष स्वन्द को स्वीकार किया है।

इकबाल ने मूलभूत जीवन की शाश्वतता में पूर्ण निष्ठा प्रकट करते हुए नियतिवाद एवं परलोकवाद की धारणाओं पर बहोर प्रहार किया है। वे प्राध्यात्मिक स्वतन्त्रता के परम उपायक हैं। उन्होंने ठकदीर एवं ठकदीर दोनों की ही स्वीकार किया है। ठकदीर द्वारा सृजन की असीमित शक्ति मानव को प्राप्त होती है, जबकि इस बात के अनुसार ठकदीर प्राथम मात्र न होकर शाश्वत काल का रूप है जिसे व्यक्ति अपने धार्मिक-विकास के लिए प्रयुक्त करने की स्वतन्त्रता रखता है। ठकदीर व्यक्तित्व के विकास का अन्तर

अपनाय करती है। उनकी यह धारणा धार्मिक-मोहन्य का बोधण करती है जिममें व्यक्ति के विकास की सम्भावनाओं का ध्यान नहीं है। फिर भी इब्न-अल ने इस्लाम की माध्य शिक्षाओं के अनुसूच्य धरने-धारणको लोकमन्य से दूर रखने का प्रयत्न किया है ताकि वे लौकिक सत्ता एक धार्मिक सत्ता के अन्तर्गत न पड़ें। वे व्यक्तित्व के विकास को महत्त्व देकर भी लोकाग्रिय सम्प्रभुता से दूर हैं। लोकतांत्रिक समस्याओं के अन्तर्गत व्यवहार का वे स्थानार नहीं करते। वे धार्मिक उपदेशों अथवा हुजुरत की शिक्षाओं के अनुसूच्य समाज चाहते हैं जितने धार्मिक-मोहन्य सत्ता को पुनोत्थी नहीं हो जा सकती।²⁰ लौकिक उद्देश्यों के निर्वाह के लिये ईश्वरीय सत्ता का प्रयोग किये होगा, इब्न-अल उल्लेख इब्न-अल के पास नहीं है। य शरियत के प्रमुख को चुनौती देने के अन्तर्गत उमरे पूर्ण साम दिग्गई देने हैं। वे लौकिक नेतृत्व को साम्प्रदायिक नेतृत्व के समकाल बलि देकर पुरातनकर्मणी विचारों को पुनर्जीवित करते दिखाई देते हैं। उनका विचारों में लोकतन्त्र के प्रति अत्यन्त दुर्भावनाओं से ऐसा प्रतीत होता है कि वे फार्मासदी दृष्टिकोण का बोधण कर रहे हैं तथा धर्मनिरपेक्षता को बढ़ावा देकर व्यक्ति को अन्तर्गत साम्प्रदायिक प्रतिमान के अन्तर्गत करना चाहते हैं। यह धारणा जारी शान्तिव्यवस्था का अन्तर्गत प्रस्तुत करती है। उनके विचारों में शान्तिव्यवस्था का अन्तर्गत प्रभाव है क्योंकि उनके विचार अनेक पूर्वाग्रहों से ग्रस्त रहे हैं।

समीक्षा

मर मोहम्मद इब्न-अल के विचारों से यह स्पष्ट है कि वे भारत के प्रति देशप्रेम की भावना से अभिभूत नहीं थे। वे साम्प्रदायिक ज्ञान-विज्ञान से परिचित होकर भी इस्लाम की इस भावना में विश्वास रखते थे कि यदि इस्लाम में विश्वास रखने वाले किसी व्यक्ति को इस्लामी जीवन शैली करने में बाधा है अनुभव होती हो तो उसे हजरत मोहम्मद की तरह बह देश छोड़कर अन्यत्र चल जाना चाहिये। वे मदीना को मुसलमानों का एकमात्र धार्मिकस्थल मानने लगे इस्लाम की कौमिलयत को किसी भी-कोष से जोड़ना पसन्द नहीं करते थे। उन्होंने रूम-ए-येरुदी (1918) में व्यक्त किया कि इस्लाम में विश्वास रखने वाला हजरत मोहम्मद को अन्तर्गत वेगम्बर मानने लगे अनेकों किसी भी देश से जुड़ा हुआ नहीं मानता, बह तो ईश्वर की अन्तर्गत में विश्वास रखता है। वे कौमिलयत को राज्य की सीमाओं में सीमित रखने के विरोधी थे। उनका कहना था कि भारत में एक कौमिलयत (राष्ट्रीयता) की बात करना अर्थहीन था क्योंकि जिस प्रकार अन्तर्गत साम्प्रदायिक करने वाली मुर्बा अधिक अन्तर्गत नहीं देती, उसी प्रकार हात अन्तर्गत से भी कोई परिणाम नहीं निकल सकता ... मेरे विचार में एक कौमिलयत अन्तर्गत नहीं है।'²¹

इब्न-अल ने भारत के मुस्लिम अल्पसंख्यकों के लिये स्वतन्त्र राज्य प्राप्त करने की बात कही। उन्हें यह धर था कि यदि मुसलमानों ने यही हित्दस्लान की राष्ट्रीयता से अन्तर्गत-धरणको जोड़ दिया तो इस्लाम अनेकों लिये वेबल नोजी क्षेत्र तक ही सीमित रह जायगा। वे इस्लाम को सुदृष्टित रखने तथा मुसलमानों को शान्तिव्यवस्था बनाने का साम्प्रदायिक धर अन्तर्गत कर रहे थे कि हमने माध्यम में मुसलमानों का पुनः राजनीतिक अन्तर्गत-क कायम हो सके। वे मुसलमानों में जाति-धरणा का विरोध करते रहे और मुस्लिम समाज पर पड़ने वाले हिन्दू-धरणाओं को दूर करने का उन्होंने निरन्तर प्रयास किया ताकि

मुसलमानों का शुद्धीकरण होता रहे। वे मुसलमानों को छद्मिच्छ मुसलमान देkhना चाहते थे और "मिल्लत" के आधार पर उन्हें संगठित करना चाहते थे। वे सर्वइस्लामवाद के समर्थक थे। वे इस्लाम के विश्व-व्यापी महत्त्व को दर्शाते हुये भारत के मुसलमानों को अन्य समुदायों से पृथक् रखना चाहते थे किन्तु इकबाल का उद्देश्य सीमित था। वे विश्व के समस्त मुसलमानों को एकीकृत करने के स्थान पर भारतीय मुसलमानों को संगठित करने में रूचि रखते थे। यही कारण था कि इकबाल ने खिलाफत मन्दोलन का विरोध किया था। उन्हें एक और टर्कों के खलीफा में रूचि नहीं थी तो दूसरे ओर वे खिलाफत के कारण उत्पन्न हिन्दू-मुस्लिम साम्प्रदायिक सद्भाव के विरोधी थे। उनकी मान्यता थी कि यदि यह साम्प्रदायिक सद्भाव बना रहा तो भारत के मुसलमानों की पृथक्ता का नाटक अधिक समय नहीं चल पायेगा। अतः इकबाल ने बतनियत तथा क्रीमियत के राजनीतिक सिद्धान्तों को इस्लाम की एकरूपता के सिद्धान्त का विरोधी घोषित कर घसबीकार कर दिया ताकि भारत के मुस्लिम प्रमुखों के हितों को सुरक्षा मिलती रहे।

इकबाल ने भारत में पश्चिमी लोकतान्त्रिक प्रणाली लागू करने का भी विरोध किया। वे लोकतान्त्रिक प्रणाली को एकतन्त्रारमक शासन-व्यवस्था से कम निरकुश नहीं मानते थे। उनकी दृष्टि में लोकतान्त्रिक शासन भ्रष्टाचार एवं दुर्बलताओं का प्रतीक था।²² इकबाल को लोकतन्त्र के प्रति अनिच्छा का कारण स्पष्ट था। वे भारत में मुसलमानों को सच्चा से अधिक प्रतिनिधित्व दिलाने के समर्थक थे। विशेषतः पंजाब में मुसलमानों की बहुसंख्या बनाये रखने की उन्हें विशेष चिन्ता थी। ऐसी स्थिति में लोकतन्त्रारमक पद्धति में उनका विश्वास आश्चर्य का कारण कैसे हो सकता था! इस पर भी इकबाल ने यह बहाना बनाया था कि वे लोकतन्त्र की भाव में किसी भी एक धार्मिक सम्प्रदाय के प्राधिपत्य से बचना चाहते थे। मुसलमानों के पृथक् अस्तित्व की दुहाई देते हुये इकबाल ने कहा कि "भारत में कई कौम रहती हैं। इसलिए पश्चिमी ढंग का प्रजातन्त्र भारत के लिये उस समय तक अनुचित है जब तक कि एक इस्लामी भारत न स्थापित कर दिया जाय"।²³ इकबाल ने मुस्लिम राष्ट्रियता का महत्त्व बतलाते हुये कहा कि "भारत में यदि कोई कौम रहती है तो वह मुसलमान ही है, हिन्दुओं को वह एनता प्राप्त नहीं हुई जो एक कौम बनने के लिए आवश्यक है।"²⁴ इकबाल ने कहा कि "भारत एशिया का मूल रूप है। भारत विभिन्न मानवीय समुदायों का ऐसा देश है जहाँ भिन्न-भिन्न जातियाँ भाषायें तथा धर्म हैं।"²⁵ इस प्रकार इकबाल ने भारत की सामाजिक एकरूपता का विरोध किया और यह इच्छा व्यक्त की कि "पंजाब, उत्तरी-पश्चिमी सीमा-प्रान्त, सिन्ध और बलुचिस्तान को एक ही राज्य में मिला दिया जाये, चाहे यह राज्य अंग्रेजों साम्राज्य के भीतर स्वायत्तता प्राप्त करे अथवा उसके बाहर ... मैं केवल भारत और इस्लाम की बनाई के विचार से एक संगठित इस्लामी राज्य की स्थापना की मांग कर रहा हूँ। हमसे भारत में शक्ति-मन्दुलन हो जाने से शान्ति स्थापित रहेगी... भारत के मतभेदों को देखते हुये ऐसे स्वतन्त्र राज्यों की स्थापना कर दी जाये जो भाषा, जाति, इतिहास, धर्म और धार्मिक साम के आधार पर स्थापित हों।"²⁶ अपने इन उद्गारों से इकबाल पाकिस्तान राज्य के निर्माता बन गये।

इकबाल के चिन्तन की सीमाओं तथा दुर्बलताओं का यह अर्थ नहीं है कि मुस्लिम राजनीतिक तथा सामाजिक विचारधारकों के अध्ययन की दृष्टि से उनके विचारों का

कोई महत्त्व नहीं। इकबाल ने मुस्लिम चिन्तन को गरिमामय वाणी ही है। कविता एवं दार्शनिक चिन्तन दोनों के माध्यम से इकबाल ने इस्लामी सस्कृति, धर्म तथा राजनीति की सुन्दर व्याख्या प्रस्तुत की है। इकबाल के चिन्तन में शक्ति को प्रेम से, अहं को सौन्दर्य से तथा विवेक को रहस्यवाद से जीतने का प्रयास किया गया है।²⁷ उन्होंने जिजीविषा को जीवन का आधार मान कर पलायनवादी प्रवृत्ति का विरोध किया है। वे व्यक्ति के व्यक्तित्व को उन्नति एवं विकास के उस धरातल पर पहुँचाना चाहते हैं जहाँ ईश्वर के साक्षिण्य में पारस्परिक समानता का शांतावरण उपस्थित हो सके। □ □

टिप्पणियाँ

1. देखिये एग्जिनेट मुसलमान्स . भायोडैफिकल एण्ड क्रिटिकल इन्वेजि, पृ. 386
2. डी ट्रेडलपमेन्ट मरक मेडिकलिनल इन पशिया, (मुद्राक एण्ड डी लन्दन, 1908)
3. ताम्बू (मं.), स्वीडेन एण्ड इन्टेरेगट्स ऑफ इकबाल (अन-पदर असादनी, लाहौर, 1945) पृ. 73-76
4. वही, पृ. 74
5. रजिया फज्जु बानु, सुतबात-ए इकबाल (दिल्ली, 1946), पृ. 36
6. आधुनिक भारत में मुस्लिम राजनीतिक विचारक, पृ. 102-103
7. देखिये इस्लामरी ऑफ इण्डिया, पृ. 372
8. देखिये एनलिसिट इण्डिया फोर क्रीडम, (1940) पृ. 50
9. आधुनिक भारत में मुस्लिम राजनीतिक विचारक, पृ. 125-126
10. सिविल सर्विस मान डी रोकल्लुशन ऑफ रिजीजियस पाठ इन इस्लाम (कपूर बाटे प्रिंटिंग वर्कर्स, लाहौर, 1930) पृ. 218-220
11. वही, पृ. 207
12. वही, पृ. 82 तथा 216
13. स्वीडेन, पृ. 4-6
14. वही, पृ. 11-12
15. वही, पृ. 187-235
16. वही, पृ. 38
17. सिविल सर्विस, पृ. 82
18. वही, पृ. 23-31
19. वही, पृ. 212 तथा पृ. 232
20. वही, पृ. 23-31 तथा 67
21. स्वीडेन, पृ. 96-98
22. वही, पृ. 186
23. सुतबात ए-इकबाल, पृ. 36-37
24. वही, पृ. 55
25. देखिये एक के. के. दुर्गानी, डी सीनिंग ऑफ पाकिस्तान (शेख मोहम्मद अजरक, लाहौर, 1946) पृ. 156
26. मोहम्मद नोमान, मुस्लिम इण्डिया, (इनाहादाद 1944) में उद्धृत, पृ. 312
27. नदवाने, साइड्स इण्डियन पाठ, पृ. 294-295

मोहम्मद अली जिन्ना का जन्म छोटा मुस्लिम परिवार में 25 दिसम्बर 1876 को कराची में हुआ था।¹ 11 वर्ष की उम्र में ही उनका विवाह काठियावाड़ की प्रमाई दाई से हुआ। 1892 में वे कानून का उच्च अध्ययन करने इंग्लैण्ड गये। वहीं उनको अपनी पत्नी की मृत्यु का समाचार मिला। वे 1896 में बैरिस्टर बन कर कराची लौटे। तत्पश्चात् 1906 में वे दादाभाई नौरोजी के सचिव के रूप में कांग्रेस के कलकत्ता-प्रधिवेशन में सम्मिलित हुए। यही से उनका राजनीतिक जीवन प्रारम्भ होता है। 1910 में बम्बई के मुसलमानों के प्रतिनिधि के रूप में वे सामाजिक विधायी परिषद् के सदस्य चुने गये। 1914 में वे मुस्लिम लीग में सम्मिलित हो गये। 1918 में उन्होंने अपनी विवाह अपने पारसी मित्र सर दोनशाह पेटिट की पुत्री रतनबाई (रत्ती) पेटिट से मुस्लिम प्रथा के अनुसार किया जो कि उनसे उम्र में 24 वर्ष छोटी थी। कांग्रेस के दिसम्बर 1920 के नागपुर अधिवेशन के पश्चात् उन्होंने कांग्रेस की सदस्यता से त्याग-पत्र दे दिया। 1929 में रत्ती जिन्ना की भी मृत्यु हो गई। 1930 में उन्होंने लंदन के गोलमेज सम्मेलन में भाग लिया। 1940 में ताहौर मुस्लिम लीग के वार्षिक अधिवेशन की उन्होंने अध्यक्षता की। इसी अधिवेशन में पाकिस्तान का प्रस्ताव पारित किया गया था। इसी वर्ष उनकी 64वीं वर्षगांठ पर उन्हें 'कामदे-भाजम' का खिताब दिया गया। 1944 में उनकी गांधीजी के साथ बार्ता हुई जिसमें गांधीजी ने उनकी पृथक् मुस्लिम राज्य की मांग को कठिण शर्तों के साथ कांग्रेस के सम्मुख स्वीकृति के लिए प्रस्तुत करने का आश्वासन दिया। जिन्ना ने यह प्रस्ताव स्वीकार नहीं किया और बार्ता फलरत हो गयी। 1945 में जिन्ना ने ब्रिटिश सरकार तथा कांग्रेस को चेतावनी दी कि यदि वे भारत की स्वतन्त्रता की पयाशी प्र चाहते हैं तो उन्हें पाकिस्तान बनाने की मांग को स्वीकार कर लेना चाहिये। 1946 में सीम ने सविधान निर्मात्री सभा के 76 मुस्लिम स्थानों पर अधिपत्त कर लिया और बंदिनेट मिशन के प्रस्तावों को अस्वीकार कर दिया। लीग ने पाकिस्तान की मांग को लेकर "मोघी बार्सवाही" की स्वीकृति दी जिसके कारण संकटों की सध्या में हिन्दुओं को दगों में जन-हानि उठानी पड़ी। 1947 में साहें माउन्टबेटन ने घोषणा की कि अग्रे में भारत का विभाजन कर दिया जायगा। अगस्त 1947 में ही पाकिस्तान बनने पर जिन्ना पाकिस्तान के प्रथम गवर्नर-जनरल बने। 1948 में जिन्ना की क्षयरोग से कराची में मृत्यु हुई।²

जिन्ना के राजनीतिक विचार

मोहम्मद अली जिन्ना ने प्रच्छन्न रूप से सर सैयद अहमद खां के साम्प्रदायिक विचारों का अक्षरगत पालन ही नहीं किया, अपितु उन पर चल कर भारत के मुसलमानों के एगमेव नेता बनने में सफलता भी अर्जित की। जिन्ना के बटुट मुस्लिम लीगी बनने के पश्चात् उनके भाषणों में न केवल सर सैयद की मांगों को दोहराया गया, अपितु वहीं-कहीं बंसी की बंसी ही शम्सादली का प्रयोग किया गया जैसी कि सर सैयद ने प्रयुक्त की थी।⁵ यह कहना कि जिन्ना अपने राजनीतिक जीवन के प्रारम्भ में हिन्दू-मुस्लिम एकरता के प्रतीक के विन्दु बाद में वे मुस्लिम लीग के नेता के रूप में मुसलमानों के ही पक्षधर बन गये, तथ्यों के साधारण पर स्वीकार करते योग्य नहीं है। जिन्ना ने प्रारम्भ से ही अपनी साम्प्रदायिक सकीणता का परिचय दिया जो दिन प्रतिदिन उग्र से उग्रतर होता चला गया। 1911 में मुस्लिम व्यक्तिगत कानून के सम्बन्ध में प्रियो कान्ग्रेस के किसी निर्णय के विरुद्ध इन्डियन लेजिस्लेटिव कान्ग्रेस में बोलते हुए जिन्ना ने व्यक्त किया था "इस्लामी विधि प्रणाली में लोकनीति का कोई स्थान नहीं"। मैं किसी भी ऐसे प्रस्ताव को स्वीकार करते के लिए सहमत नहीं हूँ जो मुसलमानों के व्यक्तिगत नियमों का उल्लंघन करे। मेरे हिन्दू मित्र मुझ से इस बात में सहानुभूति करेंगे कि मैं अपनी विधि-प्रणाली से इस सीमा तक क्या हुआ है कि मैं उसे बदलने में प्रसन्न हूँ।"⁶

जिन्ना ने मुसलमानों के हितों को लाभ पहुंचाने का कार्य करते की कभी नहीं रखी। वे अन्य मुसलमान नेताओं से पीछे नहीं रहना चाहते थे। उनकी छत्रवर्षी राजनीति से अनेक क्यों तक यह पता न चल सका कि जिन्ना के राजनीतिक विचारों का वास्तविक साधारण क्या है? वे क्या धर्म-निरपेक्षता के समर्थक बन गये और क्यों गोखले ने उन्हें हिन्दू मुस्लिम एकरता के लिये कार्य करने के योग्य माना तथा जिन्ना की "मुस्लिम गोखले"⁷ बनने की अभिलाषा में सत्यता का कितना अंश था? इन सभी प्रश्नों का उत्तर जिन्ना के बाद के जीवन से स्वतः प्राप्त होने लगा। जिन्ना का कायापालट अत्यधिक महत्त्वपूर्ण था। उन्होंने अपनी राजनीतिक जीवन "मुस्लिम गोखले" बनने को प्राणा से प्रारम्भ किया और उनकी परिणति "मुस्लिम महारथा" में हुई। वे महारथा को नापसन्द करते थे किन्तु उनसे समान महत्ता प्राप्त करने के अवसर को नहीं।⁸

कांग्रेस के बम्बई अधिवेशन (1915) के समय जिन्ना द्वारा हिन्दू-मुस्लिम एकरता का प्रयास तथा काँग्रेस-लीग समुक्त अधिवेशन का सुझाव केवल अंग्रेजों को प्राप्त कर उनसे मुसलमानों के लिये अधिक से अधिक रियायतें प्राप्त करना था। बम्बई की प्रांतीय कान्फ्रेंस (1916) में मुसलमानों के लिये पृथक् प्रतिनिधित्व की चर्चा करते हुए जिन्ना ने इस मांग को मुसलमानों की स्वप्रतिष्ठा के रूप में प्रस्तुत किया। मुसलमानों के पृथक् राजनीतिक संगठन के रूप में मुस्लिम लीग की आवश्यकता एवं उपादेयता को दर्शाते हुये जिन्ना ने कहा कि मुसलमानों की सुरक्षा सभी ही तकती है जवनि "उनके सम्प्रदाय व राजनीतिक अस्तित्व को प्रभावशाली सुरक्षात्मक व्यवस्था के माध्यम से जोड़ दिया जाय।"⁹ अपने मुस्लिम लीग के अद्यक्षीय भाषण (दिसम्बर 1916) में जिन्ना ने यह भी व्यक्त किया कि लीग को यह नहीं दर्शाना चाहिये था कि मुसलमान केवल अपने सम्प्रदाय के स्वार्थों एव लाभों को प्राप्त करना ही अपना कर्ज समझते थे। जिन्ना के अनुसार भारत तथा इंग्लैण्ड में मुसलमानों के प्रति सहानुभूति का वातावरण बनाये रखने के लिए

प्राथमिक या कि वे हिन्दू-मुस्लिम एकता की दुहाई भी चाप-झाड़ देते रहें।⁹

ब्रिटेन ने भारतीय मुसलमानों को सङ्गठित होकर पूर्ण मतकष से घेरने की प्रवृत्तियों के लिये सधर्ष करने का आह्वान किया। उनके अनुसार मुसलमान एक मूलसङ्घक ढर्रे मात्र न होकर एक पृथक् कौम (राष्ट्रीयता) दें। वे मुसलमानों को पृथक् राष्ट्रीयता का दर्जा देना चाहते थे ताकि हिन्दुओं तथा मुसलमानों में बराबरी की स्थिति मानी जा सके। सचनञ्च वे कांग्रेस-लीग समन्वये में मुसलमानों के लिये पृथक् प्रतिनिधित्व की बात मनवाकर मुस्लिम लीग के नेताओं ने विरोध व्यक्त कर ली थी। कांग्रेस ने यह कार्य मुसलमानों का समर्थन प्राप्त करने की दृष्टि से किया था, किन्तु ब्रिटेन जैसे मुस्लिम नेता इन प्रयत्नों विषय मानते हुये अविष्य ने इसी प्रकार से अफ़ेजा तथा कांग्रेस से इच्छापूर्वक रिखायते स्वीकार कराने का मार्ग प्रशस्त करना चाहते थे। जिल्हा का यह खेला निरन्तर बढ़ता गया। 1925 में कांग्रेस की सर्वोच्च सम्मेलन से सम्बन्धित नमिति से ब्रिटेन ने सचनञ्च समझौते की अर्थपूर्ण एवं प्रत्यापी बतलाते हुये पञ्जाब तथा बंगाल प्रान्त में जहाँ कि मुसलमानों की संख्या अधिक थी, मुसलमानों को प्रांतीय व्यवस्थापिका में बहुमत दिखाने की मांग प्रस्तुत की।¹⁰ उन्होंने यह प्रचार भी किया कि भारत के मुसलमानों को हिन्दुओं में विश्वास नहीं रहा, अतः वे स्वतन्त्रतापूर्वक अपनी भाषों की मनवाते का प्रयास करते रहेंगे। चू कि समय पूर्णतया जिल्हा के अनुकूल न था और स्वयं मुसलमानों ने अल्पसंख्यक, मौलानाओं, मौलवियों तथा प्रांतीय नेताओं का बोल-बाला था, अतः जिल्हा न समय-समय पर हिन्दुओं तथा कांग्रेस से सहयोग की बात कही ताकि दोनों दल एवं सम्प्रदाय मिलकर अल्पसंख्यकों ने भारत में उत्तरदायी शासन तथा सेवाओं में भारतीयकरण की मांग मनवा सके।¹¹

कांग्रेस द्वारा उत्तरदायी शासन की स्थापना की मांग जैसे-जैसे बढ़ती होती गयी, ब्रिटेन द्वारा मुस्लिम हितों के संरक्षण की दृष्टि भी विस्तृत होने लगी। मुस्लिम बहु-सङ्घक प्रान्तों के गठन का अर्थ लेकर ब्रिटेन ने सिन्धु की बन्धुई प्रान्त से प्रयोग करने तथा उत्तरी-पश्चिमी सीमा प्रान्त तथा बहुविधता में अल्प प्रान्तों के समान उत्तरदायी शासन की स्थापना करने की मांग प्रस्तुत की। मुसलमानों की हठप्रतिभा को देखकर ही लाला लाजपत राय ने भारत के विभाजन का पूर्वोक्त दिशा था।¹² ब्रिटेन ने लाजपत राय के उक्त कथन को साहौर में होने वाले मुस्लिम लीग के अधिवेशन (1940) में तोड़-फोड़ कर दोहराया और कहा कि यदि भारत के शासन को मुसलमानों की मांग के कारण लोकतांत्रिक आधार पर नहीं चलाया जा सकता, तो मुसलमान भी अल्पसंख्यकों के शासन के अन्तर्गत रहना पसन्द नहीं करेंगे।¹³

इससे पहले ब्रिटेन ने 1926 के मुस्लिम लीग अधिवेशन में यह प्रस्ताव रखा कि-

1. देश को प्रत्येक निर्वाचित मन्त्र में अल्पसंख्यकों की पर्याप्त तथा प्रभावशाली प्रतिनिधित्व मिलना चाहिये तथा किसी भी बहुमत को अल्पमत अथवा समानता में नहीं बदला जाना चाहिये।
2. साम्प्रदायिक प्रतिनिधित्व प्रणाली प्रवृत्तित रहनी चाहिये।
3. देश में प्रान्तीय पुनर्गठन करते समय पञ्जाब, बंगाल और उत्तरी-पश्चिमी सीमाप्रान्त में मुस्लिम बहुमत कम नहीं होना चाहिये।

4. सब सम्प्रदायों को धर्म तथा शिष्टा की स्वतन्त्रता उपलब्ध होनी चाहिये ।
5. किसी सम्प्रदाय के तीन-चौथाई निर्वाचित सदस्यों के विरोध के पश्चात् कोई भी ऐसा विधेयक, जिससे उनके साम्प्रदायिक हितों को हानि पहुँचनी हो, पारित नहीं किया जायगा ।¹⁴

ब्रिटिश शासन द्वारा साइमन आयोग की नियुक्ति एवं उसके भारत-आगमन के समय मुस्लिम लीग के सदस्यों ने अपनी शिकायतें आयोग के समक्ष प्रस्तुत करते हुये मुस्लिम अल्पसङ्ख्यकों के समुचित सरक्षण की मांग की। कांग्रेस द्वारा नियुक्त नेहरू समिति के प्रतिवेदन पर विचार करने के लिये 1928 में एक सर्वदल सम्मेलन बलुचता में आयोजित किया गया जिसमें जिन्ना ने नेहरू प्रतिवेदन के प्रति अपनी भ्रमहमति प्रकट करते हुये यह व्यक्त किया कि वे किसी भी भावी सविधान की योजना का प्रस्ताव तब तक स्वीकार नहीं कर सकते, जब तक मुसलमानों को एक स्वतन्त्र हवाई के रूप में पृथक् अस्तित्व रखने की सुविधा प्रदान न की जाय। जिन्ना ने अपने आपको भारत के सात करोड़ मुसलमानों का प्रतिनिधि मानते हुये उनकी ओर से एक कार्यक्रम प्रस्तुत किया। इसे 'जिन्ना के धौनह सूत्रों' की सजा दी गई। जिन्ना ने निम्नलिखित प्रस्तावों को भावी हिन्दू-मुस्लिम समझौते की पूर्व-धारण्यवता के रूप में प्रस्तुत किया

1. भविष्य में बनने वाले सविधान की संरचना सघातक होनी चाहिये तथा अविच्छिन्न शक्तियाँ प्रान्तों के पास रहनी चाहिये ।
2. प्रान्तों को समाप्त स्वायत्तता प्रदान की जाय ।
3. देश की समस्त व्यवस्थापिका और निर्वाचित संभाषों का गठन इस आधार पर हो कि प्रत्येक प्रान्त में बहुमत की अल्पमत अथवा समानता में परिवर्तित न किया जाय ।
4. केन्द्रीय व्यवस्थापिका में मुस्लिम प्रतिनिधित्व एक तिहाई से कम नहीं होना चाहिये ।
5. साम्प्रदायिक वर्गों का प्रतिनिधित्व पृथक् निर्वाचन प्रणाली के अधीन ही होना चाहिये, तथापि किसी भी वर्ग को यह अधिकार उपलब्ध होगा कि वह इस प्रणाली को छोड़कर मम्मिलित निर्वाचन प्रणाली अपना सके ।
6. किसी भी भावी क्षेत्रीय परिवर्तन में बंगाल, पंजाब और उत्तर-पश्चिमी सीमा प्रान्त में मुस्लिम बहुमत को कम नहीं किया जाय ।
7. सब सम्प्रदायों को पूर्ण धार्मिक स्वतन्त्रता उपलब्ध होनी चाहिये ।
8. किसी भी सम्प्रदाय के तीन-चौथाई सदस्यों के विरोध के पश्चात् कोई प्रस्ताव पारित नहीं किया जाय यदि वह प्रस्ताव उस सम्प्रदाय के हितों के विरुद्ध हो ।
9. सिन्ध प्रान्त को बम्बई प्रान्त से अलग कर दिया जाय ।
10. उत्तरी-पश्चिमी सीमा प्रान्त तथा बलूचिस्तान में अन्य प्रान्तों की भाँति सुधार किये जाने चाहिये ।
11. भावी सविधान में इस बात का निश्चित प्रावधान किया जाय कि राज्य-

सेवाओं में तथा स्थानीय सस्याओं में मुसलमानों को उचित अनुपात में स्थान दिये जायेंगे।

12. मुस्लिम सस्कृति, शिक्षा, भाषा, धर्म, व्यक्तिगत नियमों और राज्य से उपलब्ध अनुदान को सुरक्षित रखने के लिए पर्याप्त सुरक्षा की व्यवस्था की जाय।
13. केन्द्रीय धर्मदा प्रांतीय मन्त्रिमण्डलों में एक तिहाई स्थान मुस्लिम मंत्रियों के लिये सुरक्षित रहे जाय।
14. केन्द्रीय व्यवस्थापिका के सविधान में राज्यों की स्वीकृति के बिना कोई परिवर्तन न किया जाय।¹⁵

जिन्ना के इन चौरह सूत्रों का महत्त्व तब सामने आया जब रैमजे मैकडोनाल्ड को सरकार ने साम्प्रदायिक पचाट (1932) में उन्हें पूर्ण मान्यता प्रदान कर दी।¹⁶ इस मध्य जिन्ना ने भारत को 'डोमिनियन स्टेट्स' दिवाने की माग की ताकि कांग्रेस द्वारा पूर्ण स्वतन्त्रता की माग कमजोर पड़ जाय। इंग्लैण्ड की सरकार ने गोलमेज सम्मेलन बुलाया। जिन्ना की आवाज कुछ समय के लिये मनसुनी कर दी गई, क्योंकि कांग्रेस को समर्थन देने वाले मुस्लिम नेताओं तथा अन्य मुसलमान नेताओं के मध्य जिन्ना का नेतृत्व फीका पड़ गया था। जिन्ना ने कुछ समय के लिये राजनीति से पलायन कर बंगाल में अपना ध्यान लगाया। साम्प्रदायिक पचाट की घोषणा के बाद जिन्ना पुनः राजनीति में बूढ़ पड़े। अंग्रेजी शासन ने साम्प्रदायिक पचाट के द्वारा हिन्दुओं के साथ और अन्य विधा किया था। बंगाल में जहाँ मुसलमानों की आबादी 54.8 प्रतिशत तथा हिन्दुओं की आबादी 44.8 प्रतिशत थी वहाँ मुसलमानों की प्रांतीय व्यवस्थापिका के 250 स्थानों में से 119 स्थान दिये गये जबकि हिन्दुओं को केवल 80 स्थान ही मिले। पचाट में हिन्दू तथा सिक्ख अल्पसंख्या में थे। वहाँ भी उन्हें वे सुविधाएँ नहीं दी गईं जो भारत के अन्य प्रांतों में मुस्लिम अल्पसंख्यकों को दी गई थी। इसमें भी अधिक गंवारत जिन्ना द्वारा 1935 के अधिनियम की अर्थात् व्यवस्था की केन्द्रीय विधान परिषद् द्वारा अमान्य टहल कर की गई। 1936 में जिन्ना ने मुस्लिम लीग को भारतव्यापी स्तर पर संगठित कर निर्वाचनों में भाग लेने का निर्णय किया। निर्वाचन में कांग्रेस की अधिकतर प्रांतों में मन्त्रिमण्डल बनाने का सुझाव प्राप्त हुआ। जिन्ना ने कांग्रेस की विजय देखकर कांग्रेसी मन्त्रिमण्डलों पर यह आरोप लगाया कि वे मुसलमानों के हितों के विपरीत कार्य कर रहे थे तथा मुसलमानों को उनकी मान्यताओं के विपरीत 'बन्दे मातरम्' पाल, हिन्दी भाषा की प्रोत्साहन तथा कांग्रेसी ध्वज की सम्मान देने के लिये विवश कर रहे थे। जिन्ना द्वारा अवाहलाल नेहरू के साथ पत्र-व्यवहार से भी यह स्पष्ट होता है कि जिन्ना की हृद्यमिता बढ़ती जा रही थी। वे चाहते थे कि कांग्रेस का समर्थन करने वाले मुस्लिम नेताओं की ओर ध्यान न दिया जाय, बल्कि मुस्लिम लीग को ही मुसलमानों का एकमात्र प्रतिनिधि स्वीकार किया जाय। नेहरू को यह स्वीकार नहीं था कि नीलाका अट्टन पलायन पचाट तथा ध्यान प्रस्तुत गणतंत्र या जैसे राष्ट्रवादी मुस्लिमों की सुचना में जिन्ना की महत्त्व दिया जाता। वे मुस्लिम लीग को इसी प्रकार का साम्प्रदायिक मण्डल मानते थे, जैसे की हिन्दू महासभा की। मुस्लिम लीग के पलायन

भी मुसलमानों के अन्य संगठन थे जैसे पंजाब में सिकन्दर ह्यात खां की युनियनिस्ट पार्टी आदि। ऐसी स्थिति में मुस्लिम लीग को भारत के मुसलमानों का एकमात्र प्रतिनिधित्व करने वालों सस्था कैसे माना जा सकता था? स्वयं कांग्रेस में अनेक मुसलमानों का विश्वास था और वे मानते थे कि कांग्रेस दल कोई हिन्दू संगठन नहीं था, किन्तु जिन्ना इस बात से चिढ़े हुये कि कांग्रेस धर्म-निरपेक्षता की नीति अपना कर मुसलमानों को अपनी ओर आकर्षित कर रही थी। वे सैयद के समान समस्त मुसलमानों को कांग्रेस से पृथक् रखना चाहते थे ताकि वे अपना उल्लू सोचा कर सकें।

जिन्ना ने अपना पुराना तर्क दोहराना प्रारम्भ किया कि अधिष्ठ में साम्प्रदायिक समस्या के निवारण के लिए अंग्रेजी सरकार, ब्रिटिश भारतीय राज्य, हिन्दू तथा मुसलमान मिलकर बातचीत करें तभी कोई हल सम्भव है, धन्यथा नहीं। मुस्लिम लीग के पटना अधिवेशन (1938) के अपने अध्यक्षीय भाषण में जिन्ना ने कांग्रेस की भ्रालोचना करते हुये उसे हिन्दू संगठन की सजा दी। वे कांग्रेस के राष्ट्रवादी मॉन्दोलन के कट्टे आलोचक थे।¹⁷ 5 फरवरी, 1938 को अलीगढ़ मुस्लिम युनिवर्सिटी यूनियन के समक्ष बोलते हुये जिन्ना ने व्यक्त किया कि 'समूचीय साक्षरता भारत के लिए अनुपयुक्त है। उन्होंने भारत के सविधान को इस प्रकार से सशोधित करने का सुझाव दिया ताकि मुसलमानों के उचित अधिकारों की सुरक्षा हो सके तथा मुस्लिम भारत को दोष भारत से विभाजित किया जा सके। जिन्ना के अनुसार भारत में स्थायी हिन्दू बहुमत के समक्ष मुस्लिम अल्पसङ्ख्यकों को कभी भी बहुमत प्राप्त नहीं हो सकता था। बहुमत यदि साम्प्रदायिक दृष्टिकोण अपना भी ले, तब भी वह मूल रूप में हिन्दू ही बना रहता। अल्प सङ्ख्यकों के लिए संगठित होने के बजाया कोई विकल्प नहीं था। ऐसी शक्ति प्राप्त किये बिना कोई भी सविधान भारत के लिये मान्य नहीं ठहराया जा सकता था।¹⁸

1937 में कांग्रेस द्वारा राज्यों में मंत्रिमण्डल बनाये जाने के समय तत्कालीन कांग्रेसअध्यक्ष नेहरू ने मुसलमानों से सहयोग की मांग की, किन्तु मुस्लिम लीग ने असहयोग का मार्ग अपनाया तथा पंजाब, उत्तरी-पश्चिमी सीमा प्रान्त, सिन्ध, काश्मीर वलुचिस्तान के पृथक् महासभ बनाये जाने की मांग प्रस्तुत की। मुसलमानों द्वारा पृथक् प्रदेश बनाने की यह मांग दिनों दिन बलवती होती गयी। 31 मोहम्मद इकबाल तथा रहमत अली इस कार्य के लिये प्रयत्नशील थे कि येनकैतप्रकारेण मुसलमानों को कांग्रेस के मॉन्दोलन से पूर्णतया विमुख कर दिया जाय। जिन्ना ने हिन्दू-बहुमत से मुक्त होने का मॉन्दोलन चलाया।¹⁹ पंजाब के मुख्यमंत्री सिकन्दर ह्यात खां के साथ जिन्ना ने सम्झौता कर मुस्लिम लीग के लिए सहयोग प्राप्त कर लिया और पृथक् एव स्वतन्त्र मुस्लिम राज्य की स्थापना का कार्यक्रम घोषित किया। सुभाषचन्द्र बोस ने कांग्रेस से मध्यक्ष की हैसियत से जिन्ना से पत्र व्यवहार किया किन्तु जिन्ना कांग्रेस से बातचीत करने के पहले मुस्लिम लीग को पूर्ण मान्यता दिलवाने पर अटे रहे। नेहरू द्वारा भी जिन्ना से पत्र व्यवहार किया गया जिस पर जिन्ना ने कांग्रेस के समक्ष ग्यारह मांगें प्रस्तुत कीं। उनमें कांग्रेस से साम्प्रदायिक पचाट का विरोध न करने, बड़े मात्राम में गीत का त्याग करने, गोहत्या पर विरोध न करने तथा मुस्लिम लीग को भारतीय मुसलमानों का एकमात्र साधिकृत एव प्रतिनिधि संगठन स्वीकार करने की मांग की गई।²⁰ कांग्रेस द्वारा इन मांगों को

स्वीकार करने का प्रश्न ही उत्पन्न नहीं होता था। स्वयं गांधीजी द्वारा विन्ना को समझाने का प्रयत्न भी विफल सिद्ध हुआ। 10 अक्टूबर 1938 को विन्ना प्रान्तोप मुस्लिम लीग को अध्यक्षता करते हुये विन्ना ने मुस्लिम लीग को एक ऐसे संविधान बनाने का उत्तरदायित्व सौंप दिया जिससे भारत के मुसलमानों को पूर्ण स्वतन्त्रता प्राप्त हो सके।²¹ 1939 में प्रान्तों में कांग्रेस मंत्रिमण्डलों द्वारा त्यागपत्र दिये जाने पर विन्ना ने भारत के मुसलमानों को 22 दिसम्बर 1939 को 'मुक्ति दिवस' के रूप में मनाने जाने की घोषणा की।²² रहमत अली ने खुले घाम कहना प्रारम्भ किया कि "हम मुसलमान हैं न कि हिन्दू, पाकिस्तानी हैं, न कि हिन्दुस्तानी; एशियावासी हैं, न कि भारतीय।"²³ विन्ना इस बात के लिये प्रयत्नशील थे कि भारत के मुस्लिम समुदाय के सभी वर्ग मुस्लिम लीग के नेतृत्व को स्वीकार करने के लिये बाध्य किये जायं।

मेनचेस्टर गाजियत में छपे विन्ना के वक्तव्य (1939-40) के अनुसार मुसलमान भारत में प्रतिनिधि शासन की स्थापना के प्रति सदैव मय-निश्चित प्रतिक्रिया व्यक्त करते रहे थे। उन्होंने कांग्रेस को एक सत्ताहीन तथा फासीवादी संगठन बतलाने हुए भारत के 1935 के संविधान को रद्द करने की माग की। विन्ना ने यह तर्क दिया कि दक्षिण अफ्रीका में बोमर्स तथा ब्रिटिश समुदाय के मतभेदों के कारण जिस प्रकार से प्रतिनिध्यात्मक लोकतन्त्र नहीं चल सकता था, उसी प्रकार से हिन्दुओं तथा मुसलमानों में भूलभूत भिन्नता होने के कारण यह भी कठिन था। लार्ड मोर्ले के तर्कों को उद्धरित करते हुये विन्ना ने कहा कि कनाडा का 'फरकोट' भारत के उपत्यकितकरीब अलवायु में उपयोगी नहीं होगा।²⁴

टाइम एण्ड टाइम में 19 जनवरी 1940 को छपे लेख में विन्ना ने यह कहा कि इंग्लैण्ड जैसे सजातीय राष्ट्र के लिए उपयोगी लोकतान्त्रिक व्यवस्थाएँ भारत जैसे विजातीय देश में प्रयुक्त नहीं हो सकतीं। उन्होंने हिन्दू धर्म तथा इस्लाम को दो भिन्न सम्प्रदायों का प्रतीक बतलाते हुये दोनों में समन्वय असंभव बतलाया। द्वि-राष्ट्र सिद्धान्त का प्रतिपादन करते हुये विन्ना ने यह सिद्ध करने का प्रयास किया कि भारत के दोनों धर्म निश्चित सामाजिक हितों के माध्यम से न केवल व्यक्ति के ईश्वर के साथ सम्बन्धों को ही निश्चित करते हैं, अपितु व्यक्ति के पदोसी के प्रति व्यवहार को भी निश्चित करते हैं। वे केवल कानून तथा संस्कृति तक ही सीमित नहीं, क्योंकि उनका क्षेत्र सामाजिक जीवन के साथ-साथ व्यक्ति के समस्त क्रिया-कलापों पर व्याप्त है। पारंपार्य लोक-तन्त्र को भारत के लिये अनुपयुक्त बतलाते हुये विन्ना ने उसके आरोपण को राज्य की सत्ता का प्रतीक बतलाया।²⁵

मुस्लिम लीग के साहौर अधिवेशन (मार्च 1940) को अध्यक्षता करते हुये विन्ना ने कहा कि 'हिन्दू तथा मुसलमान दो भिन्न राष्ट्र हैं।' उनके द्वारा यह प्रस्ताव पारित किया गया कि भावी संवैधानिक योजना को मुसलमानों द्वारा ठब तक स्वीकार नहीं किया जानेगा, जब तक उस योजना में, प्रौद्योगिक दृष्टि से निरन्तरता रखने वाले उन प्रदेशों को, जहाँ मुसलमान बहुसंख्या में हैं—जैसे भारत के उत्तर-पश्चिमी तथा पूर्वी क्षेत्र, 'म्यत्रत्र राग्यों' के रूप में पूर्ण स्वायत्तता एवं सभ्यता प्रदान नहीं कर दी जाती। विन्ना ने यह भी दोहराया कि हिन्दू तथा मुसलमान समग्र राष्ट्रोंका का विकास नहीं कर सकते।

घान-घान, आचार-विचार तथा व्यवहार में पूर्ण भिन्नता एवं विलोम स्थिति रखने के कारण हिन्दुओं का मुसलमानों के साथ साहाम्य स्थापित नहीं हो सकता। ऐसी स्थिति में वो भिन्न राष्ट्रों को एक राज्य के अन्तर्गत लाने का प्रयास, और वह भी एक और महत्वपूर्ण तथा दूसरी धार पूर्ण बहुसंख्यक समाज के होते हुये, विनाश का ही कारण बन सकती है, निर्माण का नहीं। जिन्ना के अनुसार विश्व के अनेक राज्यों का निर्माण राष्ट्रीयताओं के आधार पर हुआ है। बास्वान प्रदेशों में ही सात भयवा प्रांठ स्वतन्त्र राज्यों का निर्माण हुआ है। पुर्तगाल, स्पेन, इंग्लैण्ड, आयरलैण्ड, चेकोस्लोवाकिया, पोर्नैड आदि का उदाहरण देते हुये जिन्ना ने यह स्थापित करने का प्रयास किया कि भारत गत बारह सौ वर्षों से 'हिन्दू भारत' तथा 'मुस्लिम भारत' में बंटा हुआ रहा है। उनका अनुसार मुसलमान हिन्दू राज की स्थापना को सहन नहीं कर सकते। यदि राज्यों में पुन वियोग शासन की पुनरावृत्ति हुई तो भारत में गृह-युद्ध छिड़ जायेगा तथा निजी संस्यदल गठित किये जायेंगे।²⁰ महात्मा गांधी को 17 सितम्बर 1944 को लिखे पत्र में भी जिन्ना ने यही दोहराया कि मुसलमान तथा हिन्दू दो प्रमुख वीमें (राष्ट्र) हैं। जिन्ना ने दोषा किया कि 'मुसलमान सतर्ह करोट की आबादी वाली वीम है जिसकी अल्पनी संस्कृति, सम्प्रदाय, भाषा, साहित्य, कला, स्थापत्य, नाम, पारिभाषिक शब्दावली, भूख्य एवं गुणात्मक बोध, वैधिय नियम, नैतिक संहिता, रीति-रिवाज, पंचांग, इतिहास, ऋषियां, मनोवृत्ति एवं प्रचलाचार्य हैं। जीवन के प्रति उनको अल्पनी स्पष्ट धारणाएँ हैं। अन्तर्राष्ट्रीय विधि की समस्त मान्यताओं के अनुसार हम एक वीम (राष्ट्र) हैं।'²¹

मुस्लिम लीग के (मई, 1940) बम्बई प्रादेशिक अधिवेशन के नाम अपने सदस्य म जिन्ना ने कहा, "अखिल भारतीय मुस्लिम लीग ने भारत के मुसलमानों को सही दिशा दिखा दी है। उसने उन्हें एक उत्तम कार्यक्रम, एक नीति, एक मंच और एक ध्वज प्रदान किया है। भारतीय राष्ट्र केवल कांग्रेस हाई कमाण्ड के अस्तित्व में विद्यमान है।"²²

लाहौर के मुस्लिम लीग अधिवेशन (मार्च, 1940) में यद्यपि जिन्ना ने पाकिस्तान का प्रस्ताव पारित करवा लिया था किन्तु इस पाकिस्तान-योजना के निर्माण में जिन्ना का स्वयं का योगदान नगण्य था। सर मोहम्मद इकबाल ने मुस्लिम लीग के इलाहाबाद अधिवेशन (1930) में एक पृथक् मुस्लिम राज्य की विधिवत मांग प्रस्तुत की थी। 1933 में चौधरी रहमत अली ने 'पाकिस्तान' शब्द का निर्माण किया। उन्होंने पंजाब का 'पी', अफगानिस्तान का 'ए', बामोर का 'बि', सिन्ध का 'एस' तथा बलूचिस्तान का 'तान' मिलाकर 'पाकिस्तान' शब्द का प्रचलन प्रारम्भ किया।²³ बाद में जाकर इस योजना में जिन्ना ने सशोधन किया।

वीमियत के आधार पर मुसलमानों को पृथक् पाकिस्तान राज्य दिलाने की मांग की जिन्ना ने पट्टदियों को किलस्तीत में बसाये जाने की मांग के समकक्ष रखा। इस पृथक्ता के प्रचार में भारत के अनेक मुसलमानों के हृदय में हिन्दुओं के प्रति अकल्पनीय घृणा का संचार किया। जिन्ना ने कांग्रेस को हिन्दू संगठन अतलाकर यह बतलाने का प्रयास किया कि मुसलमानों को पृथक् राज्य प्राप्त करने के लिये अंग्रेजों के बजाय कांग्रेस से सघर्ष करना था। जिन्ना ने सर्वे अंग्रेजों को समर्थन देने की बात कही। यदि उन्होंने अंग्रेजों

का विरोध किया भी तो उस समय जबकि उन्हें अंग्रेजों का रक्षया वापिस समर्थन प्रतीत-
हूमा । जिन्ना ने नवम्बर 1940में कहा, "हम इंग्लैण्ड से अपनी स्वतन्त्रता प्राप्त
करना चाहते हैं । यही कारण है कि हमने प्रारम्भ से ही इंग्लैण्ड के मार्ग में रूकावटें नहीं
ढाली । उदाहरणार्थ, यद्यपि पाकिस्तान हमारी नीति का लक्ष्य है, फिर भी हमने ब्रिटिश
सरकार के समर्थन के लिये पाकिस्तान की भाग को पूर्ण शर्त के रूप में नहीं रखा । हमने
केवल यह माशवास्तन चाहा कि इंग्लैण्ड सरकार कांग्रेस से कोई स्थायी या अस्थायी
समझौता करके हमारा साथ न छोड़ दे ।"³⁰

मुस्लिम लीग की विशेष उपसमिति में भी पाकिस्तान-योजना के अधीन समस्त
मुस्लिम समुदाय के लिये पृथक देश की भाग की गई । इस योजना में जनसंख्या के
हस्तान्तरण का कोई प्रावधान नहीं था । इसके अन्तर्गत डेढ़ करोड़ व्यक्तियों को छोड़कर
भारत के एक तिहाई प्रदेश को सम्मिलित किया गया था । पाकिस्तान की भाग में जिन
प्रदेशों को सम्मिलित किया गया था वे थे—सिन्ध, बलुचिस्तान, पंजाब, उत्तरी-पश्चिमी
सीमा प्रान्त, दिल्ली प्रान्त, उत्तर प्रदेश के कुछ जिले, बंगाल (दो जिलों को छोड़कर)
झाम्शान, हैदराबाद दक्षिण, कश्मीर तथा मद्रास के कतिपय जिले । इनमें प्रत्येक क्षेत्र एक
पृथक इकाई के रूप में माना गया था जो कि प्रत्येक सामान्य क्षेत्रीय राज्य के प्रति
निष्ठावान रखा गया था । कुछ हिन्दू राज्यों से समझौता करने तथा मधोय व्यवस्था
स्थापित करने का भी प्रावधान रखा गया था । प्रत्येक राज्य को ब्रिटिश सरकार से सीधा
सम्बन्ध रखने की स्वतन्त्रता थी । जिन्ना ने 11 अक्टूबर 1942 को पाकिस्तान की
स्थापना की जीवन तथा मरण का प्रश्न माना । न्यूयार्क टाइम्स के सवाददाता हर्बर्ट
मैथ्यूज को दिये गये साक्षात्कार में जिन्ना ने 6 फरवरी 1943 की स्पष्ट किया कि
पाकिस्तान के उत्तरी-पश्चिमी प्रदेश को उत्तर-पूर्वी प्रदेशों में मिलाने के लिए उत्तरी भारत
में उत्तर प्रदेश तथा बिहार में से गतिधारे की स्थापना की जायगी ।

जिन्ना द्वारा प्रस्तुत पाकिस्तान की भाग की विप्लव योजना में स्वीकारोचित प्राप्त
हो गई । मुस्लिम लीग ने पृथक्तावादी आन्दोलन को और भी तेज कर दिया । महात्मा
गांधी द्वारा चलाये गये "भारत छोड़ो" आन्दोलन को लीग ने समर्थन नहीं दिया । जिन्ना
के प्रयत्नों से "गिमला सम्मेलन" में हुई वार्ताओं में सार-रूप में मुस्लिम लीग को कांग्रेस
के समक्ष मान्यता प्राप्त हो गई । ब्रिटिश शासन की निर्भीकता के कारण कॅबिनेट
गिमन योजना ने प्रान्तों को केन्द्र से अलग अस्तित्व बनाये रखने का सुझाव प्रस्तुत किया ।
भारत के विभाजन का मार्ग बनने लगा और जिन्ना का पाकिस्तान बनाने का स्वप्न-
साकार होना दिखाई दिया । जिन्ना ने अक्सर का लाम उठाकर मुस्लिम लीग को "मोघी
कार्यवाही" करने की स्वीकृति देदी । भारत-ध्यायी साम्प्रदायिक दगा का दौर फिर से
शुरू हुआ । लीग ने "सब के लिये पाकिस्तान, सब के रहना हिन्दुस्तान" का नारा लगाना
शुरू किया । बंगाल के अष्ट मुख्यमन्त्री मुहराबदी के नाम में गुनकर हिन्दुमा पर
अत्याचार हुये । जिन्ना ने अन्तरिम सरकार के मार्ग में रोटे अटकवाय तथा भारत की मविधान
निर्मात्री सभा का बहिष्कार किया । अन्त में "वायदे-मानम" जिन्ना भारत का विभाजन
कराने में सफल हो ही गये और उन्हें पाकिस्तान के प्रथम गवर्नर जनरल बनने का
सुझावसर मिला ।

जिन्ना ने पाकिस्तान की स्थापना पर अपनी हठ पूरी की, किन्तु नव स्थापित पाकिस्तान उनके लिये नवीन चुनौतियों का कारण बन गया। जीवन भर विरोधी स्वर प्रलापने के कारण देश निर्माण का कार्य उनके बल का रोग नहीं था। वे कहीं 'इस्लामिक समाजवाद'³¹ की बात कहते, तो वही पाकिस्तान की जनता को देश-प्रेम का उपदेश देते। जिन्ना का अन्तिम समय अनेक शारीरिक एवं मानसिक कष्टों में होता। पाकिस्तान की प्रस्थिर राजनीति, बंगलादेश का निर्माण, लोकतान्त्रिक परम्परा का अभाव, धार्मिक एवं सांस्कृतिक शुद्धता तथा सामान्य जनता की दयनीय स्थिति "बायदे राजम" जिन्ना की ही विरासत है।



टिप्पणियाँ

1. नटेश्वर, एमिनेन्ट मुसलमान, पृ. 433
2. बोनिम तथा वेनियरे कीरम एंड सिडनाइट, (विज्ञान, दिसी, 1975) पृ. 203
3. देखिये रवींद्र जकारिया, राष्ट्रमंडल मुस्लिम इन इन्डियन पोलिटिक्स, प्रावरूपन, पृ. XII
4. एनीस अन्वर, स्पीचेस एण्ड स्टेटमेंट्स आफ जिन्ना, (अगरक, लाहौर, 1956) पृ. 21-22
5. देखिये हैक्टर बोनिचो, जिन्ना चिफ्टर आफ पाकिस्तान (आन पदे, लन्दन, 1954) पृ. 55
6. बी. बी. कुलकर्णी, बी इन्डियन ट्रिपुब्लिकेट, (भारतीय विद्या भवन, बनारस, 1969) पृ. 111
7. देखिये एच. ए. जिन्ना स्पीचेस एण्ड राइटिंग (1912-1917), (नवेल एण्ड को, मद्रास, 1917) पृ. 124-127
8. स्पीचेस एण्ड स्टेटमेंट्स आफ जिन्ना, पृ. 57
9. वही, पृ. 63
10. बी बी नागरकर, अनेमिस आफ पाकिस्तान (एलाइड पब्लिशिंग, बम्बई, 1975) पृ. 172-173
11. एम. आर. जयकर हो स्टोरी आफ माई लाइफ, खण्ड 2, (एगिया पब्लिशिंग हाउस, बम्बई, 1958) पृ. 535 तथा 539
12. देखिये बी ट्रिपुल, दिसम्बर 14, 1924
13. देखिये नागरकर, अनेमिस आफ पाकिस्तान, पृ. 490
14. स्पीचेस एण्ड स्टेटमेंट्स आफ जिन्ना, पृ. 248
15. राबेन्द्र प्रसाद, इण्डिया डिवाइडेड (हिंदू विता-न, बनारस, 1946) पृ. 131-132
16. वही, पृ. 132
17. देखिये सी एच फिजिया, बी इकोनोमीस आफ इण्डिया एण्ड पाकिस्तान, (ऑक्सफर्ड यूनिवर्सिटी प्रेस, लन्दन, 1962) पृ. 351
18. जमीनुद्दीन अहमद (सं.), राम रोमिन्ट स्पीचेस एण्ड राइटिंग्स आफ जिन्ना, (मोहम्मद अन्वरक, लाहौर, 1942) पृ. 41
19. वही, पृ. 30-38
20. देखिये अशोक मेहता एण्ड अणुन पटवर्धन, बी कम्प्युनल ट्रायंगल इन इण्डिया, पृ. 199
21. ए. एच. अलविस्नी, मेर्सेस आफ पाकिस्तान एण्ड मोडर्न मुस्लिम इण्डिया, (मोहम्मद अन्वरक, लाहौर, 1950) पृ. 218, देखिये ग़लीमुज्जमी, पायलेट्स ऑफ पाकिस्तान, पृ. 204-209
22. देखिये भी, एच फिलिपस, पृ. 352-353
23. रहमत अली, बी मिस्लत आफ इस्लाम एण्ड बी मिनेस आफ इंडियनिज्म, (हैकर एण्ड सन, बंम्बई, 1940) पृ. 7

24. सय रीसेन्ट स्पेसिबल एण्ड रीडब्लिम्स आरु मि. जिन्ना पृ 86-87
25. वही, पृ 111-113
26. वही, पृ- 153-154
27. गांधी-जिन्ना टॉकस, ब्रुनाई-जकरूर 1944, (हिन्दुस्तान टाइम्स, नई दिल्ली, 1944) पृ. 16
28. आधुनिक भारत में मुस्लिम राजनीतिक विचारक में उद्भव, पृ- 162
29. दबिय खान ए. अहमद, दो फारुडर आरु पाकिस्तान, (हैफर, बंग्लोर, 1942) पृ 3
30. आधुनिक भारत में मुस्लिम राजनीतिक विचारक म उद्भव, पृ 162
31. दबिय ' जिन्ना इन पाकिस्तान', दो इन्स्टीट्यूट बोक्लो आरु इरिया दिनम्बर 26, 1976



खण्ड २

गांधीजी का जन्म 2 अक्टूबर, 1869 को पोरबंदर, गुजरात में हुआ। उनके पिता तथा पितामह अपनी ईमानदारी के लिये काठियावाड़ की छोटी रियासतों में प्रसिद्ध थे। इनके पिता पोरबंदर, राजकोट तथा वाकानेर रियासतों के दीवान रहे। 1876 में वे अपने माता-पिता के साथ राजकोट चले गये और वही उनकी प्राथमिक शिक्षा हुई। वही उनकी सपाईं बस्तूरवाई के साथ होगयी। 1881 में उन्होंने हाईस्कूल में प्रवेश लिया। दो वर्ष पश्चात् उनका बस्तूरवाई से विवाह होगया। 1884-1885में कुलगति में पठ कर उन्होंने चोरी छुपे माम-भक्षण क्रिया विन्तु वे अपने माता-पिता से यह छुपा न सके और अन्त में उन्होंने क्षमायाचना कर अपन दोषों का प्रायश्चित किया। गांधी परिवार पुष्टिमार्गीय वैष्णव परम्परा से अभिभूत था। खान-पान, रहन-सहन में वैष्णव सम्प्रदाय की पवित्रता एवं सादगी उनके जीवन का अंग थी। ऐसे परिवार में माम-भक्षण प्रत्यन्त कुत्सित कार्य था। गांधीजी ने अस्तव्य का त्याग कर सत्य का वरण किया और पिता के समक्ष अपनी त्रुटि स्वीकार कर सत्य का महान पाठ सीखा।

गांधीजी ने 1887 में मैट्रिक परीक्षा उत्तीर्ण की और भावनगर के सामलदास महाविद्यालय में प्रवेश लिया। किन्तु उन्होंने अध्ययन पूर्ण करने के पहले ही अपने परिवार की आर्थिक स्थिति को सुधारने तथा प्रशासकीय सेवा की पारिवारिक परम्परा का निर्वाह करने की दृष्टि से कानून का अध्ययन करने के लिये इंग्लैण्ड को प्रस्थान किया। इंग्लैण्ड में उन्होंने शाकाहारी भोजन का नियम बनाये रखा। अपने आपको इंग्लैण्ड की सभ्यता में ढालने के लिये धर्म, संगीत, नृत्य आदि की पाठ्यालय शैली का अनुकरण किया। किन्तु उनकी अन्तरात्मा ने उन्हें भारतीय परम्पराओं से विलग नहीं होने दिया। वे धर्म, धर्म सादगी की ओर प्रवृत्त हुए और पहले से आधे व्यय पर अपनी दिनचर्या चलाने लगे। यही उन्होंने गीता का अध्ययन किया और इस अध्ययन से इतने प्रभावित हुए कि वे गीता को जीवनपर्यन्त अपनी मार्गदर्शिका तथा माता के रूप में मानते रहे।

1891 में बैरिस्टर होकर वे भारत लौटे। राजकोट तथा बम्बई में उन्होंने बरालास की विन्तु उन्हें विक्रयता का ही सामना करना पडा। न्यायालय में एक वार वे भेंप के कारण ठीक से बहस भी नहीं कर पाये और उन्हें मुकदमा हारना पडा। पोरबंदर रियासत का न्यायिक कार्य उन्हें पारिवारिक प्रभाव के कारण मिला किन्तु वही भी ब्रिटिश राजनैतिक प्रतिनिधि के अमध्य व्यवहार के कारण उनके हृदय को आघात लगा। वे छोटी रियासतों के प्रशासकीय कार्य में प्रयुक्त चातुकारिता एवं पड़यंत्र की नीति-नीति को नैतिक दृष्टि से अमह्य मानते थे। अन्त में दादा अन्तुंगा एण्ड कंपनी

नाम की एक मुस्लिम व्यापारिक संस्था के दक्षिण अफ्रीका के कानूनी कार्यों की देखरेख के लिये उन्हें नियुक्ति मिली और वे 1893 में डर्बन पहुँचे।

दक्षिण अफ्रीका में नाटाल के सर्वोच्च न्यायालय में अधिवक्ता के रूप में पदोन्नत किये जाने वाले वे प्रथम भारतीय थे। वे 1914 तक दक्षिण अफ्रीका में रहे। यह प्रवास उनके आध्यात्मिक विकास का उष काल था। वे प्रवासी भारतीय समुदाय के अग्रगण्य नेता के रूप में प्रतिष्ठित हुए। डर्बन में आने ही उनके साथ ऐसी घटना घटित हुई कि उनका जीवन ही परिवर्तित होगया। वे एक बार रेल द्वारा प्रिटोरिया की यात्रा कर रहे थे जबकि उनके साथ यात्रा कर रहे एक दक्षिण अफ्रीकी श्वेत ने उन्हें यान खाली कर मामान ले जाने वाले यान में जाने को कहा। अफ्रीका की रंगभेद नीति का उन्हें उस दिन व्यक्तिगत अनुभव हुआ। वे यान खाली करने के स्थान पर ट्रेन में उतर पड़े और उन्होंने अपनी यात्रा स्थगित कर दी। गांधीजी ने उस दिन से दक्षिण अफ्रीका की गैरी सरकार के दमन एवं भेदभाव का विरोध प्रारंभ कर दिया। प्रवासी भारतीयों को संगठित कर उन्होंने नरत्याग्रह आंदोलन छेड़ दिया। मई 1894 में गांधीजी ने नाटाल इंडियन कांग्रेस की स्थापना की। 1896 में भारत आकर दक्षिणी अफ्रीकी भारतीयों के लिए आंदोलन शुरू किया। उसी वर्ष के अपने परिवार के साथ पुनः दक्षिण अफ्रीका पहुँचे। डर्बन पहुँचने पर दक्षिण अफ्रीकी श्वेतों ने उनके द्वारा भारत में दक्षिण अफ्रीका के बंधक भारतीय मजदूरों के साथ होनेवाले दुर्व्यवहार पर दिये गये वक्तव्यों को लेकर दुर्व्यवहार किया। किन्तु गांधीजी उसमें लेनमार्ग भी विचरित नहीं हुए। वे निरन्तर आठ वर्षों तक दक्षिण अफ्रीका की गैरी सरकार के विरुद्ध संघर्ष रत रहे। उन्होंने अनिवार्य पदोन्नत तथा हस्तमुद्रण, अन्तः प्रांतीय संप्रवास पर प्रतिबंध, बंधक मजदूरों पर लगाये गये कर तथा ईसाई विवाहों के प्रतिरिक्त अन्य सभी विवाहों को समान्य ठहराने वाले कानूनों आदि का विरोध किया। वही उन्होंने 1899 में बोम्बर-युद्ध के समय इंडियन ऐम्बुलेंस कोर का गठन किया जिसने युद्ध में उल्लेखनीय सेवा कार्य किया और उनके उपपक्ष में उन्हें बोम्बर-युद्ध पदक प्रदान किया गया। 1901 में वे पुनः भारत लौटे। किन्तु 1902 में उन्हें ट्रान्सवाल के एगियावागियों के विरोधी व्यवस्थापन का विरोध करने हेतु प्रवासी भारतीयों के निमंत्रण पर पुनः दक्षिण अफ्रीका जाना पड़ा। वे ट्रान्सवाल के सर्वोच्च न्यायालय में अधिवक्ता के रूप में पदोन्नत हुए और ट्रान्सवाल इंडियन एसोसिएशन की उन्होंने स्थापना की। 1904 में गांधीजी ने रम्विन की पुस्तक अन्टु विस सास्ट का अध्ययन किया। फीनिक्स फार्म की स्थापना कर उन्होंने आंदोलनकारियों के समुदाय संगठित किये एवं उनके आश्रय का प्रबन्ध किया। वहाँ में 'इंडियन प्रोपीनियन' नामक पत्र का प्रकाशन प्रारंभ किया जो पूर्णतः सहकारिता एवं श्रमदान के नियम पर संचालित होता था। जोहान्सबर्ग में फेंने प्लेग के समय वहाँ अस्पताल की स्थापना की। उसी वर्ष गांधीजी ने साह्य-विज्ञान पर अनेकों लेख गुजराती में लिखे जो हिन्दी में आरोग्य दर्शन नामक पुस्तक में संग्रहित हो प्रकाशित हुए। 1906 में गांधीजी ने जुनु बिन्नेह के समय इंडियन स्ट्रेचर-वेल्फेयर कोर की स्थापना की। उसी वर्ष उन्होंने प्राचीन व्रतचर्य का पालन करने का व्रत लिया।

जोहान्सबर्ग में ट्रान्सवाल एगियाटिव ता अमेन्डमेन्ट सोसिनेस के विरोध में

भारतीयों की विशाल सभा आयोजित कर गांधीजी ने उसके इस कार्ये का नून के विरुद्ध निष्प्रिय प्रतिरोध (सत्याग्रह) करने की शपथ दिलवाई। वे प्रतिनिधि मण्डल लेकर इंग्लैण्ड भी गये और उपनिवेशन मंत्रों के समक्ष प्रवामी भारतीयों के साथ विचे गये अग्र्याय का विवरण प्रस्तुत किया। 1907 में उन्होंने निष्प्रिय प्रतिरोध आंदोलन बताया और सार्वजनिक सेवा के निये अपना जीवन समर्पित करते हुए बरालत छोड़ दी। सत्याग्रह आंदोलन के कारण उन्हें 10 जनवरी, 1908 को दो महिने के कारावास की सजा दी गयी। जनरल स्मट्स की सरकार द्वारा समझौता वार्ता के निये उन्हें आमंत्रित किया गया और समझौता होने पर गांधीजी को जेल से मुक्त कर दिया गया। किन्तु प्रवामी भारतीय पटानों ने इस समझौते को भारतीय हितों के विरुद्ध विश्वासघात माना और उन्होंने गांधीजी पर प्राणघातक हमला किया। भाष्य से गांधीजी बच गये कि भी उन्होंने हमलावरों के विरुद्ध कानूनी कार्यवाही नहीं की। जनरल स्मट्स द्वारा समझौते की शर्तों के साथ विश्वासघात करने के कारण गांधीजी ने पुन सत्याग्रह प्रारम्भ किया। उन्हें दो महिने का बंदी कारावास दिया गया। कारावास की अवधि पूरी करने के एक माह के पक्षर सत्याग्रह करने पर पुन गिरफ्तार किया गया। इस बार गांधीजी को तीन माह की सजा दी गयी।

1909 में गांधीजी पुन गिफ्ट मडल लेकर इंग्लैण्ड गये और वहाँ में दक्षिण अफ्रीका लौटते समय जहाज में हिन्द स्वराज की रचना की। 1910 में उन्होंने जोहनीज्वर्ग के निरट टालस्टाय फार्म की स्थापना की। उन्होंने पशुचाल्य वेष्टभूषा तथा दूध का परित्याग कर दिया। सब के बेकल ताजा पत्तो तथा सूने सेवों का आहार के रूप में प्रयोग करने लगे। इसी बीच उन्होंने एथिक्स रिस्ीजन नामक पुस्तिका लिखी। गांधीजी ने उपवास का प्रयोग भी प्रारम्भ किया। 1913 में फीनिग फार्म के दो आश्रमवासियों के दीप के सिलसिले में उन्होंने प्रायश्चित्त स्वरूप एक सप्ताह का उपवास किया। बाद में उन्होंने साठे चार महिनों के लिये एक ही समय भोजन किया। नवम्बर 1913 में दक्षिण अफ्रीका की मघीय सरकार द्वारा तीन पौंड के पोल-टैक्स को निरस्त न करने के विरोध में सत्याग्रह किया। गांधीजी ने 2037 पुरुषों, 127 स्त्रियों तथा 57 बालकों के जुगुग का नेतृत्व करते हुए ट्रान्सवाल में प्रवेश किया। उन्हें गिरफ्तार कर जमानत पर रिहा किया गया। दो दिन बाद पुन गिरफ्तार किया गया और जमानत पर रिहा किया गया। एक दिवस पश्चात् पुन गिरफ्तार कर ढ को ले जाये गये और वहाँ नौ महिने तथा तीन महिने की सख्तबंद की सजा दी गयी। सरकार ने समझौता वार्ता करने के निये उन्हें 18 दिसम्बर की बिना शत रिहा कर दिया। जनरल स्मट्स के साथ हुए समझौते के कारण गांधीजी ने सत्याग्रह आंदोलन समाप्त कर दिया। वे इंग्लैण्ड गये और प्रथम विश्व महायुद्ध के समय उन्होंने लंदन में इन्डियन ऐम्बुलेंस बोर्ड संगठित की। इस समय तक गांधीजी ब्रिटिश सरकार के प्रति महयोगी के रूप में ही प्रस्तुत हुए।

गांधीजी द्वारा 1915 में भारत लौटने पर उन्हें ब्रिटिश सरकार को और से 'वेमरे हिन्द स्वर्ण पदक' प्रदान किया गया। इसी वर्ष अहमदाबाद में साधरमती तदी के विचारों उन्होंने सत्याग्रह आश्रम (बाद में साधरमती आश्रम के नाम से प्रसिद्ध) की स्थापना की। उन्होंने रेलों की नृतीय श्रेणी में भारत तथा यर्पा की यात्रा की। 1917 में गांधीजी ने भारतीय मजदूरों को बंधन यत्नाकर धम करने के लिए देश के बाह्य भेजन की नीति

का विरोध किया। वे चर्खे द्वारा हाथ में बनाये गये कस्त्र के भारी मात्रा में उत्पादन के विचार में लीन रहने लगे। अप्रैल में वे नील बागानों में काम करने वाले श्रमिकों की दशा की जांच करने के लिये चम्पारन (बिहार) गये। चम्पारन क मत्याग्रह ने बीम लाख में अधिक किसानों को प्रभावित किया। यह मत्याग्रह का अत्यन्त व्यापक प्रयोग था जिनमें एक शताब्दी से चले आने वाले अन्धध का अहिंसक मत्याग्रह द्वारा निवारण हुआ। वहाँ मोतीहारी जिला छोड़ने का सरकारो नोटिस मिला। इसको अवज्ञा करने पर गिरफ्तार कर उन पर मुकदमा चलाया गया किन्तु सरकार ने सजा देने के स्थान पर मुकदमा वापस ले लिया। बिहार सरकार ने उन्हें रैयत में व्याप्त अमतोष की जांच के लिये गठित समिति का सदस्य नियुक्त किया।

जनवरी-मार्च 1918 में गांधीजी ने अहमदाबाद के सूती कपडा दिनों के श्रमिकों की मांगों का लेकर उपवास किया। उनका यह प्रस्ताव था कि मिन-मजदूर समझौता होने तक अपनी हड़ताल जारी न रखें। गांधीजी के तीन दिन के उपवास में ही समझौता हो गया। उन्होंने बम्बई प्रदेश के खेडा जिले में फसल नष्ट होने के कारण लगान बगुली निर्गमन करने की मांग को लेकर सत्याग्रह किया। अप्रैल में गांधीजी वापस गये की युद्ध परिपक्व में नाग लेन के लिये दिल्ली गये तथा हिन्दी भाषा के माध्यम में अपने विचार प्रकट किये। उन्होंने खेडा जिले का दौरा किया और नेता म भर्ती करने के लिये रणभट्टों को तैयार किया। 1919 के फरवरी मास में रौन्ट विधेयकों के विरोध में उन्होंने मत्याग्रह की प्रतिज्ञा की। 6 अप्रैल, 1919 को देश व्यापी हड़ताल हुई तथा भारत व्यापी सत्याग्रह आंदोलन छेड़ दिया गया। पंजाब में उनके प्रवेश पर लगाये गये प्रतिबन्ध को तोड़ने पर उन्हें दिल्ली पहुंचने के पहले ही गिरफ्तार कर लिया गया और पुन बम्बई ले जाकर छोड़ दिया गया। देश के कई भागों में तोड़-फोड़ तथा हिंसा की अनेकों घटनाएँ हुईं। 13 अप्रैल को उन्होंने नाबरमनी आश्रम के निवृत्त मत्याग्रह आंदोलन के दौरान नडियाद में गेल की पटरी उखाड़ने के प्रयत्न के प्रायश्चित्त स्वरूप तीन दिन का उपवास किया। उसी दिन अमृतनर के जानियावाला बाग में अर्थों ने भयंकर तस्महार किया जिनमें 400 व्यक्तियों को जाने गये। नडियाद में उन्होंने मत्याग्रह के मन्वन्ध में अपनी 'हिमानय महान भूत' को स्वीकार किया और 18 अप्रैल को मत्याग्रह आंदोलन स्थगित कर दिया।

गांधीजी ने 'नवजीवन' गुजराती मामिक का सम्पादन अपने हाथ में ले लिया। बाद में वह हिन्दी साप्ताहिक के रूप में भी प्रकाशित होने लगा। साथ साथ उन्होंने 'यंग इन्डिया' अर्थों साप्ताहिक का सम्पादन भी मन्वन्ध किया। इसी बीच पंजाब में मार्गल ना प्रशासन में हुईं श्वादनियों की जांच के लिये गैर मजदारी समिति की सदस्यता ग्रहण की। दिनों में आयोजित अश्विन भारतीय खिलाफन वाक्येन्स की अघ्यशना की। अमृतनर बांधेस अधिप्रेसन में उन्होंने माटंग-बेम्सफर्ड मुशारो को स्वीकार करने की मताह दी। जनवरी, 1920 में वे वायसराय के पास एक लिखित मंडन लेकर उपस्थित हुए, जिनमें टर्की के मुन्तान (मुसलमानों के पतौफा) को इस्लाम के पवित्र स्थानों पर अपने एकाधिकार में बचित न करने मन्वन्धी दबाव ब्रिटिश सरकार पर डालने की मांग की गयी। 1 अगस्त को गांधीजी ने वायसराय के नाम पत्र लिखकर बेमरे-हिन्द पदक, जुलु-युद्ध पदक तथा

बोम्ब-मुद्र पदम थापन लांटा दिये। मितम्बर में लाजा लाजपतराय की अध्यक्षता में हुए कांग्रेस के बलबलु विरोध अधिवेशन में गांधीजी ने पत्राव की घटनाओं तथा गितापत्र के समर्थन में अक्षयहोमों कार्यक्रम के लिये स्वीकृति प्राप्त करली। नवम्बर में उन्होंने ग्रहभद्रावाद में गुजरात विद्यापीठ की स्थापना की। बाद में नागपुर में हुए कांग्रेस के नियमित अधिवेशन में गांधीजी ने सभी वैधानिक एवं शांतिपूर्ण उपायों से भारतीयों द्वारा स्वराजप्राप्ति को वांछित का लक्ष्य निर्धारित किया।

मार्च, 1921 में गांधीजी ने कांग्रेस सदस्यता अभियान का लक्ष्य एक करोड़ सदस्यों का रखा। एक करोड़ तथा एकत्रित करने तथा देश में बस लाख चरखों की स्थापना का उद्देश्य भी प्रस्तुत किया गया। उन्होंने बम्बई में विदेशी वस्त्रों के पूर्ण बहिष्कार के आदेशों का नेतृत्व किया और विदेशी वस्त्रों की होली जलाई। कांग्रेस ने उन्हें अधिनायक के पूर्ण अधिकारों से युक्त कर दिया। नवम्बर, 1921 में प्रिंस ऑफ वेल्स के बम्बई आगमन के अवसर पर हुए हिंसात्मक दंगों के प्रायश्चित्त स्वरूप गांधीजी ने पांच दिन का उपवास किया। फरवरी, 1922 में गुजरात के बारदोली स्थान पर सत्याग्रह करने के अपने निर्णय के लिये कायसराय को ज्ञापन दिया। विन्तु उत्तर प्रदेश के चोरी-चोरा स्थान पर कुछ भीड़ द्वारा एक मानेदार तथा द्वैतोन पुलिस के सिपाहियों को जीवित जला देने की घटना का समाचार प्राप्त कर गांधीजी ने पांच दिन का प्रायश्चित्त स्वरूप उपवास किया तथा सराफ्ट आदेशों की योजना रद्द कर दी।

10 मार्च 1922 का गांधीजी द्वारा 'मगडुण्डिया' में लिखे गये तीन लेखों के कारण उन पर राजद्रोह का अभियोग लगाया गया और उन्हें 6 वर्ष की नई की सजा दी गयी। उन्हें पञ्चदा जेल में रखा गया जहाँ उनका अपेन्डिसाइटिस का प्रापेशन हुआ। रोगग्रस्त रहने के कारण उन्हें 5 फरवरी, 1924 को रिहा कर दिया गया। इसी मध्य कोहात में हुए साम्प्रदायिक दंगों के कारण कुछ ही गांधीजी ने हिन्दू-मुस्लिम एकता के लिये द्वासी दिन का उपवास किया। कोहात में किस प्रकार से मुसलमानों के हिन्दुओं पर अत्याचार किये उनसे द्रवित हो गांधीजी ने कोहात के हिन्दुओं को यह सदेश दिया था कि उन्हें अपने मित्रों का सम्मान तथा मन्दिरों की रक्षा के लिए वहाँ से भागने के स्थान पर सधर्म करते हुए अपना जीवन बलिदान कर देना चाहिये था। इन साम्प्रदायिक दंगों में मोहम्मदशरी तथा शीरतशरी ने मुस्लिम समर्थक रवैया अपनाया। श्री एम श्रीनिवास शास्त्री तथा साक्षात् लाजपतराय ने गांधीजी के अली बंधुओं के प्रति उदार रविये की आलोचना भी की। दिसम्बर में गांधीजी ने कांग्रेस के बेलगाव अधिवेशन की अध्यक्षता की।

1925 में गांधीजी के अग्रित भारतीय हाथ चर्चा सभों की स्थापना की। साध्वनियों के आश्रमवासियों की भूल के कारण भी उन्होंने सात दिवस का उपवास किया। इसी वर्ष उन्होंने अपनी आत्मज्ञाना दी स्टोरी आफ् भाई एक्सपेरिमेंट्स लिख दृष्ट लिखना प्रारम्भ किया। कांग्रेस अधिवेशन में उन्होंने 1929 तक अधिराज्य स्थिति न मिलने पर पूर्ण स्वतन्त्रता के समर्थन में प्रस्ताव प्रस्तुत किया। उन्होंने की प्रेरणा से दिसम्बर, 1929 के वाईस ने लाहौर अधिवेशन में कांग्रेस का स्वराज के लक्ष्य का अर्थ पूर्ण स्वराज्य स्वीकार किया गया। फरवरी, 1930 में कांग्रेस ने सविनय अवज्ञा आन्दोलन चलाने के लिये

गांधीजी को कांग्रेस का अधिनायक (डिप्टेटर) नियुक्त किया। 2 मार्च को वायसराय को लिखे पत्र में उन्होंने कांग्रेस की मांगे स्वीकार न करने की स्थिति में नमक-कानून तोड़ने का निश्चय प्रकट किया। 12 मार्च को उन्होंने दांडी कूच किया और दांडी 6 अप्रैल को नमक-कानून तोड़ा। किन्तु उन्हें गिरफ्तार नहीं किया गया। बाद में 3 मई की रात को कराची में उन्हें 1827 के रेग्युलेशन 25 के अन्तर्गत मुकदमा चलाये बिना गिरफ्तार कर यरवदा जेल में बन्द कर दिया गया। सरकार के इन कार्य के विरोध में भारत व्यापी प्रदर्शन एवम् हड़ताले हुईं। लगभग एक लाख व्यक्ति जेला में ठूस दिये गये। सरकार ने उन्हें 26 जनवरी, 1931 को गांधी-इविन मममौते के लिये बिना शर्त रिहा कर दिया। गांधी-इविन वास्ता प्रारम्भ हुई। गांधीजी ने गोलमेज परिषद में भाग लेना स्वीकार कर लिया। कांग्रेस के एकमात्र प्रतिनिधि के रूप में वे लन्दन में आयोजित गोलमेज परिषद में सम्मिलित हुए। ब्रिटिश सरकार के रवैये में कोई परिवर्तन नहीं आया अतः गांधीजी ने पुन 31 दिसम्बर, 1931 को सत्याग्रह प्रारम्भ कर दिया। 14 जनवरी, 1932 को बम्बई में गांधीजी तथा मरदार पटेल को 1818 के रेग्युलेशन 3 के अन्तर्गत बिना मुकदमा चलाय गिरफ्तार कर लिया गया। यरवदा जेल में मकडोनाल्ड के साम्प्रदायिक पचाट, जिनमें हरिजनों का हिन्दुओं से पृथक करने के लिये पृथक प्रतिनिधित्व प्रदान किया गया था, के विरोध में 20 मिनम्बर 1932 को आमरण अनशन प्रारम्भ किया। किन्तु सरकार द्वारा गांधीजी की मांगे पूरा करने के निर्णय के पश्चात् उन्होंने अनशन त्याग दिया। यरवदा जेल में ही अप्पामाहव पटवर्धन द्वारा जेल में भगो का काम करने की मांग अस्वीकृत होने के कारण उनके उपवास की सहायुभूति में गांधीजी ने उपवास किया। सरकार द्वारा आश्वामन मिलने पर उपवास छोड़ा। 11 फरवरी, 1933 को गांधीजी ने "हरिजन" साप्ताहिक की स्थापना की जो हिन्दी तथा अंग्रेजी दोनों भाषाओं में प्रकाशित होने लगा। 8 मई 1933 को गांधीजी ने इक्कीस दिन का हरिजन-उपवास प्रारम्भ किया। सरकार ने उसी दिन गांधीजी को बिना शर्त जेल में रिहा कर दिया। पूना में "पर्लकुटी" नामक स्थान पर गांधीजी ने 29 मई को अपना उपवास पूरा किया।

30 जुलाई, 1933 को गांधीजी ने बम्बई की सरकार को अपने तृतीय महयोगियों सहित घटमदाबाद से राम तक कूच करने के व्यक्तिगत सत्याग्रह में प्रवृत्त कराया। 31 जुलाई का व्यक्तिगत सत्याग्रह के कारण उन्हें गिरफ्तार कर लिया गया और 4 अगस्त को नियंत्रण के अधीन छोड़ दिया गया। किन्तु गांधीजी ने उसी दिन नियंत्रण को मखिनय भग किया अतः उन्हें पुन बन्दी बना लिया गया और एक वर्ष की सजा दी गयी। यरवदा जेल में गांधीजी ने हरिजनोद्धार का कार्य मन्वित करने की छुट प्राप्त करने के लिये उपवास किया। 20 अगस्त को उनकी हालत खराब होने पर उन्हें मामून अस्पताल में भर्ती किया गया। 23 अगस्त को उनकी शारीरिक स्थिति गम्भीर होने के कारण बिना शर्त जेल में रिहा कर दिया गया। गांधीजी ने 4 अगस्त, 1934 तक बेबल अस्पृश्यता-विरोधी कार्य करने का ही व्रत किया। 17 मिनम्बर, 1934 को गांधीजी ने राजनीति में मन्वाम लेकर आमोद्योग के विकास, हरिजन मध तथा बुनियादी शिक्षा के लिये कार्य करने की घोषणा की। उन्होंने अखिल भारतीय आमोद्योग मध की स्थापना की।

1936-1937 में गांधीजी ने वर्धा के मेवाणाम की घणता म्भुष्यालय बनाया।

वहा उन्होंने वृत्तियादी शिक्षा पर कार्य करने के लिए एक शिक्षा-सम्मेलन भी आयोजित किया। उनका 'शिक्षा की वर्धा योजना' में मूलभूत हस्तकलाओं के माध्यम से शिक्षा प्राप्त करने का विचार प्रस्तुत किया गया। 3 मार्च, 1939 को राजकोट रियासत के शासन द्वारा प्रशासन में सुधार करने का बचन भंग करने पर गांधीजी ने आगराए प्रतिशन शुरू किया। वायसराय द्वारा 7 मार्च को मर मारिम वायर की विवाद निपटान के लिये पच के रूप में नियुक्ति करने पर प्रतिशन का स्थान रिया। द्वितीय महायुद्ध से उत्पन्न गम्भीर संकट के समय वायसराय के निमन्त्रण पर गांधीजी ने युद्ध की स्थिति पर जुलाई-गितम्बर, 1940 में वायसराय से बातचीत की। भारत में अंग्रेजी शासन के स्वयं म भारतीयों की स्वाधीनता के प्रति अनिच्छा दखने हुए गांधीजी ने अक्टूबर, 1940 में व्यक्तिगत मविषय प्रवजा मन्त्रालय शुरू करने का निर्णय किया। युद्ध के दौरान सरकार द्वारा प्रेस पर लगाये गये पूर्व-संस्मर करने के नियमों के विरोध में गांधीजी ने अपने मासाहिक पत्र छापने बन्द कर दिया। 30 डिसेम्बर, 1941 का गांधीजी के आग्रह पर वाप्रेस ने उन्हें नेतृत्व में निवृत्त कर दिया। जनवरी, 1942 में गांधीजी ने हरिजन मासाहिक तथा अन्य पत्र छापने पुन प्रारम्भ किये। मार्च 27 को गांधीजी सर स्ट्राफर्ड क्रिपस से दिल्ली में मिले। उन्होंने क्रिपस प्रस्तावों को 'विद्यती तारीय म दिये गये बंध' की सजा दी। मई में उन्होंने ब्रिटिश सरकार को भारत छोड़ने का आग्रह किया।

गांधीजी वाप्रेस में अग्रदूत होने के कारण उमरे नेतृत्व से हट चुके थे फिर भी वाप्रेस महासमिति ने गांधीजी को अहिंसा को प्रभावी मानने हुए उनसे निवेदन किया कि वे इस सभ्य का नेतृत्व करें। 8 अगस्त को गांधीजी ने बम्बई में आयोजित अखिल भारतीय वाप्रेस महासमिति के समक्ष 'भारत छोड़ो' प्रस्ताव के मन्वन्ध में अपने विचार प्रवट किये। 9 अगस्त, 1942 को गांधीजी ने बम्बई में 'भारत छोड़ो' आन्दोलन का श्रीगणेश किया। 'करो या मरो' के गांधीजी के आह्वान पर "1942 की अग्रस्त क्रान्ति" भारत की आजादी की लड़ाई का अग्रमात्कर्म थी। 9 अगस्त को सुबह ही गांधीजी और वाप्रेस के प्रमुख नेताओं की निरपनारी के आदेश भर में आग लग गयी। लोगो के पाम कोई निश्चित वायक्रम न था। 8 अगस्त को भारत छोड़ो का ऐतिहासिक प्रस्ताव पास हुआ। 9 अगस्त को वाप्रेस महासमिति देश को सभ्य का वायक्रम देन के लिए बैठनेवाली थी। 7 अगस्त का महासमिति की पहली बैठक में गांधीजी ने एर गोपनीय दस्तावेज के रूप में सभ्य का अपना वायक्रम प्रस्तुत किया था। इसमें एक पूरी आति की बल्पना की गयी थी। लोगो का पूरी हठनाल के लिए आह्वान किया गया था। सरकारो बमबंभरियो और फौज से उम्मीद की गयी थी कि वे विदेशी सरकार से दमनकारी आदेशो को मानने से इन्कार कर देग। 16 साल से ऊपर के छात्रा से कहा गया था कि वे अपने स्कूल और कॉलेज छोड़े और आजादी के लिये निर्णायक क्षण तक शिक्षा संस्थाओं में वापस न जाये। सब से मह. बपूर्ण था किमाना का अह्वान कि वे सरकार को लगान न दे। इससे पहले ऐसी कोई लडाई नही हुई थी जिसमें गांधीजी या अन्य नेताओं ने जनता से सरकार को पूरी तरह अमान्य कर देने को कहा हो। इस सभ्य में यह पहली सिविल अफरमाना थी। लगान पर गांधीजी ने कहा था "जमीन उसकी है जो उसे जोतता है। और सरकार को लगान वह इसलिए देता है कि वह सरकार की मत्ता को स्वीकार कर रहा है। अब हम इस विदेशी

हूबनूत को एक क्षण के लिए भी स्वीकार करने को तैयार नहीं। इसलिए इसे किसी तरह का कोई राजस्व नहीं दिया जाना चाहिये।”

“देश के नाम ग्विलि नाफरमानों का यह आह्वान बाहर आये, इसने पहले कांग्रेस के सभी प्रमुख नेता बन्दो बना लिये गये। जिस रूप में गांधीजी ने इस आति की कल्पना की थी, क्या गांधीजी और कांग्रेस के अन्य नेताओं को गिम्फनारी के कारण यह ठीक उम्मीद रूप में चला पायी? इसका कोई जवाब खोजने के बाले यह जानना जरूरी है कि भारत छोड़ो आंदोलन गांधीजी ने किस मन स्थिति और किस परिस्थिति में छेड़ा था। भारत छोड़ो आंदोलन में पहले त्रिप्प मिशन यहाँ आया था जिसका उद्देश्य मान इतना था कि किसी प्रकार इस आंदोलन को टाला जाय। वह सभव नहीं था। कांग्रेस अलबत्ता मोहो दिग्भ्रमित थी। नेहरू यह माचते थे कि जर्मनी और जापान, रूस और चीन पर काफी आगे जा चुके हैं। तब क्या हम बन्क अग्रजों में युद्ध करना बहतर होगा। यही विचार भावना के भी थे। इसलिए जब त्रिप्प मिशन यहाँ आया तो नेहरूजी हमने अपेक्षया अधिक आशा के साथ मिले। गांधीजी को कुछ ज्यादा आशा नहीं थी। त्रिप्प मिशन की असफल होना था, असफल होकर यहाँ म चला गया। लुई पिचर को भेंटवार्ता देते समय यह बात उन्होंने कही थी ‘जब त्रिप्प मिशन चला गया तब मुझे लगा कि इस कूटनीति का कोई बड़ा जवाब उनका देना चाहिये और तभी भारत छोड़ो के इस तरह की लड़ाई की कल्पना मेरे दिमाग में आयी। मेरे भीतर आग दहक रही थी।’

गांधीजी को गिरफ्तार कर पूना के आगाखा मज़ल में नजरबन्द कर दिया गया। उनका भारत सरकार तथा वायसराय से देश ध्यायी दलों के मन्त्र म पत्र व्यवहार हुआ। तत्कालीन वायसराय लार्ड लिनलिथगो ने गांधीजी पर यह दोष मटा कि छिपे तौर पर जापानों शत्रु को महायुता देने के लिए भारत छोड़ो आंदोलन चलाया गया था। सरकारों धार्शेपों के विरुद्ध गांधीजी ने 10 फरवरी, 1943 को तीन मन्त्राह का उपवास शुरू किया। 3 मार्च को उपवास ताटा। 22 फरवरी 1944 को नजरबन्दी के दौरान बन्सुरा गांधी का आगाखा महन म देहावमान हो गया। जामननग्न की लापरवाही नया बडोरता के कारण गांधीजी बन्सुरवा की बीमारी म ठीक से देखभाल न कर मने। गांधीजी मन में अत्यन्त स्थिति हुए। ‘मागत छोड़ो’ की लडाई छिडने के दोने ही दिन बाद कांग्रेस के कुछ भागों ने धामनौर पर समाजवादी विचारधारा के लोगों ने—देश धर में लोड-फोड का तरीका प्रद्वियार किया। जिनके विरुद्ध गांधीजी ने जेल में और बाहर अक्षर भी धरना मन प्रकट किया कि यह हिंसा ही थी, उसे अहिंसक अम्व नहीं कटा जा सकता। (7 मिनम्बर, 1945 को हूई धरणों बैठक में कांग्रेस कांग्रेसमिति ने भी धरणे एक प्रस्ताव में इस नीति का निषेध किया था।)

लार्ड बेवन के भारत धरने के पञ्चाशु भी सरकारों रवेये में परिचरन नही आया। बर्चिन की प्रतिफल नीति के कारण धामन सरकार भी पुगनी नीति पर ही चल रही थी। बेवन का कांग्रेस विरोधी रुध स्पष्ट था। गांधीजी धरभयना के कारण 5 मई, 1944 को गिहा बन दिये गये। गांधीजी ने वायसराय से मिलने की इच्छा धरन की विन्नु उने धरवीरार कर दिया गया। त्रिप्प ने कांग्रेस आंदोलन का गिन्नी हूई ग्विति

का साथ उठाया और 'भारत छोड़ो' के नारे के साथ साथ मुस्लिम लीग का 'भारत का विभाजन करो और घले जाओ' का नारा बुन्द किया। गांधीजी देश के विभाजन की मांग से विरतित हुए और उन्होंने अगस्त में 18 दिन तक जिम्मा से इस विषय में वास्ता की। गांधीजी ने जिम्मा के इस दृष्टिकोण को कि भारतीय भुक्तमान एक पृथक राष्ट्र है, स्वीकार नहीं किया। जिम्मा की हठधर्मिता धनी रही और साम्प्रदायिकता की भाव को बढ़ाने में उसने कोई कमी नहीं रखी। इसी मध्य ब्रिटेन की सरकार में परिवर्तन हुआ। लार्ड एटली ब्रिटेन के प्रधान मंत्री बने। भारत की स्वतंत्रता के प्रश्न पर विचार हुआ। आजाद हिन्द पौत्र के तीन अध्यायों पर लालकिले में मुश्किल चलाया गया जिन्हें जनमत के दबाव पर रिहा करना पड़ा। अगस्त में नोर्सनिंग विद्रोह हुआ। ब्रिटिश सरकार ने सशस्त्रीय शिष्टमंडल भारत की यात्रा पर भेजा। जर्मने बाद केविनेट मिशन भारत आया और केविनेट मिशनयोजना प्रस्तुत की गयी।

मुस्लिम लीग ने धमकियाँ देना प्रारम्भ कर दिया। नौआगजी (बंगाल) में भीषण साम्प्रदायिक आग की ज्वाला धधकने लगी। गांधीजी ने नौआगजी में अपने जीवन की तनिका भी परवाह न कर साम्प्रदायिकता को शांत करने तथा हिन्दू-मुस्लिम सद्भाव स्थापित करने में सफलता अर्जित की। देश के अनेकों स्थानों पर साम्प्रदायिक दंगे हुए। सरकार ने स्थिति घटाने नियंत्रण में बाहर होते देख कर उत्तरदायी सरकार की स्थापना का निर्णय लिया। अंतरिम सरकार बनी किन्तु जिम्मा नेहरू के साथ सरकार बनाने को राजी न हुआ। मुस्लिम लीग पर वायसराय ने अंतरिम सरकार में सम्मिलित होने का दबाव डाला। स्वार्थवश लीग सम्मिलित हुई। ब्रिटिश सरकार ने सत्ता हस्तांतरण की तैयारी की। लार्ड माउटबेटन भारत के नये वायसराय नियुक्त हुए। सविधान निर्मात्री सभा ने सविधान निर्माण का कार्य प्रारम्भ किया। विभाजन की योजना को नेहरू तथा सरदार पटेल ने उचित ठहाराया। गांधीजी विभाजन के विरुद्ध थे किन्तु नेहरू तथा पटेल ने उनके विचारों को धक्केलना प्रारम्भ कर दी थी। विभाजन हुआ और भयंकर नर-संहार भी। भारत स्वतन्त्र हुआ। गांधीजी का मन हिन्दू पटनाओं से व्यथित रहा। किन्तु वे अपने भाषकों मूक दर्शन से अधिक नहीं मानते थे। नेहरू की अड गैवाली नीति के कारण आचार्य कृपमानी ने कांग्रेस अध्यक्ष पद से त्यागपत्र दे दिया। गांधीजी आचार्य नरेन्द्र देव की कांग्रेस अध्यक्ष बनाना चाहते थे किन्तु नेहरू तथा पटेल ने डा० राजेन्द्र प्रसाद की अध्यक्ष पद के लिये प्रस्तुत किया। गांधीजी अध्यक्षमन्त्र होकर मई सत्र सदन करते गये। दिन्नों के मुसलमानों ने गांधीजी को अपनी कठिनाइयों बतलायी तथा अपनी सुरक्षा की मांग की। गांधीजी ने 12 जनवरी, 1948 को दिल्ली में साम्प्रदायिक सद्भाव स्थापित करने के उद्देश्य को लेकर आभरण अमरण की भीषणता की। व समाज के पापा का प्रायश्चित्त कर रहे थे। उन्होंने कहा कि तलवार के स्थान पर, जो स्वयं की हो अथवा अन्य की, अमरण ही सत्याग्रही का अन्तिम आश्रय है। गांधीजी का अमरण सफल रहा और दिल्ली के विभिन्न साम्प्रदायिक प्रतिनिधियों ने गांधीजी को सद्भाव एक भाँति बतलाने रखने का वचन दिया। गांधीजी ने अमरण त्याग दिया। किन्तु यह गांधीजी का अन्तिम सत्याग्रह था। आहिंसा के पुजारी की हिंसक मानव ने अपनी बर्बरता का शिवार बनाया। शुक्रवार 30 जनवरी, 1948 को आर्यभटा सभा में जाते

हूए वे हत्यारे की गोलियों के लक्ष्य बनें। हे राम' के अतिरिक्त शब्दों के माप मानवता का महान उपासक मदा के लिये विरनिद्रा में सो गया। गांधीजी के लिये इससे अधिक सुन्दर मृत्यु का कारण और क्या हो सकता था? गांधीजी अमर हैं। भारत ही नहीं बरन् सारा विश्व उनके समझ श्रद्धावदन है। हमारे राष्ट्रनिता के रूप में उनको दिव्य आत्मा भारत को मईव मार्गदर्शक रहेगी।

गांधीजी का दर्शन : पाश्चात्य प्रभाव

गांधीजी जो कि अहिंसा तथा धार्मिक निष्ठा के वातावरण में पले पड़े, अपने इंग्लैंड प्रवास के दौरान पाश्चात्य चिन्तन के प्रत्यक्ष प्रभाव में आये। गांधीजी धर्म की अत्यन्त विस्तृत धर्म में लगे थे और सभी धर्मों के प्रति उनका दृष्टिकोण, केवल अपने राजकीय के अनुभव के कारण ईसाई धर्म को छोड़कर, अहिंसुता का था। किन्तु ईसाई धर्म के प्रति उनका विचार सर्वथा परिवर्तित हो गया जब उन्होंने जोसिफा श्रीन्टफोल्ड के परामर्श पर बाइबिल का अध्ययन किया। वे 'समन ऑन दी माउन्ट' से अत्यधिक भाव-विह्वल हुए। गांधीजी को ऐसा अनुभव हुआ कि उनके अपने धार्मिक विचारों तथा विश्वास में बाइबिल के विचार मिलते-जुलते थे। उन्होंने 'समन ऑन दी माउन्ट' की गीता से तुलना की। स्वाम की धर्म का सर्वोत्कृष्ट रूप जानकर वे अत्यधिक प्रभावित हुए।¹ उनके लिये गीता तथा न्यू टेस्टामेंट दोनों ही शाश्वत प्रेरणा के स्रोत थे। यद्यपि वे दोनों को समान महत्व नहीं देने थे। गांधीजी ने एक बार कहा था कि हिन्दू धर्म से उनको पूर्ण धार्मिक शान्ति मिलती है और महावद्रागीना तथा उपनिषदों में जिस सतुष्टि का बोध उन्हें होता है, वह 'समन ऑन दी माउन्ट' से नहीं होता। जब उनके मन में सशय उत्पन्न होता है तो वे गीता के श्लोक पढ़ते हैं और दूसरे ही क्षण उनका विषाद उल्लास में परिवर्तित हो जाता है। उनके अनुसार गीता में उनकी बाह्य दुखों के कारण टूटने से बचाया है। इसका यह तात्पर्य नहीं कि गांधीजी ने गीता तथा 'समन ऑन दी माउन्ट' में कोई अन्तर देखा है। 'समन ऑन दी माउन्ट' में जो बात चित्रित की गयी है, वही बात गीता में वैज्ञानिक प्रामुख्य के रूप में स्पष्ट की गयी है। गीता में प्रेम के नियम की वैज्ञानिक दृष्टिकोण से प्रस्तुत किया है। चूंकि गीता तथा समन के उपदेशों में कोई अर्थ अथवा विरोधाभास नहीं है, वे दोनों ही एक ही मूल एका में समाहित हो जाते हैं।²

एक प्रकार इंग्लैंड में गांधीजी ने केवल ज्ञान तथा अर्थों की गति-नीति का ही ज्ञान प्राप्त नहीं किया, अपितु ईसा के सदेश तथा ईसाई धर्म का भी उन्होंने अध्ययन किया। दक्षिण अफ्रीका में बसावट प्रारम्भ करने के पश्चात् उन्हें अनेक महान् अर्थों के अवसर प्राप्त हुए। विनसेंट श्रीमान ने उन धर्म के प्रभावों का उल्लेख किया है जो गांधीजी के अहिंसा-सम्बन्धी विचारों के विकास में सहायक रहे हैं। श्रीमान के अनुसार गांधीजी पर ईसाई प्रभाव, जो कि 'समन ऑन दी माउन्ट' के माध्यम से प्रकट हुआ, 1888-1889 में इंग्लैंड में जबकि वे वीम वर्ग के थे, स्पष्ट दिखाई देता है। यह अहिंसा-वादी प्रभाव उनके दक्षिण अफ्रीका अनुभवों के दिनों में किन्तु उभा रहा। गीता ने, जिसका प्रभाव उल्लास ही पुराना था, गांधीजी की हीम वर्गों पश्चात् और भी अधिक प्रभावित किया जब उन्होंने महान् धर्म के इतना अध्ययन किया। हिन्दू धर्म के हजारों वर्षों से उत्पन्न गीता की अहिंसक धर्म गांधीजी पर भी। बुद्धावस्था में गीता ने उन्हें धर्म धर्म की

तुलना में और अधिक प्रेम हो गया था और वे यीशू के उपदेशों को गीता के माध्यम से देने लगे थे।³

गांधीजी के चिंतन पर अनेक पाश्चात्य मनोविद्यो की छाप अविलंब थी। उन्होंने विश्व की अनेक कृतियों से विचार-मुक्ता एकत्र कर अपनी चिंतनमाला में उन्हें पिरोया। उनसे विचारों की यह समन्वयवादी विशेषता ही उनकी मौलिकता थी। यद्यपि उन्होंने सर्वथा नवीन चिंतन प्रदान नहीं किया, किन्तु अग्य चिंतकों की वैचारिक अभिव्यक्ति पर अपनी विलक्षण विवेचना प्रस्तुत कर वे स्वयं अग्रणी चिंतकों में सम्मिलित कर लिये गये। गांधीजी के लेखों में जिन पाश्चात्य चिंतकों का बारम्बार उल्लेख हुआ है वे मूलतः तीन हैं- रस्किन, थोरू तथा टालस्टाय।

गांधीजी ने रस्किन के विचारों से अनेक महत्वपूर्ण विचार अपने जीवन में उतारे। रस्किन की पुस्तक 'अन्टु दिस साइड से गांधीजी ने (1904 में) यह सोचा कि व्यक्ति की भलाई सब की भलाई में निहित है। रस्किन ने एक कर्मों के कार्य को एक नाई के कार्य के समान मूल्यवान मानते हुये यह व्यक्त किया कि सबको काम से जीविकोपार्जन का समान अधिकार है। गांधीजी ने श्रम का मूल्य इस विचार से पहचाना। इसी तरह रस्किन का यह विचार कि श्रम का जीवन अर्थात् जमीन जोतनेवाले तथा हस्तशिल्पी का जीवन ही जीने योग्य जीवन है, गांधीजी का प्रेरणा स्रोत बना। गांधीजी रस्किन के उपर्युक्त प्रथम विचार से परिचित थे तथा द्वितीय विचार की उन्हें धूमिल अनुभूति हुई थी किन्तु तीसरा तथा अन्तिम विचार का प्रवगाहन कर उन्हें प्रतीत हुआ कि रस्किन के प्रथम विचार में ही द्वितीय तथा तृतीय विचार अन्तर्निहित था।⁴ गांधीजी ने रस्किन की पुस्तक का गुजराती में अनुवाद कर उसे 'सर्वोदय' नाम से प्रकाशित किया।⁵ गांधीजी रस्किन से इस कारण प्रभावित नहीं हुए थे कि वे उन विचारों के सम्बन्ध में सर्वथा अनभिज्ञ थे। उनसे प्रभावित होने का कारण यह था कि स्वयं गांधीजी के विचार रस्किन की रचना के माध्यम से उभर कर प्रतिबिम्बित हो रहे थे। इतना ही नहीं, गांधीजी ने रस्किन के विचारों को अपने शब्दों में व्यक्त नहीं किये, किन्तु गांधीजी के स्वयं के विचार रस्किन द्वारा व्यक्त थे।⁶

गांधीजी ने थोरू के असे ऑन सिविल डिस्ओबेडियेन्स को 1908 में उस समय पढ़ा जब वे दक्षिण अफ्रीका में अपने प्रथम धारावास का दंड भुगत रहे थे। थोरू द्वारा राज्य-निमो की भवजा के उदाहरण ने गांधीजी के स्वयं के निष्क्रिय प्रतिरोध के विचारों को सबल प्रदान किया। गांधीजी ने दक्षिण अफ्रीका में राज्य के निमो को भवजा का प्रवह आन्दोलन चला रखा था। थोरू की पुस्तक 'दक्षिण अफ्रीका के भारतीय सत्याग्रहियों की मार्गदर्शिका' बन गयी। थोरू का अराजकतावाद तथा व्यक्तिगत स्वतन्त्रता सम्बन्धी प्रेम गांधीजी के लिए प्रेरणादायक सिद्ध हुआ। उन्हें थोरू में मानव के मानव प्रति अन्याय से लड़ने की सहानुभूतिपूर्ण भावना प्राप्त हुई। किन्तु गांधीजी ने सविनय अवज्ञा का विचार थोरू से ग्रहण नहीं किया था। उनसे सत्याग्रह सम्बन्धी दक्षिण अफ्रीका तथा भारत में किये प्रयोगों से स्पष्ट हो जाता है कि गांधीजी ने थोरू से स्वतन्त्र रूप में अपने सत्याग्रह-दर्शन का विकास किया था। अपने एक पत्र में गांधीजी ने व्यक्त किया था कि जब उन्हें थोरू के सविनय अवज्ञा सम्बन्धी निबन्ध की प्रति प्राप्त हुई, तब तब दक्षिण अफ्रीका में सत्ता का विरोध काफी प्रगति कर चुका था। थोरू के निबन्ध से 'सिविल डिस्ओबेडियेन्स' शब्द

उन्होंने प्रह्लाद किया ताकि अंग्रेजी पाठकों को वे अपने आन्दोलन ने परिचित करा सके। बाद में उन्हें वह शब्द भी आन्दोलन के समुचित अर्थ का समझाने में अपूर्ण दिखाई दिया। अतः उन्होंने 'निबिल रेजिस्टेन्स' शब्द का प्रयोग प्रारम्भ कर दिया। यह शब्द भी उन्हें प्रभुरा लगा तब उन्होंने गुजराती आन्दोलनकारियों के लिये मत्प्राप्त शब्द का सृजन किया।⁷

इन प्रकार योग्य वा गार्गीजी पर प्रभाव वैसा ही था जैसा अन्य लेखकों का—वे गार्गीजी के विचारों तथा प्रयोगों से मेल खाते थे। उनके विचार किनी एक लेखक अथवा विचारक से प्रह्लाद किये हुये नहीं थे—चाहे उन पर उन स्रोत का वितना भी प्रभाव क्यों न दिखलाई दे। गार्गीजी ने विभिन्न स्रोतों से विचार ग्रहण कर उन्हें अपने विचारों के अनुरूप ढाल दिया। अपने सिद्धान्तों को स्पष्ट करने तथा अपनी धारणाओं को अर्थरिक्तों तक पहुँचाने के लिये गार्गीजी ने न केवल धार्मिक पुस्तकों का किन्तु रम्विन, थोरु तथा टालन्टाय जैसे पारश्चात्य दार्शनिकों की रचनाओं का भी प्रभावशाली उपयोग किया।

टालन्टाय की दो किन्डम आफ गाड इज विदिन यू ने गार्गीजी को भाव-विभोर कर दिया। इन पुस्तक का उन पर स्याही प्रभाव पडा। ऐसे समय में जब कि दक्षिणी अफ्रीका के ईसाईयों द्वारा भारतीयों की भाव के औचित्य पर कटाक्ष किये जा रहे थे, टालन्टाय के विचारों ने गार्गीजी को मत्प्राप्त मधुर्ष के लिये सबल प्राप्त हुआ। कुछ वर्षों के बाद गार्गीजी ने यह स्वीकार किया कि अहिंसा में उनकी निष्ठा टालन्टाय की उपर्युक्त पुस्तक से जागृत हुई थी। टालन्टाय के विचारों को पढ़कर प्थानीन वर्ष के बाद अहिंसा के औचित्य पर अमजान में फसे गार्गीजी को पुनः नवीन प्रकाश दिखाई दिया और वे अहिंसा के प्रति पुनः पूर्ण निष्ठावान् बने। गार्गीजी के अनुसार टालन्टाय के जीवन में वे अत्यधिक प्रभावित इस कारण हुए कि उन्हें टालन्टाय में सिद्धान्त तथा व्यवहार का संगम मात्र अन्तर नहीं मिला। जैसा उन्होंने कहा ठीक उसी तरह उमका पानन भी किया। टालन्टाय ने मत्य के अनुगमन में सब वस्तुओं को गौरा माना। वैसे, गार्गीजी का टालन्टाय से वैचारिक परिचय बहुत पुराना था। 1890 में टालन्टाय ने पेरिस के ईफेन टावर को अनुप्य की सूर्यता का स्मारक कहा था। गार्गीजी ने पेरिस में टावर को देखकर टालन्टाय के समान ही निष्कर्ष निकाला। टालन्टाय ने ईसा की अन्तर बागी की व्याख्या करते हुए राज्य की अर्त्सना की और शासन के हिंसक ढांचे को अस्वीकार किया। वे प्रेम के मार्वाभौमिक एवम् अर्थात्मिक क्षेत्र को प्रकट करने थे। गार्गीजी ने टालन्टाय के अहिंसा पर व्यक्त विचारों को अपने जीवन का आदर्श बना लिया। दोनों के मध्य इस सम्बन्ध में पत्र-व्यवहार भी हुआ।⁸

किन्तु गार्गीजी सिद्धान्तिक वाद-विवाद में निष्ठा नहीं रखते थे। वे जीवन के लिये व्यावहारिक विचारों में अधिक रुचि रखते थे। जब कभी उन्हें किमी पुस्तक अथवा विचारक से प्रेरणा नहीं मिलती थी तो वे उनके विचारों को नजरदाज कर जाते थे। जो उन्हें रुचिकर नहीं प्रतीत होता था, उसे वे विस्मृत कर देने थे और जो रुचिकर लगता था, उसे व्यवहार में लाने का प्रयास करते थे।⁹

गार्गीजी ने एममेंत के सिद्धान्तों को पढ़ने योग्य बनवाया था। उनके अनुसार एममेंत के सिद्धान्तों में भारतीय ज्ञान पाश्चात्य गुरु के माध्यम से प्रकट हुआ था।¹⁰ किन्तु, इसका यह अर्थिप्राय नहीं है कि गार्गीजी पाश्चात्य विचारों की प्रतिच्छाया पुस्तकों में देखते थे

तथा जिनमें उन्हें यह प्रतिच्छाया सर्वाधिक परिलक्षित होती थी, वे उनसे अपने को 'प्रभावित' मानने लगते थे। धर्म, पूर्ण पारश्चात्य प्रभाव जैसी कोई वस्तु गांधीजी के चिंतन में स्पष्ट परिलक्षित नहीं होती। धुमा-धूत तथा बाल-विवाह को नकारना भयवा राष्ट्रवाद का समर्थन यदि ऐसे विचार हैं जो पारश्चात्य प्रभाव में विकसित हुए, किन्तु गांधीजी ने ये विचार अपने पारश्चात्य चिंतन के अध्ययन से ग्रहण किये भयवा उन भारतीयों के प्रभाव में स्वीकार किये जो स्वयं पारश्चात्य विचारधारा से प्रभावित थे, कहना कठिन है। ये प्रगतिशील विचार भारत के शैक्षिक वातावरण में व्याप्त थे और यदि गांधीजी इनसे प्रभावित हुए तो कोई आश्चर्य नहीं है।

गांधीजी टालस्टाय की भाँति दार्शनिक भरोजकतावादी कहे जा सकते हैं। उन्होंने प्रौद्योगिकवाद का विरोध किया। वे प्राधुनिक भयवा पारश्चात्य सभ्यता के भी विरोधी थे। उन्हें शारीरिक श्रम के प्राचीन एवम् सरल तरीके प्रिय थे। मानव की अन्तःकरण की शक्ति जागृत कर ईश्वर से साक्षात्कार का मार्ग प्रशस्त करना तथा आध्यात्मिक सत्ता से प्रेरणा प्राप्त कर सौमिक शासन का प्रतिपादन करना उन्हें श्रेयस्कर प्रतीत हुआ।¹¹ ये पुरातनवादी थे। उनको रचनाओं में प्राधुनिक सभ्यता के समस्त उपकरण जैसे रेल, डाक-तार, चिकित्सा, विधि, शिक्षा, धापाखाना आदि आलोचना के लक्ष्य बने। हिन्दू स्वराज में गांधीजी पर हिन्दू धर्म से प्रेरित साधुवाद की स्पष्ट धार दिखाई देती है।¹² उनका पुरातनवाद पारश्चात्य प्रभावों का प्रतिफल नहीं था। जीवन में सादगी, आवश्यकताओं को सीमित करने का विचार तथा स्वेच्छिक त्माग की भावना सभी भारतीय चिंतन से अभिभूत दिखाई देते हैं।¹³

गांधीजी के विचारों का रामराज्य वाल्मीकि रामायण से प्रेरित न होकर तुलसीदास की रामायण पर आधारित दिखाई देता है। वाल्मीकि रामायण में जिस सभ्यता का चित्रण किया गया है, वह ग्रामीण एवम् कृषि-प्रधान न होकर शहरी सभ्यता का बोध कराती है, जबकि गांधीजी का रामराज्य ग्रामीण एवम् कृषि-प्रधान व्यवस्था का परिचायक है। गांधीजी के विचारों का रामराज्य रूसो के विचारों से मेरा खाता है। जिस प्रकार रूसो ने कला तथा विज्ञान के विकास को नैतिक बुराइयों तथा असमानता का जनक माना है, उसी प्रकार गांधीजी भी प्राधुनिक सभ्यता के कटु आलोचक हैं। यदि रूसो ने स्वर्णिम सभ्यता की कल्पना को पुनर्जागृत करने का प्रयास किया है, तो गांधीजी वर्तमान जीवन में स्वर्णिम सभ्यता के विचारों को व्यावहारिक उपयोग में लाने के इच्छुक प्रतीत होते हैं। गांधीजी पारश्चात्य सभ्यता की शरीरसाध्य विलासितापूर्ण संस्कृति के प्रखर आलोचक रहे हैं। उनका स्वर्णिम सभ्यता के प्रागैतिहासिक सभ्यता न होकर पूर्व-प्रौद्योगिक सभ्यता है जिसमें व्यक्ति सादगीपूर्ण धर्म के जीवन को जीता हुआ हर दृष्टि से आत्म निर्भर है। उन्होंने प्राधुनिक सभ्यता की वैज्ञानिक उपलब्धियों को मानव में अनैतिक तथा परोपजीवी बुक्तियों को प्रेरित करने वाली माना है। उन्हें गर्व है कि भारत में अभी भी वैसे ही हल से शेत जोते जाते हैं जैसे सहस्रो वर्ष पूर्व उपलब्ध थे, वैसे ही भोपड़िया और वैसे ही शिक्षा धाज भी विद्यमान है। भारत भौद्योगिक होड़ में पूर्णतः सम्मिलित नहीं हुआ। जीवन को लील जानेवाली प्रतिद्वन्द्विता भारत का आदर्श नहीं रही। उनके अनुसार भारतीय सभ्यता नैतिक जीवन के उद्धान की प्रतीक है जबकि पारश्चात्य सभ्यता ने अनैतिकता का प्रचार किया है।¹⁴

धार्मिक तत्व

गांधीजी में ईश्वर-प्रत्यय के प्रति मान्यता उनके परिवार की वैष्णव साधना एवं उपासना का प्रतिफल थी। उनके द्वारा ईश्वर में सृष्टि मान्यता का भाव वैष्णव संप्रदाय के प्रभाव में जागृत हुआ। उनका ज्ञानानुभव नव वेद, उपनिषद्, गीता, वेदान्त एवं धार्मिक ग्रन्थों में प्रेरणा प्राप्त करते हुए अमृत की वयार्थता एवं ईश्वर की उपासना में रत रहा। उन्होंने गहनगान की प्रवृत्ति जगाई। उनके राम ऐतिहासिक पुरुष न हनुमन् विष्णु, अर्जुन एवं अश्विनीय ईश्वर थे। गांधीजी ने इन प्रकार अनेक साधक सत्य दिना जिनमें साम्प्रदायिक अंधधर्म अथवा अज्ञान के विन्द के महात्मा सत्य एवं सत्यियों की वाणी में सीखे। मूकदान, तुलसीदास, नीरा, वरना मेहता जैसे वैष्णव सत्तों की भक्ति पूर्ण रचनाएँ, ईसाई तथा मुस्लिम धर्म के भक्तियों उद्देश्य उन्हें अत्यन्त प्रिय थे। वरना मेहता की अमृत कृति "वैष्णव जन तो लेने कहिये जे पोर पराई जागे रे" उन्हें अत्यन्त प्रिय थी। साधन-जीवन में तथा अन्य सगोष्ठियों में उनके द्वारा अज्ञान का आधोजन सत्य ईश्वरीय परमपद से, साम्प्रदायिक रचना की निरन्तर प्रक्रिया थी जिसे गांधीजी ने अपने जीवन का अन्तिम अंग बना दिया था। उनके अनुमान अमृत-रचना में ही मोक्ष प्राप्त हो सकता था। ईश्वर के प्रति सन्तान भाव सत्य दिना पूर्णता की प्राप्ति नहीं हो सकती थी। गांधीजी साधनादी नहीं थे। जिनु वे ईश्वर की कृपा को जीवन की अनिवार्यता मानते थे। वे अराधन संसार की स्थिति को बोधपूर्ण कर दक्षिण एवं अज्ञान की सेवा में जीवन व्यतीत करना संसार की वयार्थता का कारण मानते थे। उनका अमृत सत्य एवं तीक्ष्ण था। निष्ठा की अवधारणा में अत्यन्त पनासतवाद अथवा अज्ञान द्वारा साधना का मार्ग उन्हें अचिन्त नहीं लगा।

गांधीजी ने साकार एवं मनुष्य ईश्वर का खडन किया था जिनु वे अद्वैतवाद में विश्वास रखते थे। यह मानकर कि ईश्वर मनुष्य एवं साकार नहीं है, वे मनुष्य सत्य में ईश्वर का पृथ्वी पर अद्वैत स्वीकार कर लेने अद्वैतगोत्र पुरुष को ईश्वर के अत्यन्त सन्तान देखते थे। उनके अन्तिम पर अमृत का नदीय अक्षिप्त या फिर भी वे ईश्वर को सृष्टि का स्वनिष्ठा मानते थे। सृष्टि को ईश्वर की अन्तिमप्रति मानते हुए भी गांधीजी ने ईश्वर की सत्ता की व्यापक अर्थों में लेकर उसे विश्वध्यानी के नाथ-भाष्य विश्वस्योत्त भी बताया। जैन दर्शन के अनेकवाद-अज्ञान का उच्छ गांधीजी ने सत्य की मापसतता का अनुभव करने हुए यह अत्यन्त किया कि "मैं ईश्वर को सर्वतमोत्र मानता भी हूँ और नहीं भी मानता। जैन दर्शन में विश्वास करने पर मैं ईश्वर को सर्वतमोत्रता का प्रश्न ही नहीं उठने दूँगा जिनु गानानुभव के दर्शनको से उसे मैं स्वीकार करता हूँ। अत्यन्त बात तो यह है कि इन अज्ञान और अज्ञान द्वारा जो अज्ञान आते हैं और अज्ञानों हमारे वाणी अमृतपं हो जाते हैं और अज्ञान अज्ञानिको अमृतपं जैसी कहती है। इसलिए वेदों में अज्ञान को 'नेति-नेति' कहा गया है। वह एक है, फिर भी अनेक है, वह सत्य में भी अज्ञान है, जिनु अज्ञान में भी अज्ञान है।"¹⁵

गांधीजी का यह अत्यन्त सत्य अर्थों के प्रति महिम्ना एवं आदरभाव को दर्शित से उपजुक्त था। वे सत्य और अज्ञान का अज्ञान अज्ञान अज्ञान के अत्यन्त अर्थों के प्रति अज्ञान रखते हुए अपने विचारों के प्रति अज्ञान होने के अज्ञान उनको अज्ञान की दर्शित से अज्ञान

का प्रयास करते थे। साम्प्रदायिक सद्भाव की दृष्टि से उनका यह सहिष्णु दृष्टिकोण अत्यन्त महत्वपूर्ण सिद्ध हुआ।

गांधीजी ने ईश्वर को सर्वव्यापक, सर्वाधार, साकार, निराकार सभी माना है। ईश्वर के विराट् स्वरूप की कल्पना से वे भाव-विभोर हो उठते हैं, किन्तु उनके विवेचन की यह विशेषता है कि वे ईश्वर के सौम्य रूप के साथ-साथ उसके सहारक रूप को भी दृष्टि से प्रोक्षित नहीं करते। ईश्वर में आरोपित शुभ-अशुभ के तत्त्व को अपने विवेचन में मर्मिलित कर गांधीजी ने प्रभार्यवाद की अंगीकार किया है। वेदएव परम्परा के अनुरूप जहाँ गांधीजी ने ईश्वर की अनुकम्पा को पूर्ण समर्पण की भावना से प्राप्त किया है, वहीं उनका धुद्धिवादी मानस उन्हें अशुभ की वास्तविकता में विलग नहीं होने देता, किन्तु उनका विवेक उनकी ईश्वर के अस्तित्व को निर्बल नहीं बनाता अपितु कर्मवाद के पापपुण्य के विवेचन की ओर बरबस मीच लेता है। वे अशुभ को मानवीय दुष्कर्मों का परिणाम मानते हैं। वे ईश्वर को धीरता एवम् दुःख की प्रतिभूति मानते हैं क्योंकि ईश्वर अशुभ का अस्तित्व हम सत्तार में बनाये हुये है, किन्तु साथ-साथ वह यह भी व्यक्त करते हैं कि ईश्वर सत्तार में सर्वाधिक लोचनान्वित स्वयं ही क्योंकि वह हमें अशुभ या अशुभ कर्म करने के लिये पूर्णतः स्वतन्त्र रखता है। यह गांधीजी को ईश्वर के प्रति अदृष्ट अस्था का ही परिणाम है कि उनको ईश्वर के उपकारी अस्तित्व में कोई सशय नहीं।

गांधीजी के जीवन में ईश्वर की धारणा का महत्व रहा है। उन्होंने ईश्वर की प्रत्यक्ष अनुभूति कर उसके अस्तित्व को स्वीकार किया है और उसे अधिकाधिक विवेकयुक्त आधार पर प्रस्तुत करने के लिये सत्य को ईश्वर माना है। गांधीजी का यह प्रयास निरीश्वरवादियों को भी सन्तुष्ट करता है और ईश्वर-सम्बन्धी सर्वांग धार्मिक कल्पनाओं का निराकरण भी। गांधीजी ने सत्य को ईश्वर मानकर अपने सांख्य राजनीतिक जीवन में सभी प्रकार के धर्मोपलब्धियों का समर्पण प्राप्त करने में सफलता प्राप्त की। उनके अनुसार "जो ईश्वर को प्रेम के रूप में मानते हैं, उनके साथ मैं भी ईश्वर को प्रेम मानूंगा, किन्तु मैंने प्रस्ताव में यह बात बेट गई है कि ईश्वर चाहे जो कुछ भी हो, ईश्वर सत्य है। किन्तु दो व्यक्तियों का एक बटम धीर भी आगे जाकर मैंने कहा कि 'सत्य ही ईश्वर है'। सत्य-प्राप्ति का सर्वोत्तम साधन प्रेम ही है। मैंने यह भी पाया कि भारतभाषा में प्रेम के अनेक अर्थ हैं। वासना के अर्थ में पार्थिव प्रेम हमारे पतन का भी घटक हो सकता है। प्रहिसा के अर्थ में प्रेम को मानने वाले बहुत ही कम व्यक्ति हैं, किन्तु सत्य हमेशा एक ही अर्थ में प्रकट होता आया है। यहाँ तक की निरीश्वरवादियों को भी सत्य की शक्ति में विश्वास है। सत्यान्वेषण के भावावेश में निरीश्वरवादियों के सत्य के लिए ईश्वर के अस्तित्व को भी अस्वीकार कर दिया, और यही कारण था कि मैंने 'ईश्वर सत्य है' की अवस्था 'असत्य ही ईश्वर है' कहना अधिक उचित समझा।"¹⁶

उपयुक्त सत्य का निर्वचन गांधीजी की ईश्वरीय अस्तित्व में अस्था का अनुसारी है। इससे कोई विरोधाभास उनके विचारों में आरोपित नहीं किया जा सकता, क्योंकि वे सभी धर्म-दर्शनों के मध्य में पड़वाते ही अपनी ईश्वर-सम्बन्धी धारणा प्रस्तुत करते हैं। उनके अनुसार, यदि हमारा अस्तित्व है और हमारे पिता का और फिर उनके पिता, पितापिता, और प्रपितामह आदि का अस्तित्व है, तो फिर हमें सम्पूर्ण जगत्पिता के अस्तित्व को भी

स्वीकार करना ही होगा। विश्व में एक व्यवस्था है, एक अखण्डनीय नियम है जो सबका नियमन और निर्धारण करता है। यह कोई बड़ या अचेतन नियम नहीं है। बड़ नियम चेतन जीवन के प्राचरण और जीवन का नियमन नहीं कर सकता है। जो नियम सम्पूर्ण प्राणियों के जीवन का निर्धारण और संचालन करता है, वह ईश्वर के अतिरिक्त और कुछ नहीं है। नियम और नियम-निर्धारक दोनों ही हैं।... .. ईश्वर के विषय में श्रुति-वचन सभी देशों एवम् सभी सम्प्रदायों में उनके ऋषि-मुनियों की अविच्छिन्न परम्परामें और उनकी धार्मिक अनुभूतियों में मिलते हैं। मैं उन करोड़ों बुद्धिमान व्यक्तियों में हूँ जो ईश्वर में विश्वास रखते हैं। एक अवर्षनीय रहस्यमय शक्ति सब जगह व्याप्त है। मैं उसको देखता नहीं हूँ, किन्तु उसका अनुभव करता हूँ। वह एक अदृश्य शक्ति है, जिसकी सत्ता का हम सभी अनुभव करते हैं, फिर भी वह सभी प्रमाणों से परे है; क्योंकि वह उन सबों से भिन्न है, जिनको हम इन्द्रियों से प्रत्यक्ष करते हैं। वह इन्द्रियातीत है।¹⁷ पुनश्च, "जो केवल बुद्धि को तुष्ट करे वह ईश्वर नहीं है। ईश्वर तो हृदय का सम्राट है और वह उसको प्रभावित करता है। मृष्टि की हर महानता में हमें उसके दर्शन होते हैं। जो व्यक्ति ईश्वर के अस्तित्व का प्रमाण चाहे, उसे वह ईश्वर के प्रति जीवित विश्वास में मिलेगा। पूंकि विश्वास का कोई बाहरी प्रमाण नहीं हो सकता है, इसलिए सबसे सुन्दर बात तो यही है कि हम विश्व की नैतिक व्यवस्था में विश्वास रखते हुये सत्य और प्रेम आदि नैतिक नियमों की श्रेष्ठता को स्वीकार करें।"¹⁸

धर्म

गांधीजी ने सभी धर्मों के प्रति समभाव रखने का आग्रह किया है। वे धर्म को व्यक्तिगत वस्तु मानते हैं। उनके अनुसार सभी धर्म सच्चे हैं। कर्मकाण्ड तथा अंधविश्वासों के कारण सभी धर्मों में थोड़ी-बहुत बुराईयाँ विद्यमान हैं; परन्तु आवश्यकतानुसार बुद्धि का प्रयोग कर धर्म की अच्छाईयों को स्वीकार करना तथा बुराईयों का त्याग करना चाहिये। वे हिन्दू धर्म को प्रपन्नत्व की दृष्टि से देखते हुये भी अन्य धर्मों के प्रति आनुरत्व का ही उद्गम्य प्रस्तुत करते हैं। उन्हें धर्म-परिवर्तन के विचार से अरुचि है। वे हृदय-परिवर्तन के बिना धर्म-परिवर्तन का प्रयास व्यर्थ ही मानते हैं। ईसाई धर्म-प्रचारकों के द्वारा भारत में धर्म-परिवर्तन के किये प्रयासों ने सम्बन्ध में उन्होंने यह कहा कि ईसाई धर्म-प्रचारक भारत के हिन्दुओं को अच्छे हिन्दू तथा अच्छे मानव बनायें। उनके अनुसार धार्मिक महिष्णुता एवम् संतो भाव का यही लक्ष्य होना चाहिये कि किस प्रकार एक हिन्दू को अच्छे हिन्दू, एक मुसलमान को अच्छा मुसलमान तथा एक ईसाई को अच्छा ईसाई बनाया जाय।

गांधीजी ने ईश्वर की शक्ति का स्वीकार करते हुए प्रत्येक के अन्तःकरण में ईश्वर का वास माना है। उनके अनुसार ईश्वर को जीवन में स्वीकार करना ही सच्चा धर्म है। धर्म का सार नैतिकता में विद्यमान है। सच्ची नैतिकता और सच्चा धर्म एक दूसरे के साथ इस प्रकार से गुंथे हुये हैं कि उन्हें पृथक् नहीं किया जा सकता। धर्म नैतिकता की अनिवार्य शर्त है। नैतिकता पुनः धर्म की सहयोगी है। भगवत् साधना में धर्म की प्राप्ति निहित है। ईश्वर के प्रति पूर्ण समर्पण का भाव रखना तथा प्रार्थना द्वारा आत्म विनयेपर तथा आत्म निरीक्षण करते हुये ईश्वर से मार्ग दर्शन प्राप्त किया जा सकता है। वे निष्काम कर्म से मोक्ष प्राप्ति के मार्ग का प्रवचन करना चाहते हैं। उनके अनुसार सच्चा मोक्ष

सांसारिक यथार्थ से पलायन करना नहीं, अपितु स्वार्थ एवं निम्न स्तर के मनोभावों से मुक्त होने में है। उनके अनुसार सभी धर्मों का एक समान नैतिक आधार है जिसे हम विश्वधर्म कह सकते हैं। धर्मों की आधारभूत एवता की अनुभूति एवं एक सामान्य निरपेक्ष सत्य का दर्शन करने के पश्चात् साम्प्रदायिक धर्मों की उलझन से ऊपर उठा जा सकता है। वे हिन्दू धर्म की सहिष्णुता एवं मानव प्रेम सम्बन्धी धर्मशास्त्रों को स्वीकार करते हुए भी हिन्दू धर्म में अन्तर्निहित दोषों का निवारण करने के लिए कृत सकल्प हैं। यद्यपि हिन्दू धर्म एक विराट् शक्तिशाली प्राचीन वृक्ष के समान अनेकानेक शाखाओं एवं उप-शाखाओं का समूह है, फिर भी वह किसी रूढ़ि विशेष से बंधा हुआ नहीं है। गांधीजी हिन्दू धर्म को उन्मुक्त एवं विकासमान धर्म मानते हुये उसे समय के साथ सुधारों द्वारा परिष्कृत करने का प्रयास करते दिखाई देते हैं। उनका हिन्दू धर्म के प्रति विशेष मनोवैज्ञानिक धारणें उनके सामाजिक एवं सांस्कृतिक परिवेश के औचित्य निर्धारण के विचार से भेल खाता है। प्रत्येक व्यक्ति का मानस मानुषांशिक गुणों एवं पर्यावरण सम्बन्धी तत्वों के मध्य विकसित होता है। गांधीजी के आध्यात्मिक विचारों का उद्गम भारतीय परिवेश है। गीता, उपनिषद् तथा तुलसीदास रामचरित मानस से प्रेरणा प्राप्त कर उन्होंने अपने आध्यात्मिक विचारों को इतना पुष्ट किया है कि वे सकीर्णता एवं देश-काल के बंधन से मुक्त हो मानव-धर्म की सीमा में प्रविष्ट हो चुके हैं।

प्रकृति प्रेम

गांधीजी ने प्रकृति में ईश्वर का दर्शन कर अपने आपको प्रकृति से अत्यधिक निकट रखने का प्रयास किया है। वे प्रकृति में व्याप्त ईश्वर का विराट् स्वरूप देखते हुये मन तथा प्राण का सुन्दर समन्वय सौन्दर्य बोध में पाते हैं। प्रकृति से मानव का काव्यमय सौन्दर्य प्रस्फुटित हुआ है। प्राकृतिक सौन्दर्य से भरपूर सुरम्य हिन्दू तीर्थ-स्थलों को देखकर गांधीजी ने व्यक्त किया कि "प्राकृतिक सौन्दर्य के प्रति अपने पूर्वजों की सवेदनशीलता तथा सौन्दर्य के साथ धार्मिक भावना जोड़ने की दूर-दृष्टि का अनुमान कर सचमुच मैं उनके सामने श्रद्धा से नतमस्तक हो गया।" गांधीजी की प्राकृतिक चिन्तना-पद्धति में अपनी अटूट आस्था भी प्रकृति के प्रति उनके अनन्य प्रेम की परिचायक है। उन्होंने आरोग्य दर्शन में प्राकृतिक आहार-विहार के सम्बन्ध में उनके अनुभवों का वर्णन किया है। वे मानव को प्रकृति की ओर लौटाना चाहते हैं ताकि भ्रष्ट आहार-विहार का त्याग कर प्रकृति-प्रदत्त स्वास्थ्य प्राप्त किया जा सके। वे प्रकृति की नियमबद्धता के कायल हैं। प्रकृति के अद्वय नियमों से संचालित मानव जगत उन्हें समस्त व्यवस्था के पार्श्व में ईश्वरीय शक्ति का बोध कराता है। प्रकृति के नियमों को तोड़ना दण्ड का कारण बन जाता है। उन्होंने विहार में आये भयंकर भूकम्प को समाज में व्याप्त असुषुप्तता का ईश्वरीय दण्ड-विधान माना। उनके शब्दों में 'मैं उस हृद तक अंधविश्वास स्वीकार करता हूँ जिसके अनुसार मेरा यह ऋद्धि विश्वास है कि राष्ट्र को अपने सारे पापों का फल स्थूल रूप से भोगना पड़ता है। हमारी यह दासता हमारे सारे संचित पापों की ही दण्ड है।' वे व्यक्ति को प्राकृतिक नियमों के अनुसार जीवन-यापन करते देखना चाहते हैं ताकि व्यक्ति सदैव सुखी, सभृद्ध एवं स्वस्थ रह सके। प्रकृति के नियमों की मनुष्य-प्रेम तथा विवेक के अपने आन्तरिक भावों से जानते हुये ईश्वर के सन्निध्य का आभास प्राप्त कर सकता है। प्रकृति

की अखण्डनीय एवं रहस्यमय घटनाओं का समाधान विवेक अथवा विज्ञान से सम्भव नहीं। गांधीजी प्रकृति के गूढ रहस्य को ईश्वर की माया का ही प्रतिरूप मानते हैं।

जीवन तथा ब्रह्म

गांधीजी ने अद्वैतवादी विचारधारा के अनुरूप चिन्तन प्रस्तुत करने लिये भी अपने भाषणों में शक्ति-वाक्यों के मायावाद से दूर रखा है। उनका अद्वैतवाद उनके पारिवारिक प्रभावों के कारण बल्लभाचार्य के श्रद्धाद्वैत के काफी निकट दिखाई देता है। वे ईश्वर को प्रभु एवं शक्त को ईश्वर का दास मानते हैं। वे जीव को ईश्वर का अंग मानते हैं। वे भवनारवाद को भी स्वीकार करते हैं। ईश्वर को एक मानते लिये समस्त मानवता को आधारभूत एकता में पूर्ण निष्ठा प्रकट करते हैं। वे कहते हैं "हमारे शरीर अलग-अलग है किन्तु हमारा आत्मा तो एक है। यह ठीक उनी प्रकार है, जिन प्रकार मूषों की रश्मियाँ अणुवर्तन के प्रभाव से विभिन्न रंगों की दिखती हैं किन्तु वास्तव में उन सबों का स्रोत एक ही है।"

गांधीजी ने भाग्यवादिता में दिग्भ्रम न कर यह माना है कि ईश्वर ने मानव को संकल्प-स्वातन्त्र्य दिया है। व्यक्ति अपने विवेक तथा बुद्धिमान का प्रयोग कर भाग्य बदलने का प्रयास कर सकता है। वे मानते हैं कि मातृ का मनस्त पुत्र्यार्थ उत्कर्ष के लिए है, न कि अपकर्ष के लिए। व्यक्ति सत्य का अनादर, अन्तरात्मा को उपेक्षा एवं इन्द्रिय मुग्ध-वासनाओं का गिबार बनकर पशुवत् आचरण करने लग जाता है। आत्मनयम पशु तथा मनुष्य में अन्तर का प्रतीक है। मनुष्य आत्म-मन्यम, प्रेम तथा अच्छाई का अनुकरण कर बलव्य प्राप्त कर सकता है। मनुष्य अपने भाग्य का स्वयं विधाता है। यदि व्यक्ति अपनी बुद्धि, अपने अन्तर्विवेक अथवा अन्तरात्मा की आज्ञा के अनुसार अपना जीवन निर्धारित कर बंधुत्व की भावना में जीवन व्यतीत करे, तो उसे दसों धरों पर ईश्वर का साक्षात्कार हो सकता है। ईश्वर-भक्ति की सर्वोत्तम अभिव्यक्ति मानव सेवा ही है। यह कर्म द्वारा सत्य का साधना है। ईश्वर साक्षात्कार के लिए हम ईश्वर की उनी की सृष्टि में धोखकर उसमें तादात्म्य स्थापित करें। आत्मा तथा मानवता में ईश्वर का दर्शन ब्रह्म-साधना का श्रेष्ठ मार्ग है।

गांधीजी के चिन्तन का नैतिक आधार

गांधीजी ने नैतिकता की जीवन के मूल आधार के रूप में स्वीकार किया है। व्यक्ति ईश्वर को अन्वेष नहीं, किन्तु अपने भाषणों में पा सकता है। व्यक्ति स्वयं देवी गुरुओं से युक्त है। मत्प्राप्ति, तपस्या, आत्म-मन्यम तथा इन्द्रिय-निग्रह से व्यक्ति भुराईयों के ऊपर उठकर अपना चरम विकास प्राप्त कर सकता है। आत्म-विजय प्राप्त करने के लिए सामाजिक व्यक्ति को किसी उच्च पादों की धीर प्रवृत्त होना आवश्यक है, अन्यथा उसका जीवन नीरस एवं क्लान्त हो जायेगा। इन कार्य के लिए मनुष्य को मोक्षिक एवं नैतिक प्रगति का समन्वय करना होता है। व्यक्तिगत एवं सामाजिक हित का समन्वय सर्वभूतहित अर्थात् सभी के कल्याण की प्रेरणा प्रस्तुत करता है तथा मानव को ईश्वरानुभूत बना देता है। मनुष्य जब तक ईश्वरानुभूत नहीं बन जाता, तब तक उसे शान्ति नहीं मिल सकती। इन स्थिति की प्राप्ति का प्रयास ही सर्वोच्च एवं एकमेव अद्वैतवादीशा है।¹² इस प्रकार मानव की नैतिक प्रवृत्ति प्रयोजन में प्राप्ति तथा सम्भावना में वास्तविकता की धीर स्तन परिवर्तन की परिचायिका है। उसे भी नैतिक नियम का पर्याप्तवाची है। धार्मिक व्यक्ति

यही है जो नैतिकता के अनुसूच्य जीवन जीता है।

गांधीजी ने नैतिकता को प्राथमिक स्वीकृति पर आधारित माना है। नैतिक तथ्यों से प्रेरित मानव स्वच्छता में अपने स्वधर्म का पालन करता है। वह बाह्य पुरस्कार प्रपञ्च या भौतिक उपलब्धियों के लिए ऐसा नहीं करता। उसकी धारणा उसे बर्तव्य पूरा करने के लिए प्रेरित करती है। उनसे अनुसार व्यक्तिगत तथा सामाजिक हित में कोई भेद नहीं है। मानव जब तब केवल अपने स्वयं के लिए जीता है वह बर्बर से भी अधिक बुरा है। जब वह परिवार के कल्याण के लिए कार्य प्रारम्भ करता है तब वह बर्बरता से ऊपर उठने लगता है। जब वह सारे समाज तथा समुदाय को अपना परिवार समझने लगता है तब वह धीरे धीरे मानव बन जाता है। वह अधिक प्राणों के बर्बर बर्बर जाने वाली जातियों को भी अपने परिवार के समान स्वीकार कर लेता है। इस प्रकार व्यक्ति अपने समाज के कल्याण के लिए किये गए कार्यों के अनुपात में महान् बनता है।¹⁰

अहिंसा

नैतिकता के विषय में गांधीजी ने अहिंसा को अत्यधिक महत्त्व दिया है। अहिंसा सर्वोच्च धर्म तथा सर्वोच्च नैतिकता है। ईश्वर और मनुष्य को समझने और प्राप्त करने के लिये प्रेम सबसे बड़ा साधन है। अहिंसा को भावार्थ रूप से हम प्रेम भी कह सकते हैं। प्रेम के माध्यम से ही जीवितमानुष अपने शुद्ध स्वार्थ को छोड़ता जाता है। यह मेरे-तेरे का भेद मिटाता है और व्यक्ति को पदार्थ और परोपकार की ओर अधिक से अधिक ले जाकर अन्त में सर्वव्यापी ईश्वर के समीप ला देता है। मानव के अन्दर प्रेम सचमुच एक ऐसी नियम है। माना, प्रेम के रूप में परमात्मा का ही मानव हृदय में निवास होता है। इस ईश्वरीय गुण के बिना मनुष्य अपने शुद्ध स्वार्थों में ही खीन रहता है। जो व्यक्ति प्रेम में है वह और किसी में नहीं। इसलिये जो काम करने से बड़े तर्कों और धन प्रयोग से नहीं हो सकता वह महज ही प्रेम के द्वारा सिद्ध हो सकता है। अपने मानव बन्धुओं के प्रति हमारे कर्तव्य के मूल में भी प्रेम ही है। प्रेम भावना के कारण हमारा कर्तव्यपालन भी सुखद हो जाता है। प्रेम का हमारे जीवन के प्रत्येक क्षेत्र में प्रवेश है। वह हमारा जीवन रामयुग और सगीतमय बना देता है।

ज्ञान

गांधीजी ने नैतिकता की साधना के लिये ज्ञान को भी स्वीकार किया है। ज्ञान के बिना नैतिकता के निरमोक्ष का पालन अधानुसरण मान रह जाता है। ज्ञान द्वारा धारम-विवेक का विकास होता है। स्वार्थ तथा परमार्थ का अन्तर करने में सहायता मिलती है। धारम-शुद्धि के लिये भी ज्ञान की आवश्यकता रहती है, किन्तु केवल धारम-विवेक पर निर्भर नहीं रहा जा सकता। मनुष्य को अपने बारे में उस तरह से भी देखना और मोक्षता चाहिये जैसा दूसरे लोग उस मनुष्य के बारे में मोचते हैं। इस प्रकार नैतिकता में मनुष्य का चेतन गतिस्थल कार्य करता है। ज्ञान के प्रयोग के बिना वास्तविक अनिवायता से किया गया कार्य नैतिक नहीं होता। गांधीजी के अनुसार 'कोई काम तभी नैतिक कहा जा सकता है जब हम उसे मोक्ष-समझकर कर्तव्य-भावना से करते हैं। जो काम भय या धम-प्रयोग के कारण होता है वह कदापि नैतिक नहीं कहा जा सकता।'

मानव स्वातन्त्र्य

गांधीजी ने दखनशासक की उक्त अनुकूल पहली या भी सुनाने का प्रयास किया है जो मानव स्वातन्त्र्य (मी दिव) तथा निरति (हेल्डिंग) के मध्य दर्याई गई है। दरती मानव स्वातन्त्र्य-स्वातन्त्र्य के मध्य की और प्रवृत्त रहा है और इन अर्थों की प्राप्ति में स्वतन्त्रता की कामना भी कही है, किन्तु विवेक के प्रयोग से ईश्वर सत्य का दर्शन सुलभ नहीं है। गांधीजी ने अनिष्कार के अनुकूल निरति को भी नहीद दिया है ताकि अनुकूल प्रवृत्ति जीनाओं का अनुचित मानव मान्य कर सके। संघर्ष कर्तों की दृष्टि का भारतीय दर्शन में विशेष नहीद रहा है। नांद दरिद्र कर्तों ने पदादा भी वह अपनी स्वतन्त्रता का दिवस कर नके तो नावक देवत्व की प्राप्ति कर सकता है। नावक स्वयं के नावक का निर्णय करने की क्षमता रखता है। अत्यन्तता इन बातों की है कि वह उन स्वतन्त्रता की प्राप्ति करने की क्षमता रखता है।

मानवशक्ति

गांधीजी ने मानव की शक्ति को दर्शाते हुए मानव के वैदिक बन्धनों से मुक्ति की महत्व दिया है। नावक मानव सामाजिक बन्धनों में निरति रह कर मान, श्रेष्ठ, नन्द, मोक्ष, मोह के कारण मानव का विद्युद मान प्राप्ति कर जाता। कल्पों वाले रूप के बनाने वह अपने अंतर्गत की योग्य दिना बाह्य बकाबौध का शिकार करता है। नांद वह मानव-बल के अनुकार व्यवहार करना प्रारंभ कर दे तो उसे मानवता की सेवा का अर्थ उत्साह प्राप्त हो सकता है। मानव-बल मानव की परमाई के लिये प्रीति करता है क्योंकि नावक मान में सर्वशक्तिमान मता का बंध निवृत्त है। नावक-बल तथा निवृत्तता पर प्राकारित मानव-बल परु-बल के द्विष्ट है। परु-बल के अकार उत्साह होता है किन्तु मानव-बल कन्वी निवृत्तता का अर्थ है। इतमें अहं का कोई स्थान नहीं। गांधीजी के अनुकार कन्वी दक्षता अनुभव लोकशाही की प्राप्ति में किया गया पूर्णस्वतन्त्रता वह सर्व निरंतर कर्मयोग है। ईश्वर परिवर्तन कर्मयोग है। ईश्वर नांद इन सबकी शक्ति करना योग्य है ना फिर कन्वी में उदाकार हो जाता चाहते हैं तो हमें भी निरंतर कर्म की मानव करने होती। यही अर्थ प्राप्ति है नांद निरत्या दिया होना। यही परिवर्तन कर्मयोग हमारे अर्थयोग्य प्राप्ति को कृषी होगा।¹²¹

गांधीजी की प्राथम-व्यवस्था

अपनाह प्राथम, साबलती, अहमदाबाद में गांधीजी ने मध्य तथा अहिंसा के मान्यत निरतों को कार्यरत में परिवर्तन करने का प्रयास किया है। उन्होंने सामाजिक के प्राथमिकता स्तर की नवीन सामाजिक व्यवस्था के रूप में प्राथम प्राप्ति अनुकूल किया है। प्राथम-बोध में गांधीजी ने अर्थिक शक्ति की प्राप्ति धन करने की व्यवस्था की थी। बर्तन, वन तथा पर्य की कर्तों से लेकर शौचालयों की कर्तों तक अर्थिक प्राथमिकता के लिए राष्ट्र-व्यापी से अहिंसा की। इसका नाम नहीद कि अहिंसा के अन्तर्गत दर्शन-धर्मों के अति अन्तर्गत में परिवर्तन मान्य और बालातर में अहिंसाकार के बर्तन के अन्तर्गत को सुलभ कर दिया है वह प्राप्ति की एक नहीदता सामाजिक प्राप्ति यही का करती है। प्राथमिकताओं के लिये, यिन में पुरुष तथा महिलाएं दोनों ही से—रानी, अहमदाबाद एवं निरति प्राप्ति सर्वोत्तम प्राप्ति कराने का है। प्राथम, अहमदाबाद तथा अहम

मे चरखा बातने, शिक्षण सबसो कार्य करने तथा ग्राम्य उपयोगी सामाजिक तथा राजनीतिक कार्य करने की अनुशासित योजना इन आश्रमवासियों को दी गयी। गांधीजी ने इस प्रकार से आश्रमवासियों को सामाजिक सेवा का प्रशिक्षण देकर उन्हें स्वावलम्बन, सादगी तथा पवित्रता का मानक बना दिया ताकि वे दम ईर्ष्या, विलासिता तथा ऐश्वर्य से दूर रहकर भारत के निर्धन से निर्धन व्यक्ति को सेवा करने के लिये उत्तर रहें। गांधीजी ने एक सरदार के रूप में अपनी कपडों धोर करने में कोई अंतर नहीं धरने दिया। वे स्वयं कुछ रोगियों की सेवा-मुख्यता करने तथा रोगियों के धाव धोने आदि कार्यों से भी नहीं हिचकिचाये।

आश्रमवासियों के लिये गांधीजी ने निम्न प्रतिज्ञायें निर्धारित की

1. सत्य

गांधीजी सत्य को जीवन के शाश्वत नियम के रूप में अंगीकार करते हैं। भक्त प्रह्लाद जिनके सत्य की रक्षार्थ अपने पिता का विरोध किया, गांधीजी की प्रेरणा का स्रोत है। प्रह्लाद ने सत्य के लिये अपने पिता द्वारा दी गयी वृक्ष मातनाम्नो को शात भाव से सहन किया। अंत में सत्य की ही विजय हुई। प्रह्लाद ने न जीवन का मोह किया, न मृत्यु की विता। वह सत्य से विचलित नहीं हुआ। गांधीजी इसी प्रकार के सत्याग्रह का अनुगमन चाहते हैं। वे आश्रमवासियों को यह शिक्षा देते हैं कि जब हम 'नहीं' कह दें तो फिर उस पर भी प्रसिग रहें, चाहे उगने कुछ भी परिणाम क्यों न हों।

2. अहिंसा

गांधीजी के लिये अहिंसा का अर्थ केवल हिंसा न करने तक ही सीमित नहीं है। उनके अनुसार अहिंसा का अर्थ है मनसा, वाचा, कर्मणा किसी के प्रति बुराई का भाव न रखना। अहिंसक व्यक्ति की किसी से शत्रुता नहीं होती। कुछ ऐसे व्यक्ति हो सकते हैं जो फिर भी उस अहिंसक व्यक्ति के प्रति शत्रुता का भाव रखते हैं। ऐसे व्यक्तियों के लिए भी कोई बुराई की भावना नहीं होनी चाहिये। यदि चोट करनेवाले पर चोट की जाय, तो फिर अहिंसा कहाँ होगी? इसका यह अर्थ बदापि नहीं है कि अहिंसा में विश्वास रखनेवाला भीरुता के कारण आत्म-समर्पण कर दे। यद्यपि अहिंसा का जीवन में प्रयोग इतना सरल नहीं है जितना दिखाई देता है। यह एक लक्ष्य है जिसे जीवन में प्राप्त करना चाहिये। इस लक्ष्य की प्राप्ति के पश्चात् सारा विश्व व्यक्ति के चरणों में घा जाता है। आतताइयों से अर्थों की रक्षा करने के स्थान पर स्वयं आतताइयों के समक्ष जीवन अर्पित कर देना चाहिये। जीवन की इस अहिंसक योजना में देशभक्ति के नाम पर यूरोप में होने वाले युद्धों का कोई स्थान नहीं होगा।

3. ब्रह्मचर्य

गांधीजी के अनुसार जो व्यक्ति राष्ट्रीय सेवा करना चाहते हैं, आध्यात्मिक जीवन जीना चाहते हैं, उन्हें पूर्ण ब्रह्मचर्य का पालन करना चाहिये चाहे वे विवाहित हो अथवा अविवाहित। विवाह केवल स्त्री को पुरुष के निकट जाने की स्थिति है जिसमें वे एक विशेष अर्थ में मित्र बन जाते हैं। यह भैत्री इस जीवन में तथा उसके बाद भी कभी दृष्टो नहीं है। विवाह की धारणा में वही भी भोग-बिलास को प्रविष्ट नहीं होने देना चाहिये। स्त्री-पुरुष के शारीरिक सम्बन्ध केवल सतानोत्पत्ति के लिये ही स्थापित

होने चाहिये, न कि भोग-विलास के लिये। इस प्रकार गांधीजी ने विवाह को पवित्रता को सुरक्षित कर स्त्री-मुख्य को ब्रह्मचर्य का पालन करने का आह्वान दिया है। माश्रमवासियों के लिए ब्रह्मचर्य का पालन करना एक अनिवार्य प्रतिज्ञा है।

4 रसना पर नियंत्रण

गांधीजी ने सादा भोजन करने का सुझाव दिया है ताकि भोजन का उद्देश्य शरीर को स्वस्थ रखने के लिये हो, न कि रसना के सुख के लिये। उन्होंने इसके लिये उपवास का भी सुझाव दिया है। वे ऐसा अनुशासन चाहते हैं जिसमें मन का शरीर पर नियंत्रण रहे और हम स्वयं उन वस्तुओं के प्रति विरहित हो जायें जो शरीर के लिये उपयोगी नहीं हैं। भोजन में सादगी के लिये गांधीजी ने फलहार तथा दूध का प्रयोग सुझाया है। वे प्राकृतिक चिकित्सा-पद्धति में विश्वास रखते हैं। अतः आहार पर उनका विशेष ध्यान रहा है। वे मासाहार को शरीर के लिये उचित नहीं बतलाते। शुद्ध शाकाहारी सादा भोजन का उन्होंने समर्थन किया है।

5. अमय

गांधीजी ने सत्य तथा अहिंसा के निमित्त अमय को महत्वपूर्ण माना है। अमय सत्य तथा हिंसा का मूल है। कायरता भी अमय की उपज है। सत्य और अहिंसा का प्रयोग निर्भीक व्यक्ति ही कर सकता है। पार्श्विक शक्ति ही बल का प्रतीक नहीं होती। सच्ची शक्ति निर्भीक होने में है। अमय आत्मशुद्धि का मार्ग है। स्वराज्य का वास्तविक आधार अमरहित जीवन है। जब तक भारतवासियों में दासता की वृत्ति रहेगी और आत्मविश्वास की कमी रहेगी, तब तक स्वराज्य की स्थापना नहीं हो सकती; अतः गांधीजी ने अमय से मुक्त होने पर विशेष जोर दिया है। अमय का अर्थ है सभी प्रकार के बाह्य अमय से मुक्ति। रोग, प्रहार, मृत्यु, सम्पत्ति-नाश, अपमान आदि से अमयमुक्त होना सच्ची निर्भीकता है। शरीर के प्रति मोह न रखने से अमरहित हुआ जा सकता है। हमें अपनी तृष्णाओं पर नियंत्रण करना चाहिये। इन्द्रिय-निग्रह करने निरतपन्न की स्थिति प्राप्त करना हमारा ध्येय होना चाहिये। आत्मा की सच्ची अनुभूति के बिना यह संभव नहीं। अन्तःकरण की प्रेरणा के अनुसार जीवन को ढालना तथा प्रार्थना के माध्यम से ईश्वर की ओर प्रवृत्त होना निर्भयता का ही मार्ग है।

6 अस्तेय

अस्तेय व्रत का आधार है चोरी न करना तथा जब तक कोई वस्तु किसी के द्वारा हमको दी न जाय, उसे नहीं लेना। सत्य तथा मानव-प्रेम के प्रति आत्मिक व्यक्ति को अस्तेय का पालन करना चाहिये। गांधीजी ने इसे एक नया अर्थ दिया है और माना है कि अस्तेय केवल चोरी न करने अथवा किसी की वस्तु को न छुटाने तक ही सीमित नहीं है। अस्तेय का अर्थ है ऐसी वस्तु का त्याग जिसे व्यक्ति आवश्यकता न होने हुए भी प्राप्त कर रहा है। उनके अनुसार पिता द्वारा चोरी छिपे किसी वस्तु को छानना, अपने जानकों से छिपकर कोई कार्य करना, अपनी आवश्यकताओं को बढ़ते जाना, दूसरों की सम्पत्ति पर नजर रखना, भविष्य में प्राप्त होने वाली वस्तुओं के लिये भ्रूयें बनाना, दूसरों की वस्तु को अपनी बतलाना आदि ऐसी शारीरिक एवं मानसिक प्रवृत्तियाँ हैं जो अस्तेय व्रत के सर्वथा विरुद्ध हैं।

7 अपरिग्रह

अपरिग्रह अस्तव वा ही व्यापन रूप है। अनावश्यक रूप से कोई वस्तु लेना या रखना भी चोरी ही है। चुरापी हुई नहीं भी हो तब भी अनावश्यक वस्तु का परिग्रह दुःख है। इस अस्तव का आदर्श है दैनिक उपयोग की वस्तुओं का अनुचित संग्रह रोना तथा धाज की जो जरूरत हो उतना ही संग्रह करना। अपरिग्रह भौतिक वस्तुओं पर निर्भर न रहने की स्थिति का बोध कराता है। गांधीजी के अनुसार अहिंसा तथा परिग्रह दोनों साध-साध नहीं चल सकते। यद्यपि पूर्ण अपरिग्रह एक आदर्श है और उम आदर्श तक पहुँचना असभव दिखाई देता है, फिर भी हमें निरन्तर इस आदर्श की ओर बढ़ना चाहिये। प्रारंभ में परिग्रह का त्याग शरीर में दर्द उत्पन्न करने के समान नहीं, अतः शरीर की अस्थियों पर से मांस उतारने के समान लगता है किन्तु अपरिग्रह का निरन्तर प्रयास पृथ्वी पर समानता की स्थापना करने का निश्चित मार्ग है। गांधीजी के अनुसार "सिद्धान्त रूप से, जब अहिंसा पूर्ण हो सकती है तो अपरिग्रह भी पूर्ण होगा। हमारा यह शरीर, अन्तिम परिग्रह है। इसीलिए जो व्यक्ति पूर्ण अहिंसा की साधना करेगा, उसे मानव-संसार के लिए अपना अन्तिम बलिदान करने के लिए और मृत्यु का करण करने के लिए भी तैयार रहना होगा।" यद्यपि गांधीजी ने स्वीकार किया है कि शारीरिक तथा सांस्कृतिक सुख की कुछ मात्रा मर्यादाही के नैतिक तथा आध्यात्मिक विकास के लिए आवश्यक है, किन्तु इन आवश्यकताओं की पूर्ति एक निश्चित सीमा का प्रतिफलण करनेवाली न हो अन्यथा यह शारीरिक एवम् बौद्धिक क्षोभता में परिवर्तित हो जायगी और सत्याग्रही के लिए समाज सेवा के मार्ग में बाधक सिद्ध होगी। गांधीजी सत्य एवम् अहिंसात्मक पद्धतियों से व्यक्तिगत सम्पत्ति की समस्या को ही समाप्त कर देना चाहते हैं, लेकिन उचित परिस्थितियों के अभाव में वे सम्पत्ति का अधिकार सर्वजनहिताय सम्पत्ति के न्यायी के रूप में प्रयुक्त करने पर उचित मानते हैं।

गांधीजी ने अपरिग्रहता का पालन इस कारण नहीं सुझाया कि वे निर्धनता के आदर्श अथवा माधुवृत्ति को थापना चाहते हैं। अपरिग्रह से उनका वास्तविक तात्पर्य स्वच्छिन्न निर्धनता से है। एक निर्धन व्यक्ति स्वच्छिन्न निर्धनता का पालन करने की सामर्थ्य नहीं रखता, किन्तु धनाढ्य व्यक्ति के लिये स्वच्छिन्न निर्धनता आदर्श है। हमारे माध्यम से वह समाज में अधिक समानता स्थापित करने में सहायक बन सकता है। सामान्य व्यक्ति के लिये अपरिग्रह दैनिक उपयोग की वस्तुओं तथा विलासिता पर नियन्त्रण एवं अपनी आवश्यकताओं को बच करके सादानीपूर्ण जीवन जीने का आदर्श है। स्वयं गांधीजी ने अपरिग्रह का जीवन-पर्यन्त पालन किया और अत्यन्त सादानीपूर्ण जीवन जीया। वे भारत की गरीब जनता के समर्थक रहकर उनकी सेवा करना चाहते थे। सत्याग्रही के लिये अपरिग्रह की दाहरी आवश्यकता है क्योंकि अपनी इच्छाओं तथा संग्रह की प्रवृत्ति का त्याग लिये जिना जन-सेवा का अर्थ पूरा नहीं हो सकता। अतः गांधीजी के अपरिग्रह की धारणा आत्मगति का अर्थ है। आत्मिक एवता तब तक अनुभव नहीं होती, जब तक वह की तृष्णाओं पर नियन्त्रण तथा उनका विमर्जन न कर लिया जाय। उनके अनुसार परिग्रह वस्तुतः भविष्य की दृष्टि से किया जाता है। परमात्मा परिग्रह नहीं करता। वह अपनी आवश्यकता की वस्तुओं को दिन-प्रतिदिन उत्पन्न करता है। अतः ईश्वर पर विश्वास रखने

वाले व्यक्ति को यह दृढ़ विश्वास रखना चाहिये कि ईश्वर हमें आवश्यक वस्तुएँ प्रदान करता को है और निरन्तर प्रदान करता रहेगा। अतः परिग्रह करने का विचार ईश्वर की मनुष्यता चुनौती है। सभी वस्तुएँ ईश्वर की दी हुई हैं। व्यक्ति का बुद्ध भी नहीं है, उनका स्वयं का शरीर भी उनका अपना नहीं है। व्यक्ति को समग्र रूपसे ईश्वर के प्रति अनन्य-भाव रखना है। परिग्रह अन्वय एवं हिंसा का मूल है। भौतिक सम्पत्ति का समग्र व्यक्ति को आत्मिक दृष्टि में गिराता है और अपनी सम्पत्ति की रक्षार्थ हिंसक उद्वेगों की ओर प्रवृत्त करता है। गांधीजी की मान्यता है कि मनुष्य ईश्वर तथा कुंवरों की एक साथ आराधना नहीं कर सकता। मत्स्य तथा अहिंसा का पूर्णतः पालन अपरिग्रह व बिना अशमद है।

8. कायिक धर्म

कायिक धर्म अथवा रोगी-रोजी का धर्म गांधीजी ने अस्वल्प के निदान के अनुकूल तथा अपरिग्रह की अनुभूति का माध्यम माना है। रोजी-रोजी (इंडो-लेबर) शब्द का प्रयोग सर्वप्रथम एक ह्यूमो लेखक वोगडेरिफे ने किया और बाद में टालस्टाय तथा रस्किन के द्वारा इसका व्यापक प्रचार किया गया। गांधीजी ने टालस्टाय तथा रस्किन से प्रभावित होकर इसका आश्रमवादीयों के लिये प्रयोग किया। गांधीजी स्वयं नियमित रूप से चर्खा काटने में और कायिक धर्म में अपनी भावश्यकताओं की पूर्ति करने में। कायिक धर्म का आध्यात्मिक मूल है स्वयं के शरीर द्वारा धर्म के माध्यम में अपनी आजीविका बनाना। रोटी व्यक्ति को मूलभूत आवश्यकताओं की प्रतीक है। दूसरों के धर्म में आधिक लाभ प्राप्त करना खोरी है। जो कायिक धर्म नहीं करते, वे गरीब व्यक्तियों के धर्म का अनुचित लाभ उठाते हैं और उन्हें माध्यम के रूप में प्रयुक्त करते हैं। भोजन व्यक्ति की प्राथमिक आवश्यकता है, अतः गांधीजी ने कृषि को कायिक धर्म का आदर्श रूप माना है। यदि कृषि का कार्य सम्भव न हो तो व्यक्ति अन्य प्रकार के कायिक धर्म का पालन कर उत्पादन शारीरिक धर्म करे जैसे-कातना, बुनाई, बटई-पिरो, सुहारों का काम आदि। गांधीजी ने चर्खे का प्रयोग इसी कारण किया है कि बटाई कृषि में भी अधिक लोकप्रिय बनाई जा सकती है। मत्स्य-पट्टी व लिये चर्खों कातना श्रैष्ठिक कायिक धर्म है। बटाई का महत्व गांधीजी ने इस कारण भी माना है कि चर्खे द्वारा आसीता भाग्य की उन्नता न्यूनतम धन में अधिक में अधिक मत्स्य न ताम्रान्वित हो सकती है। चर्खा करोड़ों भारतीयों की आजीविका का महाराज बन सकता है और प्रत्येक के देव तक धन पैदा करता है। गांधीजी ने भारतीय राष्ट्रीय स्वामित्व आंदोलन में चर्खे को लोकप्रिय बनाकर उसे अहिंसा का भी प्रतीक बना दिया है। चर्खा प्रयोग नहीं करना तथा आवासवृद्ध का आधिक महाराज बनना है। कायिक धर्म में बौद्धिक धर्म को सम्मिलित नहीं किया गया। देह की आवश्यकताओं देह में ही पूरी होनी चाहिये। जबल बौद्धिक धर्म आत्मा के आनन्द के लिये है, अतः इसे पारिश्रमिक-धर्म का माध्यम नहीं मानना चाहिये। कायिक तथा मानसिक धर्म दोनों ही प्रेम की भावना से समाज-हित में प्रयुक्त किये जाने चाहिये। गांधीजी इनके माध्यम में अपरिग्रह का माध्यम सुलभ मानते हैं। कायिक धर्म बड़ी मात्रा में उत्पादन करने के देशों में मुक्ति दिलाता है। किन्तु गांधीजी कायिक धर्म को श्रैष्ठिक रखना चाहते हैं, न कि धनिवाचं। धनिवाचं कायिक धर्म व्यक्ति के जीवन को नग्न बनाकर उसके उन्नत भावों को लाल जलाता है और निर्धनता, राग तथा असंतोष को जन्म देता है। अधिक कायिक

सावि गह्विण्युत्तर एवं नित्र धर्म का सामंजस्य विज्ञान न हा जाय ।

11 तेजस्विनी नम्रता

गांधीजी ने सत्याग्रही के दिव्य नम्रता को जीवन में आत्ममातृ करना का शब्देग दिया है । नम्रता के विरु उपाय करने का प्रयास दभपूर्ण माने में गमना है । नम्रता स्वयं विकसित होती है यदि हम सरय तथा सेवा की भावना से जीवन का आत्मसाध कर में । ईश्वर के प्रति स्वयं का सेवागत जीवन समर्पित करने पर प्रमिता का समर्पित हो जाती है । प्रमिता रहित होने पर ही तेजस्विनी नम्रता का उदय पाया है । स्वाय परमार्थ में स्यात्तरित होकर निम्नार्थ कर्म की ओर प्रेरित करना है । गांधीजी के अनुसार सत्याग्रही में विनम्रता का प्रभाव उरो अहित की ओर प्रवृत्त नहीं होने दया । प्रम प्रपने आपकी भूम्यभय प्याकर ही सपूर्ण गता का बोध हो गमना है । गांधीजी के अनुसार "सेवागत जीवन नम्रता में भरा पाया है । सचनी नम्रता मरमुद सायस्य" की भावना से विद्या गया पूषा रूपेण इह मय निरन्तर कर्मयोग है । ईश्वर अविनाय कर्मिता है । इसलिए यदि हम उसकी भक्ति करता मापें प्रपका उगत विनीत हा जाया पाएँ या हम भी निरन्तर कर्म की साधना करनी होंगी ।" अतः सचनी विनम्रता का अर्थ है सत्यता की सेवा में निमित्त की गई कठोर एवं निरन्तर साधना ।

साधन तथा साध्य

गांधीजी न हिन्द स्वराज में साधन तथा साध्य की विवेचना करने हुए लिखा है कि साधन यदि धीन माना जाय तो साध्य बुद्ध के गमना है । जिन प्रकार से साधन मध्य साध्य क मध्य अन्तमध्यन्ध है, उगी प्रकार का मध्यन्ध बुद्ध तथा बीज के मध्य है । भीतान की साधना करती से ईश्वर की आराधना का फल प्राप्ति नहीं हा गमना । हम जीव माने हैं, सेवा ही पाते हैं । साधन केवल साधन मात्र नहीं, प्रविणु मयस्व है । रिमम साधना से हिनम स्वराज ही प्राप्ति होगा । सेवा स्वराज में केवल भारत प्रविणु मयस्व विरुमें दिव अतरनाम सिद्ध होगा । प्रम ने अपनी स्वतन्त्रता रिमम साधना से प्राप्ति की थी । यह आज भी रिमममम साधना का मूल्य सुवा रहा है । साधन तथा साध्य के मध्य विभाजन की कोई सीमा नहीं है । विधाता ने हम साधना पर भीमित विमरण प्रदान किया है किन्तु साध्य हमारे नियमन में पड़े है । साध्य की प्राप्ति साधना के अनुपात में ही शोती है । हम प्रतिपादन का कोई प्रपवाद नहीं है । यही कारण है कि भारत में शक्तिपूर्ण मर वेधानिव साधन पर दमना जाय दिया गया है । गांधीजी अपनी जीवना-दशा में साधन तथा साध्य को एक दूसरे का पूरक मानते हैं । यह कठना मरम है कि हम पाप से मुग्धा करती चाहिये, न की पापी से, किन्तु व्यवहार में हमका प्रयोग करना कठिन है । रिमी अवस्था का विरोध करना आमान है किन्तु उम अवस्था क निर्माता का विरोध करना अपना स्वयं के विरोध के गमना है । सूचि हम मनी मर ही सदा की कृपा है हमम देवी शक्ति प्रमागित है । किसी व्यस्त को हेम समममम हम उम व्यस्त का ही शक्ति नहीं पटुपाने प्रविणु मयस्व विमम की शक्ति पटुपाने का कार्य करमे है ।²²

सत्याग्रह

गांधीजी के अनुसार सत्याग्रह करनेवाला व्यक्ति निर्भीक होता है । उसके गहिर्य में भय का लेशमात्र न होने की कारण वह किसी अन्य की दमना में नहीं रह सकता ।

वह दूसरों के मनमाने कार्य का विरोध करना है। आदर्शमयता पहने पर मत्वाग्रह का प्रयोग न केवल ज्ञान के विरुद्ध ही अपितु ममान के विरुद्ध भी किया जा सकता है। कई बार समाज भी ज्ञान के समान त्रुटिपूर्ण कार्य करने पर उत्तर ही जाता है। ऐसे में व्यक्ति का यह कर्तव्य ही जाता है कि वह समाज के विरुद्ध मत्वाग्रह करे। स्वयं घोष ने दान-व्यापार के विरुद्ध मत्वाग्रह किया था क्योंकि उनके विभाग से दान के व्यापार में लिप्त उनका समाज एक अनैतिक कार्य कर रहा था। अतः वे स्वयं अपने ही समाज के विरुद्ध उठ खड़े हुए। मार्टिन लूथर ने भी जर्मनी में अपने समाज के प्रति विद्रोह किया और अपने स्वयं विचारों के कारण देश का नया मार्ग दर्शायी। मैर्निनिंगे न भी समाज का विरोध कर नए का दर्शन किया और अपने समाज को अनन्य धारणाओं का प्रतिकार कर वैज्ञानिक मूल्य का उद्घाटन किया। कोलम्बस ने भी अपने विचारों तथा कर्तव्यों का घटना सवरण कर अपने ही भाविका के विद्रोह का सामना किया और अंत में उन्हें अमेरिका की खोज का श्रेय प्राप्त हुआ। इस प्रकार मत्वाग्रह वा चमत्कारिक उपचार के रूप में माना जा सकता है, क्योंकि इसमें द्वारा व्यक्ति का अन्तर्हित हानर स्वतंत्र जीवन जीने की प्रेरणा प्राप्त होती है।²³

शाघोजी न साधन तथा माध्यम की अन्तरनिर्भरता पर जोर दिया था। जति से प्राप्त वस्तु जति के दूर पर ही वनी नहूँ मक्ती थी। प्रेम में प्राप्त वस्तु प्रेम पर अवलम्बित था। उसी प्रकार ने मत्वाग्रह ने प्राप्त उपनिषदा मत्वाग्रह के माध्यम में ही वनी रह सकता है। मत्वाग्रह का त्याग कर देने पर मत्वाग्रह से प्राप्त सब कुछ समाप्त हो सकता है। इन उदाहरणों का अभिप्राय यह स्पष्ट करता है कि मत्वाग्रह मन्त्रिष्ण की एक स्थिति है। जो मन्त्रिष्ण की मत्वाग्रह मन्त्रियों स्थिति प्राप्त कर लेता है, वह सबदा समस्त परिस्थितियाँ एवं बालों में विन्धी बना रह सकता है। वह ज्ञान के प्रस्ताव व्यक्तियों का विरोध कर भी मत्वाग्रह के रूप पर हमला विन्धी बना। भारत में मत्वाग्रह की भावना का अभाव होने के कारण ही जनता ज्ञान के समक्ष तथा अपने सामाजिक मन्त्रिष्ण में अन्वय एवं पाप का विरोध करने में भीन्ता का परिच्छ देती रही है। भावनेकता इस बात की है कि हम अपने आपकी भावभौमिक मन्ता का सम मानकर मानवीय गरिमा के लिए निरन्तर मधुर्ष करें तथा ऐन किन्ती व्यवस्थापन अथवा नियम की स्वीकार न करें जो हमारे मन्त्र-अन्वय, अन्त-वर्ण तथा धर्म के विवेचन के विपरीत हो। हम स्वयं शारीरिक बल का प्रयोग ही नहीं करना है अपितु हमें व्यवस्थापिका द्वारा निर्धारित शक्ति का स्वीकार करने हुए दह के नियम अपने आपकी अन्तुत कर देना है। यह बानून की मय करना नहीं माना जाना चाहिये क्योंकि व्यक्ति के नियम उसमें अधिभ सम्मानपूर्ण शक्तिवोग बधा हो सकता है। हमारा उद्देश्य शासन का हानि पशुचाना नहीं है। वास्तविक उद्देश्य मात्र यह है कि हम मधुर्ष के माध्यम में यह परीक्षा करना चाहते हैं कि यदि विरोध पक्ष मत्प पर चल रहा है तो उसकी विजय होगी अन्वय हमें विपरीत परिणाम मानने आवेगे। यह पूरा रूप में मन्त्र की परीक्षा का मार्ग है।²⁴

शाघोजी ने मत्वाग्रह की मधुर्ष निक्षेप की प्रक्रिया बताई है। मत्वाग्रह का प्रयाग अधिभारा की माग मनवाने के लिये ही नहीं किया जाता बल्कि अधिभारा की प्राप्ति केवल परिणाम की शोचक है। मत्वाग्रह का प्रयाग परिणामों का पर्यह लिये बिना

भी किया जा सकता है। सत्याग्रह तथा अन्य कार्यों में शौचिक अन्तर है। अन्य कार्यों में परिणाम प्राप्त न होना पर उन्हें व्यर्थ का समझा जाता है। उदाहरणस्वरूप, यदि कोई व्यक्ति किसी अन्य व्यक्ति की सम्पत्ति हड़पने के लिये उसकी हत्या करना चाहता है और वह न तो उसकी हत्या कर पाता है और न सम्पत्ति हीं प्राप्त करता है तो उसे अत्यधिक निराशा होना पड़ता है तथा स्वयं को मृत्यु के लिये प्रस्तुत करना पड़ता है, किन्तु सत्याग्रह में परिणाम प्राप्त हुआ भयवा नहीं, इतनी तनिक भी चिन्ता नहीं रहती। असफल होने पर निराशा होने की भी स्थिति नहीं है। यही कारण है कि सत्याग्रह यथाथं शिक्षण कहा गया है। यदि कोई किसी विशेष उद्देश्य को लेकर शिक्षास्वाभ करता है, जैसे कि उदर-भरण का उद्देश्य और उस उदर-भरण के मध्य की प्राप्ति नहीं होती, तब भी उस व्यक्ति का शिक्षण व्यर्थ नहीं कहा जा सकता। उसी प्रकार में सत्य पर अने रहने की स्थिति जो कि हमारी हर इच्छा शक्ति का अष्ट महन करने के प्रशिक्षण का परिणाम है, उसका समुप्य शिक्षण व्यर्थ नहीं जाता। सत्याग्रही के लिये उसका अनुभव एक प्रशिक्षण सर्वकालिक एवं सर्वव्यापक है। यदि परिणाम पर ध्यान केन्द्रित किया जाय तब भी यही कहा जायगा कि सत्याग्रह के परिणाम हमेशा सभान एवं प्रायः अच्छे ही होते हैं। यदि इसके विपरीत परिणाम सामने आयें तो उसका कारण सत्याग्रह का अपरिपक्वता न होकर सत्याग्रह करने वाले व्यक्ति की त्रुटियाँ ही होंगी।²⁵

सत्याग्रह सम्बन्धी टांगवाल (दक्षिण अफ्रीका) के अनुभवों (1908) के आधार पर गांधीजी ने यह निष्कर्ष निकाला कि सत्याग्रह में पराजय का कोई स्थान नहीं है। इसके अनुसार सैन्य युद्ध में दो दलों में से किसी एक को मफलता प्राप्त होती है तो उसकी मान्यता के अनेक कारण होते हैं। हारा हुआ दल भी केवल शक्ति-दोषव्य से नहीं हारता, अन्य अनेक कारणों से हारता है जो कि उसके नियंत्रण में बाहर होते हैं, किन्तु सत्याग्रह में पराजय का कारण केवल सत्याग्रही की व्यक्तिगत त्रुटि ही होती है। इसी प्रकार से युद्ध में हारनेवाले दल की हार का अर्थ होता है उस दल के समस्त समर्थकों की हार चाहे वे स्वयं युद्ध लड़ें हीं भयवा नहीं किन्तु सत्याग्रह में स्थिति इसके ठीक विपरीत होती है।²⁶ सत्याग्रही सत्य के महाने प्राप्ति करता है। वह किसी भी प्रकार के अस्त्र-शस्त्र से लड़ने के बिना भी निर्भय होकर अन्त तक प्रतिहार करता है। सत्याग्रह करने वाले की शारीरिक शक्ति के प्रयोगकर्ता की तुलना में अधिक् साहस की आवश्यकता होती है।²⁷

गांधीजी के अनुसार सत्याग्रही को धन के प्रति आसक्त नहीं होना चाहिये। धन तथा सत्य दोनों परस्पर रूप में विरोधी हैं। धन के प्रति आसक्ति रखनेवाले सत्य के प्रति निष्ठावान् नहीं होते। इसका अर्थ यह है कि सत्याग्रही अनिचार्यत सम्पत्तिहीन हो। वह सम्पत्तिशाली हो सकता है, किन्तु उसे सम्पत्ति को अपना देवता नहीं मान लेना चाहिये। सत्य पर अने रहने यदि सम्पत्ति अजित की जाय तो उसमें कोई बुराई नहीं है। यदि ऐसा न हो तो व्यक्ति को धन-सम्पत्ति से उस क्षण त्याग कर देना चाहिये। यदि यह दृष्टिकोण नहीं है तो व्यक्ति सत्याग्रह के मार्ग पर नहीं चल सकता। धानको के विरुद्ध सत्याग्रह करनेवालों के समक्ष यह चुनौती प्रायः आती है कि शासक का विरोध करनेवाला सम्पत्ति का अर्जन नहीं कर सकता। किसी व्यक्ति के विरुद्ध शासक की शक्ति

मम महत्त्वपूर्ण हो सकती है किन्तु व्यक्ति की सम्पत्ति को वह समाप्त कर सकती है अथवा व्यक्ति में सम्पत्ति खोने का भय जागृत कर सकती है। सम्पत्ति को खोने का भय व्यक्ति को मुक्त करने के लिये विद्यमान कर सकता है। निरंकुशवादो मानकों के राज्य में वे ही व्यक्ति धन-हीन रह सकते हैं अथवा सखिन बर सकते हैं जो निरंकुशवाद का समर्थन करते हैं। शू कि मन्दाप्रही निरंकुशवाद का महभागी नहीं हो सकता, अतः उसे दक्षिण में ही अपने आपको सम्पन्न मानना चाहिये। यदि उसे सम्पत्ति की कामना है तो वह किमी अन्य देश में अपनी सम्पत्ति रखे।²⁸

मन्दाप्रह के लिये सत्याग्रही को अपने परिवार का मोह त्यागना पड़ता है। यद्यपि यह अत्यन्त कठिन कार्य है, फिर भी उसे ऐसा करना पड़ता है। सत्याग्रह तनाव को धार पर चरने के समान कठिन मार्ग है। कालान्तर में यह सत्याग्रही के परिवार के लिये भी हितकर हो सिद्ध होगा, क्योंकि सत्याग्रही के परिवार के सदस्य सत्याग्रह की महत्ता को जान पायेंगे और उनमें नवीन जागरण का उदय होने में उनकी कोई तृष्णा दोष न रहेगी। सत्याग्रही को धाननाओं से कमी भी विचलित नहीं होना चाहिये। सम्पत्ति का नाम अथवा वागवाम कोई भी कारण उसे परिवार के प्रति चिन्तित नहीं करेगा, क्योंकि मन्दा सत्याग्रही ईश्वर के इन विधान में विश्वास करना है कि जिसने व्यक्ति को दात दिये हैं, दहो उसे खाने को अन्न भी देगा। वास्तविकता यह है कि हम मुट्ठी भर धनान्न के लिये नहीं, अपितु जिज्ञा के म्वाद के लिये, तन टकने के वस्त्र के लिये नहीं, अपितु मुन्दर परिधानों के लिये लाजायित रहने हैं। यदि ऐसी सृष्टि इच्छाओं का त्याग कर दिया जाय तो रिमी को अपने परिवार के भरण-पोषण की चिन्ता नहीं मतायिगी। केवल सत्याग्रह के लिए ही नहीं अपितु मज्जन मध्यम करने वाले को भी इन इच्छाओं का त्याग करना पड़ता है। भूख-ध्यान, गर्मी-नर्से, परिवार का विद्योह तथा धार्मिक बाट सभी खेलने पड़ते हैं। योषर-पुष्ट में श्वेत अक्षीकावागिणी ने इसका उदाहरण प्रस्तुत किया था। मज्जन विशोह तथा सत्याग्रह में एक प्रमुत्र अन्तर यह है कि जहाँ मज्जन विशोह व्यक्ति को अहकारी तथा निर्दोष बनाता है, सत्याग्रह में इसका लेशमात्र भी नहीं होता। सत्याग्रही विजयी होकर भी आतनायी नहीं बनाता।²⁹

सत्याग्रही की धर्म में पूर्ण आत्म्या होनी चाहिये। 'सुख में राम बगल में धुगे' की बहावन चरितार्थ नहीं होनी चाहिये। व्यवहार एक उपदेह का अन्तर धर्म का आदर्श नहीं है। माधोजी के अनुसार ईश्वर के प्रति पूर्ण समर्पण-भाव रखने वाला सप्तर में कभी परा-जित नहीं हो सकता। ऐसा व्यक्ति पराजित बहे जाने पर भी पराजित नहीं माना जा सकता और विजयी बहे जाने पर विजयी भी नहीं होता—जब तक व्यक्ति स्वयं अपने आपको अशिक्षित न कर ले। यही सत्याग्रह की वास्तविक प्रकृति है। सत्याग्रह में तर्क अथवा विचार के स्थान पर विन्याम को अधिक महत्व दिया गया है। सत्याग्रह में मज्जन हृषा व्यक्ति मतोषो होता है। मतोष ही वास्तविक सुख है। इसमें अन्य मृगतृष्णा है।³⁰ आत्मा को मरीर में पृथक् मानने की आवश्यकता है। आत्मा अविनाशी है। बौद्धिक विचार-विनर्ग की प्रवेसा विश्वास के दृष्ट आधार पर आत्मा की स्थिति को स्वीकार करने की आवश्यकता है।³¹ आत्मा की शक्ति आरोगिक शक्ति से भी उच्च है। जीमस फ्राइस्ट, डेनिशन तथा मुजरात ने इसी आधुनिक शक्ति या निष्क्रिय प्रतिरोध का उदाहरण प्रस्तुत

किया है। टालस्टाय ने अपने जीवन तथा दर्शन में इसे शब्दशः उतारा है।³²

निष्क्रिय प्रतिरोध

गांधीजी ने निष्क्रिय प्रतिरोध को अहिंसा के शाश्वत सिद्धान्त पर आधारित माना है। हिंसा को आत्मिक शक्ति का विरोधी मानते हैं। निष्क्रिय प्रतिरोध के अहिंसक उपायों में व्यक्ति अथवा समुदाय सभी लाभान्वित हो सकते हैं। इसका स्थायित्व एवं अक्षय्य स्वरूप इसने विश्वव्यापी प्रयोग का साक्ष्य है। यह दुर्बल का अस्त्र नहीं है। इस शब्द के अंग्रेजी पर्याय के कारण ही अधिक आतिया फेली है। अंग्रेजी के शब्द 'पैसिव रेजिस्टेन्स' से ऐसा प्रतीत होता है कि यह हिंसा के अभाव में निर्बल द्वारा किया गया असहाय प्रतिरोध है। किन्तु गांधीजी निष्क्रिय प्रतिरोध को अत्यन्त शक्ति के रूप में देखते हैं।³³ वे निष्क्रिय प्रतिरोध को दूसरों की रक्षा का ही नहीं, अपितु आत्मरक्षा का अस्त्र भी मानते हैं। इसका उपयोग व्यक्ति स्वयमेव भी बिना अन्य की सहायता के भी कर सकता है। आत्मा द्वारा जनित इस शक्ति को प्रकृति की सर्वाधिक महत्वपूर्ण शक्ति के रूप में माना जा सकता है। पार्श्विक शक्ति से निर्बल को रक्षा नहीं होती। उससे निर्बल और भी अधिक निर्बल हो जाता है, क्योंकि वह अपने सरलाको पर निर्भर करने लगता है। दूसरों और आत्मिक शक्ति में बंधन उनकी जिनके लिये शक्ति का प्रयोग किया गया है, अपितु उनकी भी जिनके द्वारा शक्ति प्रयुक्त हुई है, सबल बनाती है।³⁴

गांधीजी ने निष्क्रिय प्रतिरोध को जीवन का अंग बनाने पर जोर दिया है। वे इसे सामाजिक आदर्शों में क्रांतिकारी परिवर्तनों का जनक मानते हैं। विश्व में सैन्यतंत्र की बढ़ती हुई प्रवृत्ति को रोकने का सफल साधन भी इसमें दिखमान है। यह थोड़ा प्रकार की शिक्षा है। बालकों को विद्याभ्ययन प्रारम्भ करने के पहले निष्क्रिय प्रतिरोध की शिक्षा दी जानी चाहिये। घर-परिवार प्राप्त करने से पहले आत्मा, सत्य, प्रेम आदि का ज्ञान कराया जाना चाहिये। बच्चों को इस बात की शिक्षा प्रारम्भ से ही मिलनी चाहिये कि वे जीवन-संग्राम में किस प्रकार धृष्टता को प्रेम से, असत्य को सत्य से तथा हिंसा को स्वयं ऊर्ध्व भूमण्डल जीत सकते हैं।³⁵

सत्याग्रह अहिंसा का ही मार्ग है। हिंसा का सभी धर्मों ने प्रतिकार किया है। हिंसा का शास्त्रात्मक रूप में प्रयोग करने वाले भी हिंसा पर प्रतिबन्ध लगाने की बात करते हैं, किन्तु सत्याग्रह की कोई सीमा नहीं है। केवल सत्याग्रह द्वारा अपनी सत्याग्रह-सम्बन्धी तपस्वर्षा की क्षमता पर ही सत्याग्रह की सीमा अंकित की जा सकती है। सत्याग्रह के लिये वैधानिकता का प्रश्न ही नहीं उत्पन्न होता। सत्याग्रही स्वयं अपना निर्णय लेता है। किसी की अक्षय्यता से सत्याग्रह नहीं रोका जा सकता। सत्याग्रह को प्रारम्भ करने का कोई गणितीय नियम नहीं है। ऐसा व्यक्ति जो जय-पराजय की स्थिति को तीक्ष्ण अक्षय्य को सुनिश्चित मानते हुए सत्याग्रह करने का निर्णय लेता है, वह कुशल राजनीतिक अथवा श्रद्धिमान व्यक्ति अवश्य कहा जा सकता है, किन्तु उसे सत्याग्रही कहाँ नहीं माना जा सकता। सत्याग्रही तत्क्षण निर्णय लेता है।³⁶

सत्याग्रह तथा शास्त्रात्मक दोनों का ही आदि काल से प्रयोग चला आ रहा है। प्राचीन धार्मिक साहित्य में इनका उल्लेख मिलता है। सत्याग्रह को वैदिक तथा हिंसा को आसुरी लक्षणों से युक्त माना है। प्राचीन भारत में सत्याग्रह को ही अधिक मान्यता मिली

और मात्र भी उसे अधिक महत्त्व दिया जाता है, किन्तु दूसरा ने मानुषी प्रकृति को ही सरक्षण दिया है। यद्यपि उन्नत दोनो ही निबलता प्रपदा वापरता ने व्हो प्रच्छे है। देवीय प्रपदा मानुषी शक्ति के बिना स्वराज्य को स्थापना नहीं हो सकती। राजनीतिक जन-वेचना के उत्थान के लिये शक्ति तथा पीण्ड की आवश्यकता होती है। समाज को मान्यता न मिलने पर हिंसा का मार्ग स्वन प्रयुजता प्राप्त कर लेता है। हिंसा जगत् को पेठ-पीघो क सनान है जो जहा-तहा जय पाते हैं, किन्तु समाज की फलन के लिये स्वयं की प्रेरणा प्रपदा मानस-प्रवृत्ति रची छाद्र की आवश्यकता होती है। समाज के नवाहुरों को हिंसा के जगत् को पेठ-पीघो से सतत रखने की आवश्यकता होती है। समाज की सहायता में उन व्यक्तियों के मन को भी जोता जा सकता है जो मानस की निरकुण मीति के कारण हिंसा के मार्ग पर अग्रसर हुए हैं। ऐसे व्यक्तियों को समाज के मार्ग पर चलने का साधन देवीय सम्मदा ने अभिवृद्धि का तोत बन सकता है।¹⁷

माघोजी के अनुसार इच्छित लक्ष्य की प्राप्ति के दो मार्ग हैं—अप्रतिष्ठ तथा मध्य-रहित। समाज में लक्ष्य पर अत्यधिक महत्व दिया गया है। लक्ष्य का जिनो को मूल्य पर त्याग नहीं किया जा सकता। अन्न रेश के लिये भी नहीं। अन्तिम विषय लक्ष्य की सुनिश्चित है। व्यक्ति मानस की प्रेम स्वी शक्ति में मनु पर विषय प्राप्त करता है। मित्र के साथ प्रेम करना मनु है किन्तु मनु के प्रति प्रेम का अद्वैत दान्यदिक मीति का प्रतीक है। यह साहसपूर्ण कार्य है। मानस के प्रति प्रेम के माध्यम में मानस के अन्दर एक बुरे ब्रायो की इच्छित किया जा सकता है। प्रेम भय पर आधारित नहीं होता। बापर व्यक्ति प्रेम की अभिव्यक्ति नहीं कर सकता, प्रेम बहादुर व्यक्ति का परमाधिकार है। शक्ति के नद में व्यक्ति मनो वृद्धि को पहचानने में अग्रजल लिद्ध होता है। इन स्थिति में विच्छिन्न प्रतिरोध का प्रयोगकर्ता नबिन्ध प्रपदा का मार्ग अपना कर कानून का विरोध करता है तथा स्वयं समी प्रकार की बातगाएँ सृष्टि लेता है। इन प्रकार से व्यक्ति को मानस अनुमानित होती है। अविनय प्रपदा अर्थ नहीं जाता। छात्र जब यह जान लेता है कि सत्याग्रही पर बन प्रयोग का कोई प्रभाव नहीं हो रहा, तभी स्व-राज्य एवं पूर्ण स्वतन्त्रता का प्रादुर्भाव होता है। नौगे बना समाचारों साधक भी प्रेम के मानने मनना बन जाता है। यह लक्ष्य बोजगरिन के समीकरण के समान मनु है। यही समाज भारतीयों का विच्छिन्न अग्र है। यह सर्वव्यापी है एक इच्छा प्रयोग मनी काल और परिस्थितियों में किया जा सकता है। इसके लिए ब्रादेसी सार्जिन्स की आवश्यकता नहीं है। जो इच्छा शक्ति को पहचानता है वह इसके प्रयोग में देरी नहीं करता। त्रिभ प्रकार से पाठ का पल्लो छात्रों की रखा करती है, उन्ही प्रकार स्वयं प्रेरित समाज मानस की स्वतन्त्रता की रखा करता है। टीक इसके विच्छिन्न मनु रहित मार्ग है। पाठविक्रम बन का प्रयोग करने वाला छात्रों के प्रीक्षित की चिन्ता नहीं करता। वह केवल पाठ्य की चिन्ता करता है। यह अग्रमं का मार्ग है। पाठविक्रम दत्त का महारा मेकर चलने वाला कोषू के बेल के समान चक्कर लगाता है। इनमें गति प्रपदा है, किन्तु प्रगति नहीं। मनु-मार्ग का पदिक मनु प्रगति करता है।¹⁸

समाजही स्वभाव में कानून का पालन करने वाला होता है। यही कारण है कि वह अन्त करण की आवश्यकता में सर्वोच्च कानून का पूरी तरह पालन करता है।

उमने द्वारा मन्विनय अन्तर्गत द्वारा कतिपय कानूनों का विरोध केवल देशने मात्र की अग्रजा है। प्रत्येक कानून व्यक्ति को विरल्प प्रदान करता है। यदि व्यक्ति मूल शास्ती को नहीं मानता तो उमने मिय द्वितीय स्तर की शास्ती का चरण विद्यमान है जिसमें वह महप दड प्राप्ति के लिये अर्पण आपकी प्रस्तुत करता है। इस प्रकार वह कानून का पालन ही करता है। वह साधारण अर्पणों की तरह कानून ताडनर दड से बचने का प्रयाग नहीं करता।³⁹

यह कहना उचित नहीं कि सत्याग्रह बोल्शेविकवाद के मय को त्वरित गति दे सकता है। तथ्य यह है कि बोल्शेविकवाद का प्रतिनार मत्याग्रह आदोशन से ही सम्भव है। बोल्शेविकवाद भौतिक सम्पत्ता की उपज है। भौतिक समृद्धि बोल्शेविकवाद को प्रवृत्ति का मायं बना देती है, जवनि सत्याग्रह द्वारा प्रदर्शित आत्म नियन्त्रण विवृत्ति का प्राण है। सत्याग्रह पदार्थ पर आत्मा की विजय का प्रतीक है। यह कोई भवीन सिद्धान्त नहीं है। भारत की प्राचीन मान्यताओं पर आधारित यह सिद्धान्त बोल्शेविकवाद से भुक्ति दिलाकर मर्य तथा प्रेम के शाश्वत सिद्धान्तों को सबल प्रदान करता है।⁴⁰

गांधीजी ने सत्याग्रह के अर्थ को स्पष्ट करते हुए इसे मर्य के प्रति आग्रह तथा इस प्रकार के आग्रह से उत्पन्न शक्ति माना है। रीयट विधेयक के विद्यद इस शक्ति का प्रयोग कर गांधीजी ने इसकी मान्यता स्थापित की है। उनके अनुसार सत्य से बढ़कर कोई धर्म नहीं है। प्रेम ही धर्म है। अतः सत्य प्रेम है और प्रेम सत्य। सत्य का आचरण प्रेम की भावना के बिना नहीं हो सकता। कुटिल कार्य करने वाले को कुटिलता से नहीं जीता जा सकता। बुराई को प्रेम से जीतना चाहिये। हमारे सहस्रोंों कार्यों की प्रेरित करने वाली शक्ति प्रेम ही है। पिता-पुत्र, पति-पत्नी, तथा हमारे सम्स्त पारिवारिक सम्बन्ध प्रेम अथवा सत्य पर आधारित होते हैं। अतः हम जाने-अनजाने में इन सम्बन्धों को सत्याग्रह से ही नियमित करते हैं। हमारे सम्बन्धों में अधिक्तम सत्य का ही समावेश होता है। असत्य का प्रयोग ही, क्रोध एवं सपर्यं का कारण बनता है। सत्याग्रह का अनुसरण करते हुये इसे परिवार से ग्राम तथा ग्राम से प्रान्त एवं देश तक विस्तीर्ण करने की आवश्यकता है। घृणा के स्थान पर प्रेम द्वारा हमारे राष्ट्रीय सम्बन्धों को नियमित करने की आवश्यकता है। हिन्दुस्तान में भाईचारे की भावना द्वारा ही अचरता की प्रवृत्ति का शमन किया जा सकता है। आधुनिक समय में कोई भी राष्ट्र अपनी सीमाओं से बाहर सत्याग्रह का प्रयोग करता दिखाई नहीं देता। जब तक सत्याग्रह का प्रयोग राष्ट्रों के परस्पर सम्बन्धों में नहीं होगा, तब तक अन्तर्राष्ट्रीय सम्बन्धों में कटुता एवं अमानस्य बना रहेगा। सम्स्त धार्मिक मत एवं सम्प्रदाय, बर्च तथा मन्दिर तर्षा तब उपयोगी हैं, जब तक ये सत्याग्रह की सार्वभौमिकता को पहचानने में सहायक होते हैं। भारत में अनादि काल से यह धारणा बलवती रही है कि इस सारे ब्रह्मांड को अपना परिवार माने। राष्ट्रीय जीवन की मायाता इसी में है कि सत्याग्रह को पूर्णतया जीवन में उतारा जाय। जो राष्ट्र अन्य विसा राष्ट्र से युद्ध करता है वह जीवन के इस महत्वपूर्ण नियम का उल्लंघन करता है।⁴¹

सत्याग्रह की सीमाओं की चर्चा करते हुए गांधीजी ने तीन प्रमुख सिद्धान्तों की चर्चा की है। प्रथम, सत्याग्रह करनेवालों को अपनी मूल माय को नहीं बढ़ाना चाहिये,

द्वितीय, मत्याग्रह से प्राप्त मफनता मत्याग्रह द्वारा ही बनी गृह नकती है तथा तृतीय, मत्याग्रह में जो कुछ प्राप्ति सम्भव है, वह निश्चित रूप में प्राप्त होगी, परराज्य का मत्याग्रह में कोई स्थान नहीं। उपर्युक्त तीनों सिद्धान्त मत्याग्रह की सीमाओं का बाध करने हैं। मत्याग्रह मत्य का मार्ग है और मत्य में मेल नहीं खाने वाले नाध्य इनके द्वारा पूरे नहीं हो सकते।⁴²

मत्याग्रह के द्वारा ही भारत की आर्थिक, राजनीतिक एवं आध्यात्मिक मुक्ति सम्भव है। धोरु के विचारों को उद्धरित करने हुये गांधीजी ने माना है कि व्यक्ति पहले है, प्रजा बाद में। हमें कानून के प्रति श्रद्धा को बढाने के स्थान पर अधिचारों के प्रति श्रद्धावान बनना चाहिये। हमें अन्तःकरण के अधिचारों की रक्षा के लिये हिंसा के स्थान पर मविनय अवज्ञा को प्रयोग में लाने की आदम्यवता है। हमें अवज्ञा के परिणामों को अनुभूतने के लिये तैयार रहना चाहिये। डेनियल ने जिस प्रकार में मीड्म एवं पागो कानूनों की अवज्ञा की, जौन बनवान ने जिन प्रकार अवज्ञा प्रस्तुत की और भारत की प्रजा जिस प्रकार से अवज्ञा करती आयी है, उसी आदर्श को बनाये रखने की आदम्यवता है। हिंसा हमारे में अन्तर्निहित पशुता का कानून है। नागरिक प्रतिरोध हमारे अन्तर्गत में विद्यमान मानव का कानून है। मृष्यवस्थित राज्य में नागरिक प्रतिरोध के अवनर उपस्थित नहीं होते। यदि ही जायें तो व्यक्ति को अपने आत्म-सम्मान की रक्षा के लिये उसे कर्तव्य मानकर करना ही चाहिये।⁴³

गांधीजी के अनुसार मत्याग्रह शब्द की उत्पत्ति पवित्रता के विचार में निहित है। मत्याग्रह का अर्थ केवल कानून की मविनय अवज्ञा तक ही सीमित नहीं है। कई बार मत्याग्रह का दाम्त्विक अर्थ अवज्ञा न करने पर ही प्रकट होता है। न केवल सरकार के विरुद्ध अपितु परिवार में भी मत्याग्रह का मफन प्रयोग किया जा सकता है। पति-पत्नी, पिता-पुत्र, मित्र तथा मित्र के मध्य इसका प्रयोग ही सकता है। किसी भी क्षेत्र में सुधारों के लिये इसका प्रयोग सम्भव है। यदि पिता के क्रूर व्यवहार को पुत्र अनुचित मानता है तो वह पिता द्वारा दी गयी नमस्त प्रणामनाओं को सहन करते हुए अन्त में पिता पर विजय प्राप्त कर लेता है। गांधीजी ने टालस्टाय से प्रेरणा प्राप्त कर मत्याग्रह को पारिवारिक जीवन की चहारदीवारी में बाहर निकालकर सामाजिक एवं राजनीतिक क्षेत्र में इसका प्रयोग प्रारम्भ किया।⁴⁴

मत्याग्रह एवं निष्क्रिय प्रतिरोध में इतना ही अन्तर है जितना उत्तरी तथा दक्षिणी ध्रुव में। निष्क्रिय प्रतिरोध दुर्बल व्यक्ति का मन्त्र है। इसमें हिंसा अथवा धारोत्तिक बल का प्रयोग भी उद्देश्यों की प्राप्ति के लिये किया जा सकता है, किन्तु मत्याग्रह बलवान का मन्त्र है और इसमें हिंसा का किसी भी रूप में समावेश सम्भव नहीं। गांधीजी के शब्दों में 'मत्याग्रह' शब्द उन्हीं दक्षिण अफ्रीका में निमित्त किया। इस शब्द का निर्माण करने के पछे गांधीजी का मून विचार इसे निष्क्रिय प्रतिरोध के नाम में उमलंघित तथा दक्षिण अफ्रीका में बनाये जाने वाले आंदोलनों से मिस्र स्तर पर रखने का था। गांधीजी मत्याग्रह आंदोलन के द्वारा मत्य की स्थापना करना चाहते थे। विरोधों पर प्रहार करने अथवा उसे दुर्ग पट्टवाने के स्थान पर स्वयं को कष्ट देने की धारणा को उन्हीं स्थापित किया। वे मत्याग्रह को मविनय अवज्ञा के रूप में लोकप्रिय बनाना चाहते थे। उनके अनुसार

निश्चित' शब्द का प्रयोग हमलिये किया गया था कि सत्याग्रह 'त्रिभिनल' प्रतिरोध नहीं था।⁴⁵

गांधीजी ने जोसेफ बेपटिस्टा के इस विचार को कि स्वदेशी तथा बायकाट पर्याप्त-वाची है, स्वीकार नहीं किया। उनके अनुसार स्वदेशी एक रचनात्मक कार्यक्रम है। इसका मूल उद्देश्य भारतीय उद्योग-व्यापार को संरक्षित एवं सर्वाधिक करने का है, जबकि बहिष्कार नकारात्मक कार्य है जिसके अंतर्गत अंग्रेजों को प्राथमिक हानि पहुंचाने का सीमित कार्यक्रम सम्मिलित है। बहिष्कार में दबाव डालने का प्रयास किया जाता है। विदेशी वस्तुओं का बहिष्कार केवल अंग्रेजों द्वारा निर्मित वस्तुओं के बहिष्कार तक ही सीमित है। जापान तथा अमेरिका के माल का बहिष्कार इसमें सम्मिलित नहीं किया गया। गांधीजी के अनुसार बहिष्कार की प्रभावशील बनाने के लिये आवश्यक है कि इसकी सर्वव्यापक बनाया जाय। ये बहिष्कार को अंग्रेजों के प्रति घृणा एवं शोध की भावना का प्रतीक मानते हैं। बहिष्कार के स्थान पर गांधीजी अग्रहयोग को अधिक उचित उपाय मानते हैं। उनके अनुसार बहिष्कार ममरत देश में एक साथ लागू किया जाने पर ही सफल हो सकता है, अन्यथा नहीं। यदि ब्रिटेन में उत्पादित वस्तुओं का बहिष्कार कर भी दिया जाय तब भी जापान अथवा अन्य देश के माध्यम से ब्रिटेन का माल भारत आता रहेगा जैसा कि जर्मनी ने इंग्लैण्ड के माध्यम से भारत में अपने उत्पादन को बेचा। वे चाहते हैं कि हम स्वदेशी को यदि विशेष महत्त्व दें तो स्वदेशी का हमारा बहुत बड़ा स्वतः विदेशी वस्तुओं से मुक्ति दिला सकता है। स्वदेशी धर्म का पालन कर बड़े-बड़े सबूट से बचा जा सकता है।⁴⁶

गांधीजी ने लोकमान्य तिलक के इन विचारों को कि राजनीति में जो कुछ किया जाय ठीक ही होता है, स्वीकार नहीं किया। वे तिलक के इस उद्धरण 'शठ प्रति शाठ्यम्' को उचित नहीं मानते। गांधीजी के अनुसार दुष्ट के प्रति दुष्टता करने का उपदेश न्याय-पूर्ण नहीं है। स्वयं भगवान् श्रीकृष्ण ने अग्रहयोगिता में पुरुषों को प्रेम तथा असत्य को मरम से जीतने का धनमोल वचन कहा है। वास्तव में 'शठ प्रति शाठ्यम्' के स्थान पर 'शठ प्रत्ययि सत्यम्' की भावना को स्वीकार किया जाना चाहिये।⁴⁷ सत्याग्रह का यही आधार है। इससे विपरीत स्थिति दुराग्रह की प्रतीक होगी। सत्याग्रही बुराई एवं बुरे विरोधी के प्रति निर्भय होकर चलता है। यदि विरोधी द्वारा धीम बार घोषा किया जाय तब भी सत्याग्रही दृक्तीसवीं बार उस पर विपत्ता कर सकता है। सत्याग्रही मानवीय प्रकृति में पूर्णनिष्ठा रख कर प्रागे बढ़ता है।⁴⁸ सारा विश्व सत्य पर टिका हुआ है। असत्य का अर्थ है अस्तित्वहीनता। जब असत्य का अस्तित्व ही नहीं है तो उसकी विजय का प्रश्न ही उत्पन्न नहीं होता। सत्य कभी लुप्त नहीं होता। यही सत्याग्रह के सिद्धांत का सारोपभूत मूल आदर्श है।⁴⁹

सत्याग्रह में न तो कोई नेता होता है और न कोई पिछलग्गू प्रजा। सभी नेता हैं, और सब ही मार्ग के समान अनुगामी। अस्मिन्निर्भरता सत्याग्रह की विशेषता है। इतिहास में सामूहिक सत्याग्रह का इष्टान्त दुःखना व्यर्थ है। द्वागवाल में किये गये सामूहिक सत्याग्रह के उदाहरण को टालस्टाय ने अभूतपूर्व माना है। यह अपने प्राय में एक उदाहरण है। अन्धे कार्य का प्रारम्भ कभी भी किया जा सकता है। इसके लिए समर्थन प्राप्त करने की आवश्यकता नहीं है। व्यक्ति स्वयं सत्याग्रह की महिमा की ओर आकृष्ट होगा। प्रचार

की आवश्यकता के बिना भी सत्याग्रह में स्वयं सेवा, आत्मोन्नत एवं ईश्वर में पूर्ण निष्ठा को ही आधार माना गया है। इन आंदोलन के फलस्वरूप आंदोलन में अन्तर्निहित है। अंधकार से प्रकाश की उत्पत्ति होकर घृणा पर प्रेम की विजय सुनिश्चित है।⁵⁰

सत्याग्रह एवं निष्क्रिय प्रतिरोध के अंतर को गांधीजी ने बार-बार स्पष्ट किया है। वे निष्क्रिय प्रतिरोध को सत्याग्रह से पूर्णतया पृथक् रखना चाहते हैं। निष्क्रिय प्रतिरोध दुर्बलता का प्रतीक माना गया है। सत्याग्रह शक्ति का प्रतीक है। यदि हम अपने को सगुण मानते हैं तो हमारी शक्ति दिनो दिन बर्तनी ही जायेगी। निष्क्रिय प्रतिरोध में प्रेम का कोई स्थान नहीं है। सत्याग्रह प्रेम के सिवाय और कुछ नहीं हो सकता। इसी तरह निष्क्रिय प्रतिरोध में हिंसा की तैयारी की वृत्ति होती है, जबकि सत्याग्रह हिंसा-विहीन है। सत्याग्रह का प्रयोग निकटतम एवं प्रियतम के विरुद्ध हो सकता है, जबकि निष्क्रिय प्रतिरोध निकटवासियों पर तब तक नहीं होता जब तक कि उनके प्रति प्रेम घृणा में परिवर्तित न हो जाय। निष्क्रिय प्रतिरोध में विपक्षी को पीड़ित करने का लक्ष्य मन्त्रिहित है, जबकि सत्याग्रह में विरोधी को हानि पहुँचाने का सूक्ष्मतम अंश भी विद्यमान नहीं होता। सत्याग्रही स्वयं को कष्ट पहुँचाकर अपने विरोधी पर विजय प्राप्त करता है। जोमान क्राइस्ट को निष्क्रिय प्रतिरोध का प्रतीक मानना मिथ्यापूर्ण है। उनका उदाहरण सत्याग्रह का प्रतीक है। ईसाई धर्म के प्रारम्भ के दिनों में हजारों ईसाइयों द्वारा उठाये गये कष्ट सत्याग्रह के ही उदाहरण हैं। उन्हें निष्क्रिय प्रतिरोध की श्रेणी में नहीं रखा जाना चाहिये।⁵¹

सत्याग्रह प्रगतिशील है। जिस प्रकार से गंगा प्रायः बढ़ती है और अनेक नदी-नाले इसमें मिलते जाते हैं, जिसके कारण इसका पाठ इतना विस्तृत हो जाता है कि मुहाने पर इसके किनारों को देख पाना अथवा यह जान पाना कि वहाँ नदी समाप्त हुई है वहाँ से समुद्र शुरू होता है, अत्यन्त कठिन है। यही बात सत्याग्रह सफलता पर भी लागू होती है। सत्याग्रह में न्यूनतम भी अधिकतम है। चूँकि इसमें न्यूनतम लोपविहीन है, पलायन की इसमें गुंजाइश नहीं। यह प्रगति के नियम पर आधारित है। जिस प्रकार से गंगा अपनी सहायक नदियों के लिये अपना मार्ग नहीं बदलती, उसी प्रकार सत्याग्रही भी अपना मार्ग नहीं छोड़ता, चाहे वह तलवार की धार के समान ही क्यों न हो। सत्याग्रह का सफलतापूर्ण होना ही है। विरोधी द्वारा सफलता छोड़ा जा सकता है किन्तु सत्याग्रही तब तक सफलता नहीं करता जब तक उसे विजय प्राप्त न हो जाय। इस तरह लक्ष्य-प्राप्ति के पश्चात् सत्याग्रह समाप्त हो जाता है। नये-नये उद्देश्यों को जोड़कर सफलता को बढ़ावा देना उचित नहीं है। नवीन उद्देश्य को लेकर नया सत्याग्रह छेड़ा जाना चाहिये। विरोधी सत्याग्रही नहीं होता क्योंकि सत्याग्रह के विरुद्ध सत्याग्रह असंभव है।⁵²

गांधीजी के अनुसार व्यक्तिगत हितों की प्राप्ति के लिये सत्याग्रह नहीं किया जा सकता। निजी हितों की रक्षा के लिये उपवास, धरना आदि निषिद्ध होने चाहिये, अन्यथा यह धर्मको देने के समान होकर बुरे व्यक्तियों का अज्ञान बन जायेगा। सत्याग्रह का प्रयोग दूसरों के हितार्थ किया जाता है। सत्याग्रही को इसके लिये शारीरिक एवं धार्मिक कष्ट उठाने के लिये तैयार रहना होता है। किसी विरोधी के विरुद्ध उपवास द्वारा सत्याग्रह का

प्रयोग नहीं होना चाहिये। उपवास का प्रयोग अपने प्रियतम एवम् निवृत्ततम व्यक्ति के विरुद्ध और वह भी उसकी भलाई के उद्देश्य से किया जाना चाहिये। भारत जैसे देश में जहाँ परमार्थ एव दानशीलता के उदाहरणों की कमी नहीं, वहाँ किसी को उधार दिये गये रुपया की वसूली के लिये भूख-हडताल करना न्याय सम्यक्त नहीं है। यदि किसी व्यक्ति का भूख-हडताल द्वारा ऐसे निजी कार्यों में राफरता मिल भी जाय तो उसे सत्याग्रही की सफलता नहीं माना जायेगा। ऐसे कार्य को सत्याग्रह की सजा न दी जाकर दुःसाग्रह अथवा हिंसा की सजा दी जायेगी। सत्याग्रह की विजय में जीवन भी न्योछावर किया जा सकता है। सत्याग्रही सत्य की प्राप्ति के प्रति अनासक्त रहता है, किन्तु व्यक्तिगत लाभ की शक्ति से किया गया कार्य लक्ष्य सधारण की शक्ति से किया जाता है। अतः व्यक्तिगत लाभ के लिये की गई भूख-हडताल एक घमरी है। इसे केवल अज्ञान की उपज ही मानना चाहिये।⁵³

गांधीजी ने सत्याग्रह का प्रत्यक्ष कार्यवाही का सर्वाधिक शक्तिशाली माध्यम मानते हुये सत्याग्रह करने के पहले अन्य उपायों को प्रयुक्त करने की सलाह दी है। जब सारे ही उपाय विफल हो जाय तभी सत्याग्रह किया जाना चाहिये। सत्याग्रह करने के पूर्व सत्याग्रही गठित मत्ता से निरन्तर एक निबन्ध सम्पन्न साधन करेगा, वह लोकमत को प्रवृत्त करायेगा, लोकमत को शिक्षित करेगा, अपने पक्ष की शान्ति एवं ठोके दिमाग से उन सबके सामने प्रस्तुत करेगा जो उसकी बात को सुनने में रति रखते हो और जब सब प्रकार के मार्गों का टटोलने के बाद भी उगका उद्देश्य पूरा नहीं होगा, तब वह सत्याग्रह प्रारम्भ करेगा। लेकिन एक बार जब वह अपनी अतः वरुण की आवाज के अनुसार सत्याग्रह छेड़ देता है उसके बाद वह पीछे नहीं मुड़ता।⁵⁴

सत्याग्रह में अस्मानुशासन, आत्मनियंत्रण, आत्म-विव्रता तथा सत्याग्रही के मान्य सामाजिक स्तर की आवश्यकता पर बल दिया जाता है। सत्याग्रही के लिए, मुर्गाई तथा बुराई करने वालों के मध्य अन्तर स्पष्ट रूप से ध्यान में रखने की आवश्यकता पर बल दिया जाता है। बुराई करने वाले के प्रति किसी भी प्रकार की बडुता न रखने पर जोर दिया गया है। बुरे शब्दों का प्रयोग भी वर्जित है क्योंकि बुरे से बुरा व्यक्ति भी प्रेम से परिवर्तित किया जा सकता है। सत्याग्रही अपने हृदय को टटोलने में विश्वास करता है ताकि जिन बुराईया के विरुद्ध वह सत्य कर रहा है, वे बुराईयाँ उसमें विद्यमान न हों। आत्मशुद्धि एवं प्रायश्चित्त द्वारा सत्याग्रही अपनी आँखों लजाई स्वयं जीत जाता है।⁵⁵ वह समझते के लिये हर समय तैयार रहता है यदि समझौता, सम्मानपूर्ण आधार पर हो, अन्यथा वह आपत्ता की स्थिति में भी सधर्ष नहीं छाडता। उसे किसी पूर्व तैयारी की आवश्यकता नहीं होती, क्योंकि वह अपने पक्ष में ही पर मुझे रमे हुये है। सत्याग्रह का सधर्ष समाप्त कर दिया जाय अथवा जारी रहे इससे यह विचलित नहीं होता। वह विरोधियों के प्रति भी मित्रता का हाथ बढ़ाये रखता है ताकि आवश्यकता पडने पर मैत्रीपूर्ण सम्बन्धों में रूपावट न आये।⁵⁶

सत्याग्रही के लिये योग्यतायें निर्धारित करते हुए गांधीजी ने व्यक्त किया है कि सत्याग्रही के लिए रचनात्मक कार्य करना आवश्यक है। उसे चरखा खादी, धुआँछूत का अन्तः, मद्य-निषेध, हिन्दू तथा मुसलमानों के मध्य मैत्रीपूर्ण सम्बन्धों के रचनात्मक कार्य का

धनुभव एक प्रतिक्षण होना आवश्यक है। मेवा तथा प्रेम की भावना के बिना सत्याग्रह की स्वप्न में भी कल्पना नहीं की जा सकती। प्रकृति में अहिंसक एक सत्याग्रही व्यक्तियों के लिए जिनके जीवन में सदैव सत्य का ही काम रहा है, उनके लिये सलाह देना सम्भव भी नहीं है, किन्तु कौंधी सहकारी एक भावुक व्यक्ति के लिये सत्याग्रह का मार्ग निश्चित है। इन बुराइयों को दूर किये बिना वह सत्याग्रही नहीं बन सकता।⁵⁷ मन्थाग्रह दिनभरा का प्रतीक है, यह क्षति नहीं पहुँचाता। यह बाध्यकारिता का विलोम है और हिंसा का विरुद्ध भी।⁵⁸

गांधीजी के अनुसार आमरण अनशन सत्याग्रही का अन्तिम शस्त्र है। यह अहिंसा के अनुरूप है। आमरण अनशन करने वाला ईश्वर की प्रार्थना कर उस तक अपनी जान पहचाना चाहता है। यदि ईश्वर उनकी बात पर ध्यान नहीं देता तो वह प्राणोत्सर्ग कर अपने मिद्धान्त की रक्षा करता है। यद्यपि ईश्वर के लिए जीवन एक मृत्यु एक ही है किन्तु विश्व में जो कुछ भी पवित्र एक शुभ है, उसके लिये अनेक धनजाने वीरों एवं वीरांगनाओं ने अपने जीवन की आहुति दी है। व्यक्ति में विश्वास करना एक नाशवान् स्थिति का द्योतक है। वह व्यक्ति जिसके प्रति जनता ने निष्ठा प्रकट की है, यदि जनता की निगाह से उतर जाता है तो उसके प्रति श्रद्धा धुँये के समान लुप्त हो जाती है। ऐसे निराशा के समय में किसी सिद्धान्त में रुचि निष्ठा से ही सार्वभौम तथा भाषा का संचार होना है।⁵⁹ मन्थाग्रही आत्मरक्षा के अधिकार का त्याग कर देता है। राज्यों में सुधारों की माग करने वालों को अपनी मुरदा में छोटी जंगली भी न उठाकर गोलियाँ खाने के लिये तैयार रहना चाहिये। मन्थाग्रही अपने जीवन की मुरदा को तनिक भी चिन्ता नहीं करता।⁶⁰

सत्याग्रह के सम्बन्ध में गांधीजी ने यह भी व्यक्त किया है कि सत्याग्रह उन्हीं व्यक्तियों द्वारा किया जाना चाहिये जो पौडित हैं। सहानुभूति में अन्य व्यक्तियों द्वारा किया गया सत्याग्रह भी न्याय संगत है। बुरे कार्य करने वाले को परिवर्तित करने, उनमें न्याय की भावना जागृत करने, उसे यह धनुभव कराने कि उसके द्वारा किया गया धन्य मानाये गये व्यक्ति के प्रत्यक्ष अथवा परोक्ष सहयोग के बिना सम्भव नहीं होता, सत्याग्रह में अन्तर्निहित विचार है। यदि व्यक्ति स्वयं अपने उद्देश्यों के लिये कष्ट उठाने को तैयार न हो तो सत्याग्रह के रूप में किसी भी बाह्य महायत्ना द्वारा मुक्ति प्राप्त नहीं हो सकती।⁶¹

मन्थाग्रही द्वारा किसी भी प्रकार की श्रुति हो जाने पर तत्काल श्रुति का निवारण करना चाहिये ताकि भविष्य में उसकी पुनरावृत्ति न हो। सत्याग्रही के व्यवहार में दृढिमता नहीं होनी चाहिये। वह स्वाभाविक रूप से व्यवहार करना हुआ अपने अन्तर्निहित सिद्धान्त के अनुसार चलता है। सत्याग्रही के लिये जो आनन्द मधुर्य में है, वह सफलता में नहीं। सफलता मधुर्य में ही अन्तर्निहित है।

पंच फैसला : सत्याग्रह की पूर्व प्रक्रिया

मानवीय जीवन में अहिंसा के महत्व की मौलिक धारणा का समर्थन करते हुए गांधीजी ने सत्याग्रह की पूर्व प्रक्रिया के रूप में पंच फैसले के विचार को प्रस्तुत किया है। राजनीति में अन्न-अन्न विचार रखने वाले व्यक्ति अपने-अपने विचारों के प्रति दृढनिष्ठा रख कर भी मधुर्य की स्थिति को पारम्परिक विचार-विमर्श द्वारा दूर कर सकते हैं ताकि वैमनस्य एवं घृणा के स्थान पर सहयोग एवं प्रेम का वातावरण बना रहे। यही अहिं-

कोण धार्मिक क्षेत्र में भी अपनाया जा सकता है जिसके अन्तर्गत पारस्परिक बातचीत से आधुनिक हितों की रक्षा हो सके। यदि उपर्युक्त दोनों ही क्षेत्रों में विचार-विमर्श तथा बातचीत से समस्या का हल नहीं निकले तब ऐसा विवाद को पंच फैसले के लिए प्रस्तुत किया जा सकता है। पंच फैसले की अस्वीकृति पर ही सत्याग्रह प्रारम्भ किया जा सकता है। पंच फैसला विवादों को निपटारने का शांतिपूर्ण प्रयास है जबकि सत्याग्रह अहिंसा की उच्च अभिव्यक्ति माना जा सकता है। यदि पारस्परिक वार्तालाप अथवा विचार-विमर्श पंच फैसले का पूर्वगामी है, तो पंच फैसला सत्याग्रह की पूर्व प्रक्रिया के रूप में स्वीकार किया गया है। तीनों का एक ही उद्देश्य है—विरोध का शमन। इस उद्देश्य की पूर्ति के लिए पंच फैसले की बरीयता इस कारण से दी गयी है कि इसमें दोनों ही पक्षों को समानता की स्वीकृति प्राप्त होती है।⁶²

गांधीजी ने साम्प्रदायिक विवादों के निपटारे के लिए पंच फैसले व महत्व को दर्शाते हुए व्यक्त किया है कि हिन्दुओं तथा मुसलमानों-दोनों को ही यह निश्चित कर लेना है कि वे कानून को अपने हाथ में न लें तथा विवादों का निर्णय पंच फैसले अथवा न्यायालय से प्राप्त करें। जिस प्रकार नागरिक प्रश्नों का निर्णय एक दूसरे के घर को तोड़ने से प्राप्त नहीं किया जा सकता, उसी प्रकार न धार्मिक विवादों का समाधान भी बलहस नहीं हो सकता। पंच फैसले को लोकप्रिय एवं अनिवार्य बनाकर झगड़ों को असंभव बनाया जा सकता है।⁶³ महत् वैभित्थय हमेशा रहेगा, और इसीलिए इसके कारण होने वाले विवादों का शांतिपूर्ण समाधान आवश्यक है। गांधीजी के अनुसार भारत के लिए एक ही विकल्प है—पंच फैसलों के द्वारा साम्प्रदायिक झगड़ों का निवारण। ब्रिटिश नौकरशाही के पजे में जकड़े अपने विवादों का निर्णय पंच फैसले से कर लेना चाहिये या फिर बहादुर, बर्बर व्यक्तियों के समान युद्ध करने फैसला कर लेना चाहिये किन्तु किसी भी मूल्य पर ब्रिटिश न्याय अथवा समीनों का हस्तक्षेप स्वीकार नहीं करना है।⁶⁴

गांधीजी के अनुसार हिन्दू तथा मुसलमान दोनों ही अपनी-अपनी मांगों को मनवाने की सामर्थ्य रखते हैं। यदि वे चाहे तो अपनी बात लड़कर भी मनवा सकते हैं, किन्तु आवश्यकता इस बात की है कि वे अपनी मांगों को मनवाने के लिए बल प्रयोग करने के स्थान पर पंच फैसले से विवादों का निपटारा करें। उन्होंने सितम्बर 1939 में हिटलर से यह अपील की कि वह अमेरिका के राष्ट्रपति की शिवायतों की आज्ञा करवाये और सभी विवाद ऐसे मध्यस्थों से, जिनकी नियुक्ति में हिटलर की इच्छाओं का भी ध्यान रखा जायगा, निपटाये जायें।⁶⁵ भारत-ब्रिटिश समस्या को भी वे इस प्रकार हल करने का सुझाव देते हैं। गांधीजी ने 1946 की अन्तिम सरकार के प्रति मुस्लिम लीग के रवैये की निंदा करते हुए उसे इस्लाम के विरुद्ध माना है। वे मुस्लिम लीग द्वारा अश्रेष्ठों तथा हिन्दुओं को शत्रु घोषित करने तथा उनके विरुद्ध 'सीधे काषेवाही' करने की धमकी को निन्दनीय मानते हुये, उन्हें भा मध्यस्थता द्वारा सभी प्रकार के मनोमात्तव्य को दूर करने का आग्रह करने से पीछे नहीं रहे। गांधीजी ने इसी आधार पर जूनागढ़ के भारत अथवा पाकिस्तान में विलय को निष्पक्ष पंच फैसले द्वारा निपटारने का आग्रह किया।⁶⁶

गांधीजी का सत्याग्रह कार्य क्रम तथा अतिवादों विचार धाराएँ

गांधीजी का सत्याग्रह कार्यक्रम तथा साम्प्रदायी-माक्सवादी अतिवाद सामाजिक

अनुसंधान के क्षेत्र में विचार विमर्श का विषय रहा है। सामाजिक परिवर्तन की प्रक्रिया में मरनरत्नम्बक अनुकूलन की विवृति प्रतिवादी विचारधारा को जन्म देती है। गांधीजी ने ऐसी सामाजिक व्यवस्था के मद्देन में अपने विचार प्रकट किये हैं जिन्होंने अहिंसा के नैतिक एवं सामाजिक विचार विमर्शों को मन्थागत कर दिया गया है। उनको सामाजिक व्यवस्था में व्यापारणागत कार्यों, अवनर की मन्थनागतों तथा विलुप्त मानवतावाद को सामाजिक परिवर्तन के उपायों के रूप में स्वीकृति मिली है। गांधीजी ने व्यक्तिगत जीवन में नादगी, शौद्धिक एवं शारीरिक श्रम की समानता, ग्रामीण तथा शहरी इलाकों की समानता, मना का विशेष्योपकरण तथा नौकरशाही का परिमोचन, युवकों तथा जनता की बहुसंख्या को राजनीतिक तथा सामाजिक आंदोलन से सम्बन्धित करना, साधन-माध्यम की पवित्रता, हिंसा का विरोध आदि कार्यक्रम प्रस्तुत किये हैं। उनके ये विचार साम्यवादियों से भिन्न नहीं छान। माओ ने हिंसा का मार्ग प्रपन्नाया। सामाजिक क्रांति को दृष्टि से माओ ने साधन की पवित्रता की महत्त्व नहीं दिया। माओ की राजनीति का मन्तात्मक पक्ष गांधीजी को सेवावादी राजनीति में भिन्न है। माओ अधिनायकतन्त्रीय प्रवृत्ति को प्रोत्साहित कर चीन के राजनीतिक तथा सामाजिक पटल पर छाया रहा है। उनके द्वारा सामूहिक शक्ति का समिपान केवल विरोधियों को मन्था करने तथा सत्ता से चिपकने रहने का उपक्रम दिखाई देता है। माओ तथा गांधीजी को एक धरातल पर नहीं रखा जा सकता। माओवाद गांधीजी की मन्थन पवित्रता, मन्थाई तथा नैतिकता का प्रयत्न शत्रु है। दलीय अधिनायकतन्त्रीय चीन की विमन्थनवादी साम्यवादवादी नीति का प्रवर्तक माओ गांधीजी के मानववाद की धुनि भी नहीं है। भारत के भावी चिन्तन की दृष्टि से साम्यवाद-मार्क्सवाद गांधीजी के प्रभाव की तुलना में नगण्य-मा प्रतीत होता है। मन्थन में नैतिक मूल्यांश के प्रति माओ तथा नौकरशाहिक शक्तियों की सत्ता में आपसी ऐंसे लचक हैं जिनमें माओवादी साम्यवाद की भारत को प्रावश्यकता ही प्रतीत न हो।

असहयोग : मिहान्त एवं व्यवहार

गांधीजी के योग्य के विचारों में प्रेरणा प्राप्त कर ज्ञान न करनेवाली सरकार की ही आदर्श सरकार के रूप में माना है। मन्थन को आदर्श व्यवस्था ऐसी होगी जिसमें प्रत्येक व्यक्ति सहो विचार रखेगा तथा स्वच्छता से, बिना किसी मार्गदर्शन तथा बाध हस्तक्षेप के, महो कार्य करेगा। किन्तु हमारे मन्थन की स्थिति पूर्णता में बहुत दूर है और बुराई की शोही-व्युत्पन्न माना हमें विद्यमान है, अतः व्यक्ति अपनी स्वतन्त्रता का कुछ अंग देकर बदले में राज्य के महयोगी के रूप में कनिपय स्पृष्ट लाभ प्राप्त करना है। इस प्रकार के राज्य रूपों मन्थन प्रतिमन्थन में आनी है।⁶⁷

व्यक्ति का राज्य के साथ सम्बन्ध पूर्णतः ऐच्छिक विषय है और यह भी स्पष्ट है कि राज्य का अधिनायक व्यक्ति के कन्थन में वृद्धि करने के कारण है। व्यक्ति राज्य के प्रति इसी धारणा में बधा हुआ है। जैसे ही राज्य व्यक्ति के कन्थन को स्थापन कर जनहित एवं अन्त बरग के विरुद्ध नियम पाणित करने तथा कानून बनाने का कार्य करना है, वैसे ही राज्य व्यक्तियों की निप्टा से हाथ धो बैठता है। ऐसे में यह केवल अधिनायकता ही नहीं, किन्तु व्यक्ति का अधिनायक बर्तव्य ही आता है कि वह राज्य को मन्थन देना बन्द कर दे और अपनी अन्तरात्मा के अनुसार कार्य करे।⁶⁸

सिद्धान्तित्व दृष्टि से यद्यपि राज्य की सदस्यता व्यक्ति के लिए ऐच्छिक है और रानी भी चाहिये, किन्तु राधिय निरबुधता एवं दमन का, सगठित हिंसा तथा छूटपाट का अत्यधिक शक्तिशाली यंत्र बन गया है। राज्य में कुछ व्यक्ति शासन करते हैं और अनेक का शोषण करते हैं। हमने ठीक ही कहा है कि 'व्यक्ति स्वतंत्र जन्मा है किन्तु वह सचित्र जजीरो में जकड़ा हुआ है।' जहां तक दृष्टि दौड़ाये यही दुःखपूर्ण दृश्य दिखाई देता है। दंग बुराई के निवारण के लिए प्रयुक्त सभी साधन न केवल विफल हो चुके हैं, अपितु उनके द्वारा यह बुराई और अधिक तीव्र हो गयी है। लोकतंत्र जिसे एक समय सामस्त सामाजिक बुराइयों को दूर करने वाली राशयण औपधि माना जाता था, मध्ययुगीन अंग-जा सामंती शासन में भी अधिक बुरा सिद्ध हुआ है। इसने केवल मध्ययुगीन सामंती की विलासिता पूरी करने वाले शोषण के रथान पर आधुनिक पूंजीवादी राज्य ने धात एक साथ भौतिक सगठित छूट-पाट को प्रस्तुत किया है जो और भी घतरलाव है, क्योंकि यह व्यक्तियों को सुरक्षा के झूठे बोध में अन्तर्गत गुला कर पिशाच की भांति उनका लून भूसती है और केवल सामंती निरबुधता ने समान शरीर को ही दास नहीं बनाती, अपितु उससे भी अधिक अपनी दीलत के विष से आत्मा को भी रोगयुक्त कर लष्ट कर देती है।⁶⁹

गांधीजी के अनुसार उपयुक्त बुराई को दूर करने के लिए अभी तक दो उपायों का प्रयोग किया गया है— (1) वे उपाय जो सुधार के सिद्धान्त पर आधारित हैं तथा (2) वे उपाय जो हिंसा के सिद्धान्त पर आधारित हैं। ये दोनों ही विफल सिद्ध हुये हैं। सुधारों का नीति दंग कारण असफल रही है कि इसमें बुराई के साथ समझौता एवं सहयोग प्रवर्तित है। अतः राज्य केवल पाणविक हिंसा पर आधारित न होकर अपने अधीन प्रवृत्त व्यक्तियों के नैतिक समर्थन पर अस्तित्व में बना रहता है। बुराई अपने आपमें विफल है, यह अच्छाई ने सहारे जीवित और पल्लवित होती है। अतः सुधारों की स्वाकारोक्ति सुधारकों के पैर उखाड़ देती है। अतः बुराई पर विजय प्राप्त करने के लिये बुराई से दूर निश्चित धरातल पर मिश्रण रहित अच्छाई पर बने रहना आवश्यक है। इसी प्रकार से हिंसा की प्रवृत्ति भी असफल ही नहीं हुई, अपितु विपरीत प्रभाव उत्पन्न करने वाली रही है। एक बार शारीरिक बल का प्रयोग करने के पश्चात् उसने अधिक शारीरिक बल से ही उसे दबाया जा सकता है। बल प्रयोग की मात्रा में वृद्धि के अनुसार हिंसा भी चरती जाती है। यह दोषपूर्ण स्थिति है, क्योंकि बुराई को बुराई से नहीं भलाई से हटा जाता जा सकता है। मोता में भगवान् श्री कृष्ण ने स्वयं के पापों से स्वयं का नाश दर्शाते हुए महाकाल की स्थिति का बोध कराया है। शंखे के 'प्रोमेथ्यूस धन वाउन्ड' में जंगूस अपने ही पापों के बोझ से महाकाल क्रोनोस द्वारा अपदस्थ कर दिया गया है। अतः उपयुक्त दोनों ही उपाय विफल हुए हैं, क्योंकि ये समस्या के बाह्य आवरण को टटोलते हैं, बुराई की जड़ को समाप्त नहीं करते। राज्य से सम्बन्धित सस्थाओं के सुधार से समाज के कट्टों का निवारण नहीं होता। राज्यरूपी बुराई कारण नहीं, अपितु सामाजिक बुराई का परिणाम है। इसका यही निवारण है कि रोग के कारणों को समाप्त कर दिया जाय। व्यक्ति अपने आपमें पवित्र बनाये और राज्य की बुराई को अप्रत्यक्ष साभेदारी में सम्मिलित न हो तो यह बुराई स्वतः नुप्त हो जायेगी।⁷⁰

इस प्रकार प्रारम्भशुद्धि, न कि हिंसा प्रथवा सुधार, ही वास्तविक उपचार है। राज्यों में सहयोग का निवर्तन कर प्रारम्भशुद्धि की जा सकती है। यही अन्तर्योग का महान सिद्धान्त है।

अन्तर्योग का अर्थ अराजकता प्रथवा अव्यवस्था कदापि नहीं होता। राज्य के साथ अन्तर्योग का अर्थ है व्यक्तियों में परस्पर अपने-आपसे सहयोग। इस प्रकार अन्तर्योग विकास की प्रक्रिया है। इसे विकासात्मक-क्रान्ति के रूप में ठीक ही बरिष्ठ किया गया है।

यहाँ यह प्रश्न स्वाभाविक है कि वे कौनसी पद्धतियाँ हैं जिनके द्वारा राज्य व्यक्तियों पर हावी रहता है? सारांश में ये चार हैं —

1. अनिश्चित—यह राज्य को एक पवित्र तथा विषयहीन स्थिति में प्रस्तुत करने तथा इसके विपरीत विचार रखने पर दृढ़ अनुमति को प्रस्तुत करने का उपाय है। राज्य न्यायालयों तथा परिषदों के माध्यम से यह कार्य संपादित करता है। परिषदें न्यायालयों को ऐसी सत्ता से सम्पन्न कर देती हैं जिनका राज्यहित में प्रयोग न्यायालयों द्वारा अनुसर किया जाता है। परिषदों के माध्यम से कभी दानविक सुधार नहीं लाये जाते क्योंकि शासक दल अपनी शक्ति को क्षीण बनाने वाले विनी भी निमग्न को पारित होने से रोकने में समर्थ है। यदि कोई व्यक्ति प्रथवा समुदाय का भाग अधिक शौर्यगुल मचाये तथा कष्ट उत्पन्न करे तो उन्हें भी जनता की लूट का भागीदार बना दिया जाता है और शासन की प्रक्रिया यथावत् बनी रहती है। इसे सुधार कहा जाता है।

2. अत्याचार—इसके अन्तर्गत है अफसरों को वेतन देने के लिये कामगारों पर कर चलाया ताकि अफसर राज्य को जनता के भोपण की प्रक्रिया के रूप में बनाये रख सकें तथा अलक्ष्य, सम्मान एवं सम्मान प्राप्त पदों द्वारा अपने अर्थोंको को पुरस्कृत करना।

3. सम्मोहन—राज्य से अनुदान प्राप्त तथा राज्य-निर्धारित पाठशालाओं एवं महाविद्यालयों के माध्यम से बालकों को यह सिखाया कि राज्य के प्रति उनकी निष्ठा उनकी अन्तरात्मा से भी बढ़कर है और उन्हें देशभक्ति तथा अपने से बरिष्ठ की भाँति मानने के बर्तव्य के धार्मिक सिद्धान्त से प्रेरित कर राज्यरूपी निरर्थक यत्र के सम्मोहन का गिकार बनाना।

4. सैन्य तन्त्र—उपयुक्त तीन पद्धतियों से दास बनाये गये व्यक्तियों में से चयन कर वही, क्रायद, शेरकी तथा संगीत आदि से उनकी अन्तरात्मा को तब तक प्रयत्नित करना जब तक वे मनुष्य न होकर आत्मापालन के यत्र न बन जायें।⁷¹

अष्ट राज्य के सिद्धि से बचने का एकमात्र उपाय यही है कि प्रत्यक्ष अथवा अप्रत्यक्ष रूप में राज्य को बुराई के कार्य में सहभागी न होना। जैसे —

1. कानूनों द्वारा शकित छोड़ देना, जनता द्वारा न्यायालयों का परित्याग एवं निजी पक्ष फैसलों से विवादों का निपटारा, आम समितियों एवं पञ्चायत को संगठित करना।
2. जनता द्वारा शासन के अविश्व हाथों से अलक्ष्य, सम्मान, सर्वजनिक पद अथवा कोई अन्य लाभ स्वीकार न करना।
3. राजकीय पाठशालाओं तथा महाविद्यालयों का बहिष्कार कर अपने बालकों को बौद्धिक पुत्र के वातावरण से मुक्ति दिमाना तथा राष्ट्रीय विद्यालयों की

स्थापना पर उन्हे राष्ट्रीय एव धार्मिक प्रशिक्षण के साथ-साथ आत्म-सम्मान एव अन्त करण के अनुसार कार्य बरन वो आदत में डालना ।

4 सेना तथा पुलिस में भर्ती न होना तथा हिंसा का हर प्रकार से त्याग बरना ताकि सेना की आवश्यकता ही न रहे ।

उपर्युक्त स्थितियों को पूरा करने के पश्चात् बर देने की आवश्यकता स्वतः सुप्त हो जायेगी । जनता कर देने से मना कर दे और समयपूर्वक परिणामों को भेजे । यही असहयोग के सिद्धान्त का आराध है । अतः करण की प्रेरणा पर शासन से असहयोग करने के जनता के पवित्र, मूलभूत एव अपरिहार्य अधिकार को सभी युगों के चिंतनशील मस्तिष्कों ने स्वीकार किया है । यहाँ तक कि 'सविधान' के मसौदा टेनीसन ने भी इसके प्रति अपनी श्रद्धाजलि व्यक्त की है ।

असहयोग की भफनता के लिये यह अन्यन्त आवश्यक है कि जनता मनसा, वाचा, बर्मणा हिंसा का पूर्ण त्याग करे । हिंसा का थोडा सा प्रयत्न भी सारे कार्य पर पानी फेर दगा । हमसे जनता की आत एव स्वच्छ बष्ट सहन की शक्ति अन्त करण की विवृति से छिन जायगी और शासन द्वारा बदले की भावना से कार्य करने की प्रवृति को दमनचक्र चलाने का बहाना मिल जायगा । आवश्यकता इस बात की है कि जनता स्वतंत्रता की वलिबंधों पर पवित्र आत्म-त्याग तथा शांति से बष्ट सहन करने का बदावा लेकर आये । मझाने वाले कार्य तथा दमन के द्वारा उनकी सहनशीलता की परीक्षा होगी । इस तरह उन्हें अच्छी स्वतंत्रता तथा सच्चा स्वराज्य प्राप्त होगा ।⁷²

सत्याग्रह, सविनय अवज्ञा, निष्क्रिय प्रतिरोध, असहयोग

गांधीजी ने उपर्युक्त शब्दों को सही रूप में परिभाषित करने की असमर्थता प्रकट बचन द्वये उनके मन्वन्ध में सार रूप स्पष्टीकरण दिये हैं जो इस प्रकार हैं —

सत्याग्रह का आन्दर अर्थ है सत्य के प्रति आग्रह और इस कारण इसे सत्य शक्ति' कह सकते हैं । सत्य आत्मा है, अतः यह आत्म-शक्ति के रूप में सर्व विदित है । यह हिंसा के प्रयाग को पृथक् रखती है क्योंकि मानव पूर्ण सत्य को जानने की क्षमता नहीं रखता, अतः दह देने की क्षमता भी नहीं रखता । यह शब्द प्रथम बार दक्षिण अफ्रीका में प्रयुक्त किया गया था ताकि दक्षिण अफ्रीका के भारतीयों के अहिंसक आन्दोलन को सम्माननीय 'निष्क्रिय प्रतिरोध' तथा अन्य आन्दोलनों से पृथक् रूप में जाना जा सके । इस दुर्बल के अर्थ का रूप में प्रस्तुत नहीं किया गया ।

निष्क्रिय प्रतिरोध को प्राचीन अग्नेजी अर्थ में प्रयुक्त किया गया है और यह शब्द मताधिवार आंदोलन एव नास्तिकों के आंदोलन में प्रयुक्त हुआ है । निष्क्रिय प्रतिरोध दुर्बल का अर्थ माना गया है । इसमें हिंसा से बचा जाता है, क्योंकि दुर्बल उसका प्रयोग नहीं कर सकता, निन्तु यह हिंसा के प्रयोग को अस्वीकार नहीं करता यदि समय पर उसका प्रयाग आवश्यक हो जाय । तथापि इसे सशस्त्र विरोध से भिन्न माना गया है और इसका प्रयोग एक समय केवल ईसाई महीदों द्वारा ही किया जाता था ।

सविनय अवज्ञा नैतिक दृष्टि से शून्य सवैधानिक कानूनो को तोड़ने का शिष्ट प्रयोग है । इस शब्द को थोरू ने सर्वप्रथम प्रयुक्त किया था । थोरू ने सविनय अवज्ञा पर एक अदभुत ग्रन्थ भी रचा है । फिर भी थोरू अहिंसा का पुजारी नहीं था । थोरू ने सवैधानिक

अहिंसा में बुराई करने वाले के समक्ष नम्र आत्म-समर्पण का उद्देश्य नहीं होता, कि अहिंसा का अर्थ है आत्मतापों की इच्छा के विरोध में अपनी समस्त आत्मशक्ति का प। अहिंसा के सिद्धान्त के अन्तर्गत अनेका एक व्यक्ति भी अपने सम्मान, अपने धर्म, ही आत्मा की रक्षा के लिये बड़े-बड़े साम्राज्य की नीचे टिना देना है। आत्मा की अमरता प्राप्त कर समस्त पार्थिव बुराईयों को अहिंसा के माध्यम में जीता जा सकता है।⁷⁶

गांधीजी ने अहिंसा को वायव्यता का पर्याय मानने वालों को बार-बार आड़े हाथों में है। वे वायव्यता के स्थान पर हिंसा को अधिक अच्छा समझते हैं। वायव्यता का अर्थ पूर्ण जीवन जीने में हिंसात्मक मार्ग ही श्रेष्ठ है, क्योंकि हिंसा के द्वारा व्यक्ति कम से अपने सम्मान की रक्षा का उद्यम तो करता है।⁷⁷ वे अहिंसा को प्रेम एवं सहिष्णुता पर अन्वित मानते हुये भी बुराई करने वाले के प्रति निष्क्रियता अथवा आज्ञाकारिता को स्वीकार नहीं करते। अत्याचारी से सम्बन्ध तोड़कर अत्याचार का प्रतिकार करना उद्देश्य ही माना है।⁷⁸ वे दुःख अथवा दर्द तथा हिंसा का अन्तर भी स्पष्ट करते हैं। उनके लिये कोई चिकित्सक किसी रोगी पर अत्यन्त-क्रिया करता है, उसे बड़वी औषधि देता तो वह रोगी को दर्द प्रक्षय पहुँचाता है किन्तु हिंसा नहीं करता। रोगी इसके लिये काम का घण्टा देता है। यदि कोई व्यक्ति अपने अफसर के बुरे व्यवहार के लिये सेवा में त्यागपत्र देना है, तो वह त्याग-पत्र अमरुद्वय माना जाकर दुःख पहुँचाता है, न कि हिंसा का कारण। यदि इसके विपरीत कोई जोर-जबरदस्ती में न्याय न करने का प्रयास करे तो उसे हिंसा द्वारा प्राप्त न्याय ही माना जायेगा।⁷⁹ हिंसा कोई भी कार्य अहिंसा के समक्ष कम प्रभावपूर्ण तथा कम महत्ता का है। हिंसा के मार्ग अनुसरण करने वाले अन्तिकारियों के समक्ष अहिंसा का प्रयोग करने वाला भी उतने एवं के साथ लड़ना ही सकता है, क्योंकि अहिंसक कार्य वेगुनाह व्यक्तियों के लिये रखा नहीं होता। किसी वेगुनाह व्यक्ति का आत्म-बलिदान उन लोगों व्यक्तियों के बलिदान जो अन्य व्यक्तियों को मारने में शहीद हुये, लोगों गुना अधिक प्रभावशाली है। निर्दोष कृष्ण द्वारा अपना बलिदान ईश्वर अथवा व्यक्ति-वृत्त निरकृपाता का अन्तिम पूर्ण स्वर है।⁸⁰

गांधीजी ने अन्तिकारियों के हिंसात्मक कार्य के विरोध में यह व्यक्त किया है कि अहिंसा को धीमी गति वाली दीर्घकालिक प्रक्रिया न माने। वे अहिंसा को विश्व सर्वाधिक गतिशील प्रक्रिया मानते हैं, क्योंकि इसमें सफलता सुनिश्चित है।⁸¹ सा में सघर्ष की स्थिति अधिक सक्रिय एवं वास्तविक होती है। आत्मतापों के विरुद्ध में बढ़ने की भावना का प्रयोग किया जाय तो उसकी क्रूरता और भी बढ़ेगी, किन्तु वा मानसिक एवं नैतिक विरोध उसे आगे बढ़ने में रोकेगा। गांधीजी के अनुसार आचारी की तनवार की धार को भोटी करने के लिए तेज धारवाले हथियार की आवश्यकता न होकर उसकी इस आकांक्षा को कि कोई उससे शारीरिक प्रतिरोध करेगा, तब करने की आवश्यकता है। आत्मा का प्रतिरोध उस व्यक्ति को हतप्रभ कर सकता यद्यपि यह एक आदर्श है, फिर भी इस आदर्श में उतनी ही सत्यता है जिनकी यूनिकव ज्यामिति सम्बन्धी परिभाषाओं में।⁸²

अहिंसा का सिद्धान्त राज्यों के पारस्परिक सम्बन्धों में भी उतना ही कल्याणकारी

है, जितना कि व्यक्ति तथा व्यक्ति के सम्बन्धों में। गांधीजी के अनुसार बुद्धिमान स्वार्थ तथा धार्मिक शोषण का प्रेरक है। निम्नोक्तियों का अर्थ कर यदि राष्ट्र अपने ऊपर बड़ा सबूत उठाने को तैयार हो, तो वह न केवल अनुकरणीय होगा परन्तु समस्त विश्व में अहिंसा को प्रेरणा का स्रोत बन जाएगा।¹⁵³ सैन्य शक्ति को अहिंसा की शक्ति के समस्त नगण्य ग्याम है। भय, निर्बल का शोषण, अनेकिक भाव, सामाजिक सुख भोग की वृष्टि सभी अहिंसा की शक्ति से असंगत हैं। शक्ति का मार्ग ही सत्य का मार्ग है। मन्वाई शक्ति में भी धार्मिक भावपूर्ण है। असत्य हिंसा को जननी है। सत्यवादी अनुपम धार्मिक ममत्त तत्त्व हिंसक नहीं रह सकता। वह अन्त में हिंसा का पूर्ण त्याग कर देगा। सत्य तथा अहिंसा एक असत्य तथा हिंसा में जानबूझ कर नहीं हो सकता। हम मनसा, वाचा, कर्मों का पूर्ण अहिंसक न भी हो, तब भी अहिंसा को लक्ष्य बनाकर जाने जैसे उस और बढ़ सकते हैं। व्यक्ति, राष्ट्र अथवा विश्व के लिये स्वतंत्रता की प्राप्ति अहिंसा के माध्यम पर ही प्राधान्य होनी चाहिये। कुछ व्यक्तियों का सत्य भी महत्त्व रखता है, जब कि बगैरों का असत्य हवा के तैलर झीके में मूँके के समान विमुक्त हो जाता है।¹⁵⁴

अहिंसा में भावपूर्ण करने को अन्तः पूर्व-भावश्यकता के रूप में है। अहिंसा स्वच्छता में जानबूझकर प्रतिशोध का एक प्रतीक है जबकि धैर्य का भाव बन्धन माना गया है। प्रतिशोध का विचार अहिंसा के वास्तविक अर्थ का वास्तविक रूप के कारण अस्वीकार्य होता है। कुत्ता मरमात्र होने पर भौकता है तथा काटने लगता है। ऐसा व्यक्ति जो पृथ्वी पर किसी ने भी नहीं करता, वह पीड़ा पहुँचाने वाले अन्तः मनु के विपरीत भी श्रेष्ठ का तनिक भी भाव ही नहीं रखता।¹⁵⁵ अहिंसा मन्त्र के हित में स्वच्छता से अन्तः-भाव पर लक्षणा गया नियंत्रण है। यह पवित्र करनेवाली आंतरिक शक्ति है। धार्मिक अहिंसा उठा कर भी अहिंसा इनका पाठन करता है। मुख्य धार्मिक शक्ति को पहचानने एवं मान्य त्याग को अस्वीकार को विवर्णित करने के लिए उचित प्रतिभाग की आवश्यकता है। इसके द्वारा जोदन का अस्वीकार ही बचन आता है, जोदन के मूल्य परिवर्तित हो जाते हैं तथा स्वार्थ के पूर्वानुमान अस्वीकार हो जाते हैं। यदि हर व्यक्ति इनका प्रयोग न भी करे तब भी किसी एक व्यक्ति के पूर्ण अहिंसक होने पर सभी जनों प्रकार अनुशासित हो सकते हैं जैसे कि एक ही सेनानायक द्वारा समस्त सेना की शक्ति का नियन्त्रण एवं संचालन किया जाता है।¹⁵⁶

गांधीजी के अनुसार अहिंसा को केवल बंधन करने के अर्थ में नहीं लेना चाहिये। स्वार्थ अथवा शोषण किसी का जोदन करने या दुःखी करने का नाम अहिंसा है। ऐसे कार्य करने से अन्तः-भावकी रोकना अहिंसा है। अहिंसा निस्वार्थ है। निस्वार्थ होकर अपने शरीर को बिना हिंसे बिना सत्य को पहचानना तथा अन्य व्यक्तियों को सुरक्षा प्रदान करना अहिंसा है। दुर्बलता अथवा कामगता को दूर करने को आवश्यकता पर बन देते हुए गांधीजी ने अस्वीकार किया है कि एक हिंसक व्यक्ति किसी दिन अहिंसक बन सकता है बिना कारण से अहिंसा का प्रादुर्भाव नहीं हो सकता। यदि हम स्वयं अपनी स्थितियों तथा धार्मिक स्थानों की अहिंसा के द्वारा रक्षा करना नहीं चाहते तो हमें, यदि हम पुरुष हैं, अपने अपने रक्षा करने चाहिये।¹⁵⁷

अहिंसा अस्वीकार का अस्वीकार अर्थ है। सब प्रकार से अस्वीकार होने के बाद भी अहिंसा द्वारा मरण्य जाते रह सकता है। अहिंसा का अस्वीकार करने पर अस्वीकार विवर्णित है।

हिंसा शासन का मूल आधार है। व्यक्ति हिंसा से हिंसा को नहीं जीत सकता। अहिंसा का प्रारंभ मन या मस्तिष्क से होता है। मन में धृष्टि का भाव विद्यमान रहते अहिंसा का प्रयोग अशक्य होता है। यदि व्यक्ति मन से शुद्ध होकर अहिंसक बना रहता है तो वह हिंसा का सहभागी नहीं कहा जा सकता। गांधीजी ने बोधर युद्ध, यूरोपीय महायुद्ध तथा जुलु युद्ध में स्वयं सेवन के रूप में अपने शक्तिपूर्ण कार्यों की सफाई देने हुये व्यक्त किया है कि उनका कार्य युद्ध में सम्मिलित होने वालों के समान हिंसक दिखाई देते हुये भी अहिंसक रहा है। यद्यपि गांधीजी युद्ध में शास्त्र उठाने वाले तथा रेडक्रास का कार्य करने वाले दोनों को समान रूप से युद्ध का दोषी मानते हैं, किन्तु अपने कार्य को गांधीजी ने इस कारण अहिंसक माना है कि वे स्वयं मन से हिंसा में विश्वास नहीं करते थे अपितु विवशतावश उन्होंने युद्ध के दिनों में सेवा-कार्य किया। बाद में गांधीजी ने अहिंसा के मार्ग का अनुसरण करते हुये अपने सिद्धान्तों के प्रति स्पष्ट विचार तथा अनुभव का उपयोग कर अहिंसा के प्रति अपनी निष्ठा में अधिकतम दृढ़ता प्रदान की।^{१११}

अहिंसा के सिद्धान्त तथा व्यवहार की व्याख्या करते हुये महादेव देसाई ने व्यक्त किया है कि अहिंसा में छद्म, छद्म, प्रपञ्च आदि का कोई स्थान नहीं होता। सभी कार्य खुले तौर पर किये जाते हैं। सत्य को गोपनीय रखने की आवश्यकता नहीं होती। सत्य तथा अहिंसा का धरण करने वाला पराजय शब्द को स्वीकार ही नहीं करता। अहिंसा अत्यन्त गत्यात्मक प्रक्रिया है। युद्ध के भयंकर सहायक अस्त्रों से सुगन्जित व्यक्ति अपने शत्रुओं का नाश करने के लिए उद्यत रहते हुये भी चौबीस घंटों में कुछ समय के लिये शस्त्र रखकर आराम करने की आवश्यकता अनुभव करता है। इस प्रकार वह दिन के कुछ समय के लिए क्रियाहीन रहता है, किन्तु सत्य एवम् अहिंसा का समर्थक कभी क्रियाहीन नहीं होता, क्योंकि वह याज्ञ शस्त्रों पर निर्भर नहीं करता। उसके अस्त्र-शस्त्र उसके मन में निवास करते हैं और वह अहोरात्र काम करता रहता है। व्यक्ति जाहे सोता हो भयवा जागता हो, घूम रहा हो भयवा सेल रहा हो, अन्तरिक प्रक्रिया निरन्तर चलती रहती है। गांधीजी ने अहिंसा का महत्व दर्शाने हुये यह कामना की है कि व्यक्ति को सत्य शक्ति पर आधारित राज्य का समर्थन नहीं करना चाहिये। यदि सेना में भर्ती होने की अनिवार्यता सामने आये तो उसका भी प्रतिवार कर दण्ड के लिये अपने आपको प्रस्तुत करना ही उचित है। वे रेडक्रॉस जैसे अन्तर्राष्ट्रीय संगठन को युद्ध के समय सेवायें प्रेषित करने के स्थान पर विश्व-व्यापी सेवा-कार्य करने की प्रेरणा देते हैं ताकि पीडित मानवता को सहारा मिल सके। वे युद्ध की स्थिति को ध्वंसेता का प्रतीक मानते हैं। वे राज्यों की कृत्रिम सीमाओं को समाप्त करने के इच्छुक हैं ताकि सभी भाईचारे की भावना से रहे और युद्ध के समस्त कारणों को समाप्त कर दें। उनके अनुसार राज्यों की सीमायें ईश्वरकृत नहीं हैं। स्वीटजर्ल लैंड जैसे देश को जो स्थायी सदस्यता का उदाहरण है, सेना की आवश्यकता नहीं है। इसका यह अर्थ नहीं है कि राज्य निरस्त्रीकृत होकर आक्रामक के हाथों अपना विनाश होता देखता रहे। गांधीजी ने ऐसे समय में अहिंसा के सिपाहियों की भूमिका पर प्रकाश डाला है। वे चाहते हैं कि सर्वप्रथम आक्रमणकारी सेना को सभी प्रकार की सहायता तत्काल बंद कर दी जाय। इसके पश्चात् घमोपसी के युद्ध क्षेत्र के समान सभी पुरुष, स्त्री तथा बालक एक मानवीय दीवार के रूप में खड़े हो जायें और आक्रमणकारियों को अपने मृत शरीरों के

उपर्युक्त बातों का निरालोचन है। राष्ट्रीयों ने इसे समझने नहीं माना। उनके अनुसार राष्ट्र की निर्दोषी तथा निर्दोष पुराणे एवं विचारों को रोक कर अपने बच्चे का प्रयोग संश्लेष नहीं करनी। यदि प्रथम प्रयास न किया जाय तो दूसरी को पढ़े, तब भी व्यक्तिगत कारणों के कारण नहीं जयेंगे। यह समझने अहिंसक मार्ग प्रदर्शन का अनुकरण ही उदाहरण बन जायगा।⁸⁹

अहिंसा तथा सत्य का राष्ट्रीयों ने एक ही सिद्धे के दो पक्ष माना है। वे इसे बिना छान कर धातु का एक निष्कृत मानते हैं जिनमें यह बात गलत नहीं सिद्ध होता है कि उन्हा सिद्धांत बौद्धिक है तथा सांसारिक हिंसा बौद्धिक। अहिंसा साधन है और सत्य साध्य। साधन सर्वदा व्यक्ति की पृष्ठ में रखा चाहिये और इस तरह अहिंसा एक सर्वोच्च सर्वोच्च के रूप में है। यदि साधन की बिना उन्हा उपाय को साध्य को जिनो न जिनो दिन प्राय बिना ही जा सकता है। सत्य को खोज निकालने इतनी चाहिये। सत्य ही ईश्वर है।⁹⁰ यद्यपि सत्य एवम् अहिंसा का मार्ग सिद्ध है फिर भी अहिंसक प्रयत्नों से दोनों को प्राप्त करना सिद्धांत संभव है। जिन प्रकार से सत्य पर चरित प्रान्त नष्ट हुए अहिंसक हींकर चलता है उनमें भी अहिंसक एकाग्रता सत्य एवम् अहिंसा के मार्ग पर चलने के लिये अस्पर्शित है।⁹¹

राष्ट्रीयों के अनुसार सांस्कृतिक रूप से अहिंसा का प्रयोग समझ है। मानव अनुभव पूर्ण अहिंसक तथा यह सत्यता है। पहले अनुभवों के आधार पर उन्होंने व्यक्त किया है कि उन-समुदाय द्वारा अहिंसक आन्दोलन को हिंसक-आन्दोलन नहीं बनाया जाता, वेदम बुद्धिजीवियों का दर्शन ही सिद्धांत को महत्वाने वाली कार्यवाही करता है। मनु के द्वारा अहिंसक अनुभव का प्रयोग किया जाता है जब कि व्यक्तिगत रूप में व्यक्ति अहिंसक सिद्धांत का परिचय देता है। जिनके लक्ष्य के समझ लड़ने वाली सेवा को दृढ़ता प्रान्त पाने पर कोशिश चलानी है और साक्षात्कार योगी चलाना सुखी बन्द कर देनी है—बाह्य अहिंसक रूप में वेदम की भावना देनी ही बनी न 'उ' प्राप्त। ऐसी स्थिति में अहिंसा के बारे में यह सत्य समझ है कि अहिंसक उन-समूह हिंसा पर उदात्त हो जायगा। अहिंसक आन्दोलन अहिंसक अनुभव-समरूप होता है क्योंकि इनका सवाल-समझ के कम साधना द्वारा ही मनु को अहिंसा का प्रतिष्ठा देकर उदात्तकार व्यवहार प्राप्त कर लेता है। मनु के अहिंसा के सिद्धांत में पूर्ण सिद्धांत तथा उनके स्वयं के व्यवहार में अहिंसा का प्रयोग अहिंसक-आन्दोलन में उन-समुदाय को चलाने में अनुभव-समरूप रख सकता है।⁹²

अहिंसा का प्रयोग वह व्यक्ति नहीं कर सकता जो मनु में शक्य हो प्रयास जिनमें प्रतिष्ठा प्राप्त की समझ न हो। राष्ट्रीयों के अनुसार अहिंसा को पांच विशेषताएँ हैं—

- 1—अहिंसा में मानव-सुखम सन्तुष्टि प्राप्त-सिद्धि अनुनिष्ठ होती है।
- 2—अहिंसा की शक्ति अहिंसक व्यक्ति की हिंसा करने की भावना, न कि इच्छा, के अनुभव पर निर्भर करती है।
- 3—अहिंसा बिना जिनो व्यवहार के हिंसा में श्रेष्ठ है; अर्थात् अहिंसक व्यक्ति की शक्ति-अनुभवता उनके शक्ति व्यवहार की सुख्या में अहिंसक होती है।
- 4—अहिंसा में पराजय का प्रश्न नहीं उत्पन्न नहीं होता। हिंसा की परिणति निश्चित पराजय है।

5—अहिंसा में अन्ततः विजय गुरुनिश्चित है—यदि विजय जैसे शब्द का अहिंसा के लिये प्रयोग किया ही जाय। धास्त्व में जहाँ पराजय का कोई स्थान ही न हो, वहाँ विजय का कोई अर्थ ही नहीं होता।⁹³

अहिंसा की मान्यता सर्वव्यापी होती है। व्यक्ति किसी एक कार्य के बारे में अहिंसा तथा दूसरे के बारे में हिंसा का अनुमोदन नहीं कर सकता। ऐसा होने पर अहिंसा एक नीति मात्र रह जायगी न कि जीवन-शक्ति।⁹⁴ मानवीय प्रकृति के ईश्वरीय गुण उसे स्थायी शांति की ओर ही ले जाते हैं। यदि ईमानदारी में विश्व में शांति स्थापित करने के प्रयत्न किये जाय तो महारण यंत्रों को सदा के लिये समाप्त किया जा सकता है। जीवित ईश्वर में निष्ठा की रमी ही अन्तर्राष्ट्रीय जगत में फैली अविश्वास की भावना का मूल कारण है। ईमानदारी को शांति का राजकुमार मानने वाले राष्ट्र भी व्यवहार में शांति स्थापित करने में पतनरते हैं।⁹⁵

गांधीजी ने अहिंसा की सफलता के निम्न आधार प्रस्तुत किये हैं —

1—अहिंसा मानव प्रजाति का नियम है और हर दृष्टि में पारलौकिक शक्ति से अछे है।

2—प्रेम-रूपी ईश्वर में विश्वास नहीं रखने वालों को अहिंसा की उपलब्धियाँ प्राप्त नहीं होती।

3—अहिंसा में आत्मसम्मान एवम् गौरव को रखा जाना है किन्तु इसके द्वारा चल-सम्पत्ति तथा भूमि की सुरक्षा प्रायः नहीं हो पाती। मणसूत्र रक्षकों को रखने के उपाय अहिंसा का स्वभावतः प्रयोग किए भी उपयोगी है। अनुचित उपायों में प्राप्त धन तथा अनैतिक दूरियों की रक्षा के लिए अहिंसा का सहारा नहीं लिया जा सकता।

4—शक्ति अथवा राष्ट्र को अहिंसा के प्रयोग में सम्मान के अलावा अपना सर्वस्व खोना पड़ने का संसार रहना चाहिये। प्राथमिक साम्राज्यवाद, जो कि जन पर आधारित है, अहिंसा के साथ मेल नहीं खा सकता।

5—ईश्वर तथा प्रेम में निष्ठा रखने वाला व्यक्ति चाहे वह बालक, युवा, स्त्री अथवा बुढ़ ही क्यों न हो, अहिंसा-रूपी शक्ति में युक्त होता है। अहिंसा को जीवन-धर्म मान लेने के पश्चात् समस्त जीवन अहिंसामय हो जाना चाहिये।

6—एक मानना सर्वथा धामर है कि अहिंसा केवल व्यक्तियों के लिये लाभकारी है, मानव समुदाय के लिये नहीं।⁹⁶

मत्स्य तथा अहिंसा कोई प्रतिबन्धित गुण नहीं है बल्कि इनका प्रयोग विधान-मंडलों तथा बाजार में समान रूप में ही सकता है। बेचल व्यक्तिगत जीवन में ही नहीं, अपितु नमूना, समुदायों एवं राष्ट्रों के व्यवहार में भी मत्स्य तथा अहिंसा का प्रयोग किया जा सकता है। यदि अहिंसा या जीवन के समस्त श्रेणों में उपयोग न हो तो इसकी व्यावहारिक विमोचना ही समाप्त हो जायेगी। व्यक्तिगत मोक्ष की कामना करने वालों के लिए मत्स्य तथा अहिंसा या उतना महत्व नहीं जितना दिन प्रतिदिन के कार्यों, राजनीति एवम् दुनिया-दारी के सदर्भ में इनका महत्व है।⁹⁷

अहिंसा में विश्वास तब तक जागृत नहीं होता जब तक व्यक्ति ईश्वर में पूर्ण आस्था

नहीं रखता। ईश्वर न द्वा आत्मा रजनकाला व्यक्ति ध्यान विराधिता के जीवन का उदता हा नन्नात करता है जिनका स्वयं क जीवन का। ईश्वर न आत्मा रहे दिना प्रतिना के पप पर विवरण नहीं हा सकता। ईश्वर की उन्मिपति तथा समी के हृदय में ईश्वर क दग्न व्यक्ति का सर्वोच्च वातदान की प्रेरणा इन है। आत्मा का विकसित विद्या जा सज्जा है। व्यक्ति हिना का प्रायना के माध्यम न विकसित नहीं क सकता किन्तु आत्मा बिना प्रायना के विकसित नहीं हाती। अहिता सभी न्यन हाती है अरु हम ईश्वर में जीवत आत्मा रखत है।⁹⁸ अहिन्क सधर्ष न पूरा अधना बदन का भाव नहीं रूता और शत्रु भी मित्र न बदन जात है। यह गडिपन क समान है जिनकी सुदन मात्रा भी गयर के गति जा कर्षने कर्ने स्वयं बना दती है। इना प्रकार अच्छी अहिना का अरु भी अरुए एव धान रन न उन्नत नमाय का परिष्कृत करता है।⁹⁹

विराधो एव उग्र वातावरण के मध्य अहिना का वास्तविक प्रयाग हाता है। उग्र विराध के अहिना मौनित नहीं हाती। यदि अहिना नताधारिता की रूपा पर निर्भर कर ता बहु आग्रणी अहिना हाती। समूह नमाय का सग्न अहिना पर आधारित विना जाना चाहिय। परिवार न यदि अहिना का आधार मान्य है ता नमाय, जा परिवार का ही किन्तु न्य है, अहिना पर आधारित बना नहीं हा सकता ? नाम मात्र के लिये ना-तामिक बन रहन वाले राज्या के ज्ञानत यही विकल्प है जि या ता व स्वाधिकारवादी राज्य बन जायें या व अहिना का अधना कर पूरा लोकतामिक राज्य बहनायें। यह कहना निरपेक है कि व्यक्ति अहिन्क हो सज्जा किन्तु राज्य, जा व्यक्तियों द्वारा निर्मित हाता है अहिन्क नहीं बन सकता।¹⁰⁰ व्यक्तिगत, सामाजिक, राजनीतिक, राष्ट्रीय एव अन्तर्राष्ट्रीय जीवन में अहिना का नियम मान्य होना चाहिय। यदि हम साधन का ध्यान रखें तो माध्य स्वयमेव प्राप्त होगा। अहिना साधन के रूप में है और माध्य है प्रत्येक राष्ट्र की सम्भूम स्वतन्त्रता। अहिना का पालन करने पर कोई भी राष्ट्र अपने को धाटा या बडा अनुभव नहीं करेगा।¹⁰¹

इतिहास नामी है कि व्यक्ति अहिना को धार निरन्तर बड रहा है। हमारे मादि पूवक नरममी य। बाद में वे नरभसी हान के माध-माध्य पन्था व निकाय पर निर्भर रहन ना। निकायी जीवन में ठग धार व कृषि नान के लिय एव म्यान पर रहने की उदत ह्य। पुनकठ जीवन का छाडकर उन्हे धान, नार तथा सम्भारों की स्थापना की। उनका हिना कम हाती गई और व अहिना की धार बडते ग्य। यदि हिना न हुमा हाता ता धार नानव-नन्म सुप्रसाय हाती अंत कि धान्य पशु-नन्म सुप्र हा गई। महापुराण एव धवताया पुराण न मा अहिना का ही मन्देश दिया। किसी ने हिना का उपदेश नहीं दिया। हिना को सिखात की आवश्यकता ही नहीं है। मनुष्य का अन्तरात जादृढ हाते पर क हिन्क नहीं बना रह सकता। हिना म सिप्य रहने का धर्म है सज्जा। अहिना की धार मानवता की प्राप्ति बनी हुई है और अविद्य में भी मानव अहिना की धार बढता जायगा।¹⁰²

अहिन्क आन्धानन की सजन बनन के लिय धनधन का सज्जक धान्दान है। सना का विराध बनन तथा स्वयं की उन्ता का सिन्क काजो तथा उपरुड करने स रोते के लिय धनधन का प्रयाग सज्जक विना जा सकता है। धार्मिक किन्तु नतायों

मे तो मनशन का महत्व स्वीकार कर लिया गया है किन्तु कई व्यक्ति राजनीतिक सघर्ष में इसके प्रयोग पर टीका-टिप्पणी करते हुये दिखाई देते हैं। वास्तविकता यह है कि साप्ताहिक कार्यों के लिए मनशन का प्रयोग इसके वास्तविक मूल्य को पहचानने में सहायक रहा है। यह पृथ्वी पर स्वर्ग उतरने के समान है। इस विषय के अलावा और कोई विशय नहीं है। गुना में रहकर अहिंसा का प्रयोग करने वाले तथा इस जीवन के पश्चात् प्रगते जीवन में स्वर्ग की कामना करने वालों तक अहिंसा को सीमित नहीं किया जा सकता। राजनीतिक जीवन में अहिंसा तथा मनशन की उपादेयता को सद्गान्धितपूर्वक स्वीकारने की आवश्यकता है। केवल जेम्स में शासनाधिकारियों की ज्यादतियों के विरुद्ध शासन तथा राष्ट्र का ध्यान अपनी ओर आकर्षित करने में मनशन से सफलता प्राप्त होती है किन्तु व्यापक राष्ट्रीय हित में दूसरा प्रयोग ही वास्तविक अहिंसा का प्रतीक है।¹⁰³

गांधीजी के अनुसार मनशन करना अहिंसा का पालन करने वाले के शस्त्रागार का अन्तिम शस्त्र है। जब मानवीय समझ-बूझ विफल हो जाय तब मनशन प्रारम्भ होता है। मनशन की क्रिया आध्यात्मिक है, अतः मनशन करनेवाला ईश्वर की प्राधना कर अपने-आपको ईश्वर के सुपुत्र कर देता है। मनशन के द्वारा अन्य व्यक्तियों की सुगुप्त अन्तरात्मा जागृत होती है। सत्य के लिये सही कदम उठाने से विचलित नहीं होना चाहिये। मनशन व्यक्ति की अन्तरात्मा की आवाज का पालन करने के उद्देश्य से किया जाता है।¹⁰⁴

सर्वोदय

पश्चात्य विचारकों ने अधिकतम व्यक्तियों के अधिकतम सुख को बढ़ावा देना व्यक्तियों का कर्त्तव्य माना है। अधिक सम्पत्ता को ही सुख का आधार माना गया है। यदि इस सुख की प्राप्ति में नैतिक नियमों का उल्लंघन हो तब भी कोई धात नहीं। अल्पसंख्यकों को हाजि पहुचा कर भी अधिकतम व्यक्तियों का सुख प्राप्त किया जा सके तो उसमें भी उन्हें कोई जुराई नहीं दिखाई देती। यह पश्चात्य विचारधारा, जो कि उपयोगितावाद के नाम से जानी गयी है पश्चात्य देशों में अधिक लोकप्रिय रही है, किन्तु गांधीजी ने रस्किन के विचारों से प्रेरणा प्राप्त कर सर्वोदय-सभी की प्रगति की धारणा-को प्रस्तुत किया है। पश्चात्य प्रभाव की आलोचना करते हुए गांधीजी ने व्यक्त किया है कि पश्चात्य सभ्यता केवल सौ वर्य पुरानी है। इतने कम समय में ही पश्चात्य जन सांस्कृतिक अराजकता की स्थिति में पहुच गये हैं। गांधीजी नहीं चाहते हैं कि भारत भी यूरोप के समान इस स्तर तक गिर जाय। पश्चात्य देशों की शक्ति-पपासा तथा उपनिवेशवाद की भूख ने उनसे जीवन को नाटकीय बना देने की स्थिति उत्पन्न कर दी है। बड़े-बड़े औद्योगिक प्रतिष्ठानों ने पश्चात्य जगत् का नैतिक भ्रवमूच्यन किया है किन्तु गांधीजी भारत में नैतिक साधन से स्वराज्य की स्थापना चाहते हैं। उन्होंने बड़े-बड़े उद्योग धन्धों का विरोध किया है। वे सत्य एव अहिंसा में सबका हित देखते हैं।¹⁰⁵

गांधीजी ने रस्किन की पुस्तक अन्टु दिस लास्ट को गुजराती में अनुवादित कर उसे सर्वोदय का शीर्षक दिया। वही से यह शब्द भारत में प्रचलित हुआ। गांधीजी सर्वोदय के स्तम्भ हैं। उनके अनुसार सर्वोदय का अर्थ है, —

1. व्यक्ति को भलाई सभी को भलाई में निहित है।
2. एक व्यक्ति का कार्य उतना ही मूल्यवान् है जितना नाई का, क्योंकि सभी को अपने कार्य से जीविकोपार्जन का ममान अधिकार प्राप्त है।
3. श्रम का जीवन अर्थात् खेतों करने वाले किसान तथा हस्तशिल्पी का जीवन जीने योग्य जीवन है।¹⁰⁸

मर्वोदय की धारणा को स्पष्ट करने हेतु गांधीजी ने उसे उपयोगितावाद से भिन्न बनाया है। उनके अनुसार अहिंसा में विश्वास रखने वाला उपयोगितावादी नहीं हो सकता। वह सभी के बल्याग के लिये कार्य करेगा और इसी आदर्श की प्राप्ति के लिये अपना जीवन भी अर्पित कर देगा। वह अपना जीवन अर्पित करने को तैयार है ताकि अन्य व्यक्ति जीवित रह सकें। मर्वोदय प्रथम सभी व्यक्तियों के अधिकतम सुख का विचार अधिकतम व्यक्तियों के सुख में युक्त है। इस दृष्टि से उपयोगितावाद तथा मर्वोदय दोनों में समानता है, किन्तु इसके पश्चात् दोनों ही परस्पर विरोधी विचार बन जाते हैं। उपयोगितावादी सभी त्याग करने को उद्यत नहीं होगा। उपयोगिता को आधार मान कर ही किसी भी कृत्य को उचित ठहराने का प्रयत्न किया जायेगा। अर्थो को ज्ञानियावाला वाग-हत्याकाण्ड को उपयोगिता के आधार पर उचित ठहराया है किन्तु मर्वोदय अर्थात् सभी के सर्वाधिक बल्याग का विचार ऐसे कृत्य को सभी उचित नहीं ठहरा सकता।¹⁰⁷

मर्वोदय बनाम लोकतन्त्र

गांधीजी के अनुसार बीस व्यक्तियों के केन्द्र में बैठ जाने से मन्चे लोकतन्त्र की स्थापना नहीं होगी। उसे नीचे से प्रारम्भ करना होगा ताकि प्रत्येक गांव का व्यक्ति भाग ले सके।¹⁰⁸ लोकतन्त्र के कार्य का प्रारम्भ गावों से हो। गावों से निमित्त सामाजिक मरचना में मदद विसृत होने वाले वृत्त होंगे, न कि एक वृत्त दूसरे वृत्त में ऊपर। जीवन विरामित की तरह नहीं होगा जिसमें नीचे का भाग शिखर का भार-बहन करे। वह एक सामुदायिक वृत्त की तरह होगा जिसका केन्द्र व्यक्ति में निहित होगा तथा व्यक्ति गाव के लिए, गाव अनेक गावों के वृत्त के लिए और ग्राम में सभी व्यक्ति एक जीव होकर रहेंगे तथा दमन्य आश्रमक व्यवहार का त्याग करेंगे। इस तरह उन सामुदायिक वृत्त की महत्ता के महाभागो बनेंगे जिसके वे अभिन्न अंग हैं। इस प्रकार में वास्तविक वृत्त आन्तरिक वृत्त को कुचमने में शक्ति का प्रयोग नहीं करेगा किन्तु अपने अन्तर्गत सभी को शक्ति प्रदान करते हुये स्वयं की शक्ति प्राप्त करेगा। गांधीजी के अनुसार व्यंग्य की दृष्टि से इस योजना को स्वप्नलोकी भले ही कहा जाय, किन्तु पूबिनड के बिन्दु के ममान इस योजना का भी अस्तित्व है। भारत को इसमें अन्तर्भूत रहने की आवश्यकता है। यद्यपि यह योजना पूर्णतः प्राप्त नहीं की जा सकती, फिर भी माध्य-बन्धु की तस्वीर सामने रखने में उसमें मिनता-जुलता मध्य तो प्राप्त ही हो सकता है। भारत में प्रत्येक गाव के गणराज्य बनने के पश्चात् यह आदर्श सामने आयेगा जिसमें अन्तिम और प्रथम सभी गाव समान होंगे, अथवा अन्य शब्दों में, न कोई प्रथम रहेगा और न कोई अन्तिम।¹⁰⁹

गांधीजी तथा लोकतन्त्र

गांधीजी के राजनीतिक विचारों में लोकतन्त्र के प्रति उनकी निष्ठा सर्वत्र विद्यमान है। लोकतन्त्र में समाज के विद्यते वर्गों को राजनीतिक अधिकारों तथा व्यवस्था के

विनिश्चयो को प्रभावित करने की शक्ति से युक्त करने की माग सतन होती रही है। गाधीजी ने भी लोकतन्त्र के सामाजिक उरथान के पक्ष को महत्व दिया है। वे अधिजात-तन्त्रिय सांवतन्त्र तथा पंचवर्षीय मतदान की प्रणाली वाले औपचारिक लोकतन्त्र के पक्ष में नहीं है। उनके लोकतन्त्र में एक और समाज के दलित वर्गों द्वारा कुलीन तथा पूज्यपति वर्गों के नियन्त्रण के विरुद्ध राजनीतिक आन्दोलन की प्रेरणा मिलती है, तो दूसरी ओर ऐसे आदर्श समाज की माग जिसमें व्यक्ति की स्वशासन का पूर्ण अक्षर प्राप्त हो सके। गाधीजी के सर्वोदय उदात्तवादी लोकतन्त्र में दलविहीन राजनीति के दर्शन होते हैं। लोकतन्त्र के स्वतन्त्र विकास में राजनीतिक दलों में अनेक बाधाएँ उत्पन्न कर दी हैं। गाधीजी सर्वोदय तथा अक्षोदय की दृष्टि में ऐसे समतावादी समाज के उत्थापक हैं, जिसमें नता तथा जनता एक ही धरातल पर सादरों एक समय से जन-सेवा का कार्य करते रहे। उन्होंने उद्योगवाद से रहित ऐसे समाज की नींव रखी है जिसमें स्वयंसेवक द्वारा व्यक्ति अपनी आजीविका तथा अन्य आवश्यकताओं की पूर्ति कर सकता है। हिंसा-विहीन राजनीति का सूत्रपात कर गाधीजी ने स्वतन्त्रता, समानता तथा परोपकारिता के आदर्शों को सामाजिक परिवर्तन की प्रक्रिया में मरुततापूर्वक प्रयुक्त किया है। वे राज्य के अवलम्बन से व्यक्ति का मुक्त कर जन-जीवन में ऐसी जागृति उत्पन्न करना चाहते हैं जिससे बाह्य आक्रमण तथा आन्तरिक विद्रोह को स्थिति ही उत्पन्न न हो। सविनय अवज्ञा तथा सत्याग्रह द्वारा लोकतान्त्रिक मूल्यों की रक्षा करते हुए गाधीजी ने राजनीति में गठबंधनों एवं जोड़तोड़ को सौदेबाजी को नमस्त कर वैयक्तिक निर्णयों की शद्धता एवं दिव्ययुक्त मन्थनिका को महत्व दिया है।

गाधीजी लोकतन्त्र का "मिलावट-विहीन अहिंसा का शासन" मानत है। लोकतन्त्र अर्थात् अहिंसा व्यक्ति की आत्मशुद्धि या नैतिक उरथान को दिये हुये है। राजनीतिक स्वशासन, जिसमें अनेक पुरुषों तथा स्त्रियों का स्वशासन अन्तर्निहित है, व्यक्तिगत स्वशासन से बढ़कर नहीं हो सकता। वे पश्चात्य देशों के लोकतान्त्रिक उदाहरणों से मन्तुष्ट नहीं हैं, क्योंकि वहाँ शाखास्त्र की होड़, साम्राज्यवाद, शोषण, पूज्यवाद, राजनीतिक अस्तिरता, राजनीतिक अष्टाचार तथा नेतृत्व के अभाव ने भच्चे लोकतान्त्रिक मूल्यों को भुला दिया है। राज्य का आधिपत्य कार्य में हस्तक्षेप राज्य शक्ति के बढ़ते हुये दापरे का प्रतीक बन स्थितिगत स्वतन्त्रता को निगलने के लिये मुह बाये खड़ा है। ऐसे अक्षरवह राज्य में युक्ति प्राप्त करने के लिए उचित नियन्त्रण तथा मन्तुलन ठूढ़ने की आवश्यकता है।

गाधीजी ने हिन्द स्वराज्य में समर की जननी ब्रिटेन को तुतना "बाक स्त्री" से करने हुये उनकी तीव्र आलोचना की है। उनके अनुसार ब्रिटेन की ससद ने एक भी अक्षर कार्य अगने गाप नहीं किया। प्रबुद्ध मतदाताओं द्वारा पुनी गई ससद यदि अक्षे व्यक्तिसे से युक्त है तो दबाव अथवा भागपत्र की आवश्यकता क्यों होती है ? सत्य यह है कि सदस्यों का म्त्राथ एवं दम्भ उनके चिन्तन को सकीर्ण बना देता है। वे भय बिना कार्य नहीं करते। सन्त्रियों के प्रति भी ससद ती निष्ठा अस्थिर एवं परिवर्तनशील होती है। ससद के विनिश्चय मुनिश्चित नहीं होने। आज का निर्णय कल के निर्णय द्वारा बदल दिया जा सकता है। महत्वपूर्ण प्रश्नों पर होने वाली बहसों में भी ससद के सदस्य उधते तथा आगम करने दियाई देते हैं। बाधीदल न ससद को "विश्व की वरभक्त करने वाली

दुःखान" कहा है। मानद अपने दल के लिये बिना मोचे-नमके मतदान करते हैं। गांधीजी प्रधानमंत्री के नेतृत्व से भी मनुष्य नहीं हैं। प्रधानमंत्री अपनी शक्ति की अधिक् चिन्ता रखता है न कि समष्टि के कल्याण की। उसकी दृष्टि में अपने दलीय हितों के समझ रोप कार्यों का महत्त्व नहीं है। अपना नेतृत्व बनाये रखने के लिये प्रधानमंत्री रिश्कत नहीं लेता, पर रिश्कत अवश्य देता है। व्यक्तियों को सम्मानित करना तथा अपने स्वार्थ की पूर्ति करना रिश्कत देना ही है। ऐसे व्यक्तियों का न ता देशभक्त माना जा सकता है और न ईमानदार तथा शून्य कारण से प्रेरित हो कहा जा सकता है।

समक्ष लोकतन्त्र की आलोचना करने हुए गांधीजी ने मतदाताओं को भी आड़े हाथों लिया है। उनके अनुसार मतदाता समाचार-पत्रों में, जो कि अधिकतर वेईमान होते हैं अपना मत बनाते हैं। मतदाता भी समष्टि के समान परिवर्तनशील एवं अस्थिर चित्त के होते हैं। उनके विचार घड़ी के लोचक के समान दधर-उधर भ्रमण हैं। मतदाताओं द्वारा अज्ञपूर्ण श्रवणता अथवा दावत-सत्कार करने वाले व्यक्ति का अनुश्रवण किया जाता है। इन मत भ्रष्टियों के कारण पाश्चात्य लोकतान्त्रिक समस्याएँ अज्ञानान्त्रिक बन गई हैं। जनता का शासन केवल जामिनीय अभिजातों का शासन रह गया है। समष्टि दासता का प्रतीक तथा राष्ट्र का खर्चीला खिनीना है—खर्चीला इस कारण कि उसमें समय तथा धन दोनों का अपव्यय होता है। गांधीजी ने केवल सत्यात्मक अज्ञानताओं के कारण लोकतन्त्र की आलोचना नहीं की। उनकी आलोचना का मुख्य आधार पाश्चात्य लोकतन्त्र में व्याप्त हिंसा तथा अस्वस्थ की मनोवृत्ति है।

गांधीजी ने अहिंसा के सिद्धान्त पर आधारित स्वराज्य की कल्पना में राज्य का स्वरूप मत्स्य तथा अहिंसा से अज्ञानशील लोकतान्त्रिक राज्य का माना है। वे अष्टाचार तथा दम्भपूर्ण व्यवहार को समूल नष्ट करना चाहते हैं। उन्होंने सदात्मकता के स्थान पर सेवा तथा त्याग की भावना से युक्त समानता का आदर्श स्वीकार किया है। गांधीजी की दृष्टि धारणा है कि लोकतन्त्र को जबरन विकसित नहीं किया जा सकता। लोकतन्त्र की भावना बाहर से थोपी नहीं जा सकती, इसे अंतराल में बाहर आना है। गांधीजी निर्वाचन तथा प्रतिनिधित्व के विरुद्ध नहीं हैं। वे परम्परा विचार द्वारा भारतीय नागरिकों को भागत सरकार का सूजन करने का ध्येय चाहते हैं। मतदाताओं के लिए वे राज्य की वायव्य श्रम से सेवा करना प्रतिपाद्य शर्त मानते हैं। विकेन्द्रीय मता को मात्रांभूमि मताधिकार से युक्त अनुशासित एवं राजनीतिक दृष्टि में बुद्धिमान निर्वाचकों द्वारा निर्वाचित कराना चाहते हैं।

उनकी स्वयं की मान्यता कुछ चुने हुये जन-प्रतिनिधियों द्वारा, जो जनता की इच्छा पर हटाये भी जा सकें, लोकतान्त्रिक राज्य को प्रशामित करने की है। राजनीतिक तथा प्राथमिक मता के पूर्ण विकेन्द्रीयकरण द्वारा वे जन-प्रतिनिधियों की सहाय कम करना चाहते हैं। प्रतिमत्स्य राज्य को स्थापना के पश्चात् राज्य के कार्य मौमित हो जायेंगे और स्वयं-सेवा मण्डलों की महत्ता बढ़ेगी। ऐसे में अधिक् जन-प्रतिनिधियों को चुनकर भेजने का ध्येय नहीं करनी पड़ेगी। गांधीजी ने लोकतन्त्र सम्मेलन में राम-सहायता द्वारा प्रत्यक्ष निर्वाचन कराने का मुन्नाह भी दिया था। 1942 में उन्होंने पुनः प्रत्यक्ष निर्वाचन की बात दोहराई। उनका मुन्नाह था कि भारत के मात नाग्य गांधी को मत देने वाले नागरिकों को इच्छानुसंग समर्पित किया जायेगा। प्रत्येक गांधी का एक मत होगा और वे जिला

प्रशासन को चुनेंगे। जिना प्रशासन प्रांतीय प्रशासन के एक अंग के रूप में स्थापित करेगा जो राष्ट्रीय मुद्रा कार्यक्रमों का हिस्सा होगा। इनके मातृ राज्य प्रान्तों में अतिरिक्त विवेकित हो जायगी। इन गांधी के स्वच्छिन्न सहयोग होगा जिसमें सामाजिक स्वतंत्रता का उद्भव होगा। ग्राम पंचायत जो गांव का शासन बनायेगा, गांव के व्यवस्थापक स्त्रियों तथा पुरुषों द्वारा प्रति वर्ष चुने गये पांच व्यक्तियों द्वारा निर्मित होगी। परायत व्यवस्थापिका, कार्यपालिका तथा न्यायपालिका के कार्यों से युक्त होगी। यह ग्राम जीवनन्य व्यक्तित्व स्वतंत्रता पर आधारित होगा और सारे विश्व को सत्ता का सामना करने में समर्थ होगा क्योंकि व्यक्ति तथा गांव दोनों ही अहिंसा के नियम द्वारा शासित होंगे।

गांधीजी की अप्रत्यक्ष निर्वाचन पद्धति अनोखी नहीं है। इस पद्धति में निर्वाचन के दौरान भड़काने, रिश्वत देने, भ्रष्टाचार फैलाने तथा हिंसक कार्य करने का अवसर ही नहीं रहेगा। विवेकीयकरण तथा राज्य के सीमित कार्यों के अन्तर्भ में अप्रत्यक्ष निर्वाचन का सही मूल्यांकन होगा। गांधीजी ने व्यवस्थापिका के द्वितीय सदन तथा हिंसा के विशेष प्रतिनिधित्व का भी विरोध किया है और इन्हें अज्ञानान्त्रिक बताया है। उन व्यक्तियों के लिए जो चुनाव लड़ना चाहते हैं, गांधीजी व्यक्तिगत स्वराज्य-प्राप्ति आवश्यक मानते हैं। व्यक्तिगत स्वराज्य से तात्पर्य है नि स्वार्थ, योग्य एवं निर्विकार होना। चयन के इच्छुक व्यक्ति को पदनोत्पत्ता, आत्मप्रशमा, विपक्ष को अपमानित करने तथा मतदाताओं का मनोवैज्ञानिक शोषण करने की वर्तमान निर्वाचन की तुरंतियों से मुक्त होना होगा। उम्मीदवारों को प्रचार के कारण मत नहीं मिलने चाहिये अपितु प्रति सेवा के गुण हेतु मत प्राप्त हो। व्यक्तिगत लाभ की भावना के विपरीत सभी सार्वजनिक पद सेवा की भावना में ग्रहण किये जायें। गांधीजी का यह दृष्टान्त है कि यदि एक व्यक्ति सामान्य जीवन में पच्छीस रुपये मासिक से संतुष्ट है तो उसे यह अधिकार नहीं है कि वह मंत्री पद अथवा अन्य सरकारी पद ग्रहण कर दो सौ पचास रुपये की कामता करें। सत्याग्रही को, जो सेवा तथा मानव-प्रेम के कारण ही पदग्रहण करता है, इन प्रलोभनों से दूर रहना है।

गांधीजी के अनुसार मतदाता के लिए सत्ताधिरार की योग्यता में तो सम्पत्ति पर आधारित होनी चाहिये और न पद पर। शैक्षिक अथवा सम्पत्ति की योग्यता प्रवचनापूर्ण है। नायिक धर्म की योग्यता ही सर्वोच्च योग्यता का आधार है क्योंकि नायिक धर्म शासन तथा राज्य की भनाई में कार्य करने के अर्थ में सबके लिये प्रस्तुत करता है। धर्म पर आधारित सत्ताधिरार राजनीति में गठी-रोजी-सिद्धांत के आदर्शों को क्रियान्वित करता है। हममें व्यक्ति में दयावत्पन, आत्मविश्वास तथा अमय के गुणों की अभिवृद्धि होती है। रोटी-रोजी के आदर्श का बुद्धिमत्तापूर्ण एवं जाग्रत प्रयोग मतदाता को राजनीतिको के हाथ का मोहरा नहीं बनने देगा। सार्वजनिक पद पर कार्य करने वाले व्यक्ति को भी उतना ही वेतन मिलेगा जिससे न तो सार्वजनिक सेवा करने से व्यक्ति कतराये और न वेतन के लोभ में व्यक्ति सार्वजनिक जीवन में प्रविष्ट हो। रोटी-रोजी के आदर्श का पालन करने वाली जनता सत्ता के दुरुपयोग को चुनौती देने की क्षमता से युक्त होगी और वह शोषण करने वाले स्वार्थी शासकों के छोटे वर्ग तथा निष्क्रिय, विचारहीन आशा पालन करने वाले शोषित जनता के बड़े वर्ग में राज्य को विभाजित नहीं होने देगी। गांधीजी का अहिंसक

राज्य इन प्रकार एक 'आध्यात्मिक प्रजातन्त्र' पर आधारित होगा।

धर्म तथा राजनीति

गांधीजी ने धर्म के सम्बन्ध में अपने विचारों को स्पष्ट करते हुए बतलाया है कि वे धर्म के प्रति पूर्वाग्रह में मुक्त हैं। उनकी दृष्टि में हिन्दू धर्म से ही, जिसे वे अन्य धर्मों में ऊपर रखते हैं, उनका धर्म-सम्बन्धी ज्ञानार्थ नहीं है। जिस धर्म का वे प्रायः उल्लेख करते हैं, वह धर्म हिन्दू धर्म को भी आच्छन्न कर लेता है, वह मानवोप प्रकृति को परिवर्तित कर देता है, जो व्यक्ति को अपनी अन्तर्गत्मा के लक्ष्य में आबद्ध करता है, एव उनका आन्तरिक सुद्विग्नता करता है। धर्म मानवोप प्रकृति का स्थायी उन्मत्त हों पूर्ण अभिव्यक्ति प्राप्त करने में कोई कमी नहीं रखता और तब तक आत्मा भी चैन नहीं लेता जब तक आत्मा को सप्टा का ज्ञान नहीं हो जाता और सप्टा तथा आत्मा का आन्तरिक सम्बन्ध आत्मज्ञात नहीं कर लिया जाता।¹¹⁰ देश तथा मानवता की अद्विष्टता सेवा में ही मुक्ति का मार्ग प्रगल्भ होता है। प्रत्येक जीवित दम्पु के ज्ञाप तादात्म्य स्थापित करने की आवश्यकता है। गौता के अनुभार मित्र एव शत्रु दोनों के साथ शांति में रहने की आवश्यकता है। सत्तातन स्वतन्त्रता एव शांति के देश की धारणा में देशभक्ति एक धर्म है। इन प्रकार गांधीजी के विचारों में राजनीति धर्म-विहीन नहीं है। राजनीति धर्म की अनुगामिनी है। उनके अनुभार धर्म-विहीन राजनीति गृह्यता है क्योंकि वह प्रान्त का हनन करती है।¹¹¹

समुचित अध्ययन एव अनुभव के परवान् गांधीजी ने धर्म के सम्बन्ध में जो निष्कर्ष निकाला है कि (1) सभी धर्म सत्य हैं, (2) सभी धर्मों में कुछ श्रद्धा है, (3) सभी धर्म उनके अपने ही निष्कर्ष हैं जितना हिन्दू धर्म, उन्ना नन्द जिन तरह जिनों व्यक्ति को अपने सम्बन्धियों की तरह ही सभी प्रिय होने चाहिये। गांधीजी के अनुभार उनका प्रायः धर्मों के प्रति उतना ही आदर है जितना स्वयं के धर्म के प्रति, सत्य धर्म-परिवर्तन असम्भव है। सद्भाव का लक्ष्य यह होना चाहिये कि वह एक हिन्दू को अक्षय हिन्दू, मुसलमान को अक्षय मुसलमान, ईसाई को अक्षय ईसाई बनाने में सक्षम हो। अन्तर्राष्ट्रीय सद्भाव में सहिष्णुता का उन्ना महत्त्व नहीं, जितना अतिमत्त अक्षयता में। सर्वदा मित्रों के लिये यह प्रार्थना करें कि वे अक्षय व्यक्ति बनें, चाहे उनका धर्म कुछ भी बनी न हो।¹¹²

गांधीजी के अनुभार सहिष्णुता अक्षय उन्ने अक्षय नहीं रखता अक्षय उन्ने अक्षय और कोई उपयुक्त अक्षय भी नहीं है। सहिष्णुता का अर्थ है दूसरे धर्मों को अपने धर्म से हीन मानना; जबकि अक्षय हमें यह सिखाती है कि हम अन्य धर्मों के प्रति वैसा ही आदरभाव रखें जैसा कि अपने धर्म के प्रति। सत्य में विश्वास रखनेवाला हम सत्य की स्वीकारोक्ति छोड़ कर लेता है। सत्य का पूर्ण दर्शन करने वाला व्यक्ति ईश्वर के साथ एकाकार हो जाता है क्योंकि सत्य ही ईश्वर है, किन्तु सत्यान्वेषण करने वाला अपनी संपूर्णता के प्रति जागरूक होता है और स्वयं की संपूर्णता धर्म की संपूर्णता को भी परिवर्तित है। धर्म विकास की प्रक्रिया में होगा तभी ईश्वर एव सत्य की धारणा शक्ति होगी। सभी धर्मों में संपूर्णता है और अन्य धर्मों के प्रति अक्षय का यह अर्थ नहीं कि हम हम संपूर्णता में सक्षय नूट रहे। हमें अपने धर्म के दोषों का निवारण करने के लिए भी

जायत रहना चाहिये। सभी धर्मों के प्रति समदृष्टि रखने का यह लाभ है कि इससे धर्म धर्मों की अनुकरणीय विशेषताओं को अपने धर्म में समाविष्ट किया जा सकता है।¹¹³

धर्म वृक्ष के समान है। जैसे वृक्ष की अनेक शाखाएँ होती हैं, उन्हीं तरह धर्म के अनेक मत-मतान्तर हैं, किन्तु मूलतः धर्म एक ही है। वह धर्म हमारी आत्मीयता पर है। अपूर्ण व्यक्तियों द्वारा भाषाओं के माध्यम से उन धर्मों को व्यक्त करने का प्रयास किया जाता है। सब अपनी व्याख्या को सही मानते हैं और यह भी समझ नहीं कि सब गलत हैं। इस कारण से महिष्णुता की आवश्यकता होती है जिसका अर्थ स्वयं के धर्म के प्रति अन्विष्ट प्रयत्न अश्रद्धा नहीं, अपितु उसके लिये अधिक विवेकपूर्ण एवं शुद्ध प्रेम है। महिष्णुता से जो आध्यात्मिक अन्तर्दृष्टि विकसित होती है, वह धर्मोन्मत्ता से उतनी ही दूर है जितनी दोनों धर्मों की दूरी। धर्म का वास्तविक ज्ञान विभिन्न सम्प्रदायों के मध्य अवरोधों को समाप्त कर देता है।¹¹⁴

मन्य से बढ़कर और कोई ईश्वर नहीं है। मन्य की अनुभूति अहिंसा से ही होती है। मन्य की भावना का साक्षात्कार होने के पश्चात् प्राणी तथा प्राणी में अन्तर करने की वृत्ति समाप्त हो जाती है। प्राणीमात्र के प्रति प्रेम की भावना उमड़ने लगती है। ऐसा व्यक्ति जो मन्य के मार्ग का पथिक है, वह जीवन के किसी भी क्षेत्र में बाहर नहीं रह सकता। गांधीजी ने स्वयं के राजनीति में प्रवेश को इसी आधार पर स्पष्ट किया है। उनके अनुसार वे व्यक्ति जो यह कहते हैं कि धर्म का राजनीति से कोई सरोकार नहीं, धर्म का अर्थ नहीं समझते।¹¹⁵

धर्म व्यक्ति का निजी मामला है। हम अपनी-अपनी ममका के अनुसार धर्म का जीवन जीना चाहिये और दूसरों के साथ सहानुभूति का भाव रखना चाहिये। यही ईश्वर को प्राप्त करने के मानवीय प्रयासों का कारण है।¹¹⁶ इस्लाम के अनाहू, ईसाई धर्म के परमेश्वर तथा हिन्दुओं के ईश्वर में साम्य है। जिस प्रकार हिन्दु-धर्म में ईश्वर के अनेक नाम हैं, उन्हीं प्रकार इस्लाम में भी अल्लाह के अनेक नाम हैं। ये नाम ईश्वर के व्यक्तित्व को नहीं दर्शाते, अपितु उसके गुणों का वर्णन करते हैं। अविचल मानव ने ईश्वर को अनेक गुणों से युक्त माना है। वास्तव में ईश्वर गुणहीन, अगम्य, अपार एवं अक्षयनीय है। ईश्वर में पूर्ण निष्ठा का अर्थ है मानवता में आतृत्व की भावना को स्वीकार करना। इसका अर्थ है सभी धर्मों के प्रति आदर की भावना। अपने धर्म को हमारे से श्रेष्ठ मानना तथा दूसरों को अपने धर्म में परिवर्तित करने के स्वयं के प्रयासों की दुहाई देना और अमहिष्णुता का परिणाम है। अमहिष्णुता हिंसा का ही एक रूप है।¹¹⁷ वास्तव में जिनके व्यक्ति हैं, उनके ही प्रकार के धर्म भी हैं। विभिन्न धर्म एक ही बिन्दु पर मिलनेवाले भिन्न भिन्न पथ हैं। एक ही लक्ष्य है, पथ अनेक हैं।¹¹⁸

गांधीजी ने भारत सचिव मॉटिंग को कहा था कि राजनीति में उनका प्रवेश उनके धार्मिक जीवन का ही एक अंग है। वे इसे अपनी सामाजिक गतिविधियों का विस्तार मानते थे। उनके अनुसार सम्पूर्ण मानवता से तादृश्य स्थापित किये बिना वे धार्मिक जीवन व्यतीत नहीं कर सकते और ऐसा वे तब तक नहीं कर सकते जब तक वे राजनीति में हिंसा न लें। गांधीजी की यह धारणा है कि आज के मानव की समस्त गतिविधियों का क्षेत्र एक अविभाज्य पूर्ण के समान है। सामाजिक, आर्थिक, राजनीतिक तथा पूर्णतया

धार्मिक कार्य को पृथक्-पृथक् विभागों में नहीं बाटा जा सकता। मानवीय कार्य में पृथक् कोई धर्म नहीं है। नहीं नव गतिविधियों को नैतिक आचार प्रदान करता है।¹¹⁹

गांधीजी ने राज्य द्वारा धार्मिक शिक्षण की व्यवस्था का विरोध किया है। उनके अनुसार धार्मिक शिक्षण का कार्य धार्मिक संगठनों पर छोड़ देना चाहिये। धर्म तथा आचार-शास्त्र को निमाने की आवश्यकता नहीं है। मूलभूत आचारशास्त्र सभी धर्मों में समान है और इन दृष्टि में आचार शास्त्र का शिक्षण राज्य द्वारा निःसंदेह किया जा सकता है, जबकि धर्म शब्द का राजकीय सरक्षण में प्रयोग मौलिक आचार शास्त्र नहीं, धर्मितु सन्प्रदायवाद का प्रतीक है। हमने राज्य द्वारा सहायता प्राप्त धर्म एवं राजकीय बंध के कारण बनेक कष्ट उठाये हैं। वह समाज अथवा समूह जो अपने धर्म के धर्मित्व के लिये राज्य की सहायता पर पूर्णतः अथवा आश्रित रूप में निर्भर करता है, धर्म नाम की वस्तु के योग्य नहीं है।¹²⁰ चाहे सारे समुदाय का धर्म एक ही क्यों न हो, गांधीजी राजकीय धर्म में विश्वास नहीं करते। राज्य का हस्तक्षेप सर्वदा बुरा माना जायेगा। धर्म व्यक्ति का निजी मामला है।¹²¹ यदि धर्म को व्यक्तिगत स्तर तक रखने में सफलता मिल जाय तो हमारे राजनीतिक जीवन में सब कुछ ठीक हो सकता है।¹²²

गांधीजी की शक्ति सम्बन्धी अवधारणा

प्रो० बी० बी० रमण मूर्ति के अनुसार गांधीजी ने राजनीतिक शक्ति के अस्तित्व को न तो अस्वीकार किया है और न शक्ति की अवधारणा को असंगत ही बतलाया है। वे शक्ति के ऐसे वैकल्पिक केन्द्रों की खोज में हैं जो अहिंसा की धारणा के अनुकूल हों। शक्ति के लिये होने वाले सपर्ष में एक पक्ष की दूसरे पक्ष पर विजय सुनिश्चित होती है। गांधीजी सपर्ष की स्थिति को इन प्रकार से सुलझाना चाहते हैं कि दोनों में से किसी भी पक्ष को पराजय न देखनी पड़े और दोनों ही प्रेम-भावना से एक दूसरे को समझने का प्रयास करें। गांधीजी ने जीवन पर्यन्त ब्रिटिश शासन के हाथों से शक्ति छीन कर भारतीय जनता के हाथ में शक्ति सौंपने का मध्यम किया, किन्तु उन्होंने 'शक्ति' की राजनीतिक परिवर्तन अथवा राष्ट्रीय विवाह के लिए प्रयुक्त करना अस्वीकार कर दिया। गांधीजी ने अहिंसा का प्रयोग शक्ति के विकल्प के रूप में किया। उनका उद्देश्य किसी एक समूह की शक्ति को दूसरे समूह पर लादने का नहीं था। वे मानाजिक सम्बन्धों में परिवर्तन के पक्षपाती थे। उन्होंने व्यक्ति-विरोध की भावना करने के स्थान पर व्यवस्था का विरोध एवं उसे अहितक पद्धति में समाप्त करने का प्रयास किया। वे ब्रिटिश शासन व्यवस्था के अनुपे नैतिक ब्रिटिश जनता के नहीं, वे पूजावाद के विरोधी थे, पूजापतियों के नहीं। वे व्यवस्था को समाप्त करना चाहते थे ताकि व्यक्ति स्वयं परिवर्तित हो जाय। इन कार्य के लिये वे शक्ति का प्रयोग न कर केवल अहिंसक आन्दोलन का ही महान्य लेना चाहते थे। साम्प्रदायिकता का निवारण भी वे राज्यशक्ति के स्थान पर अहिंसा के माध्यम में करना चाहते थे। गांधीजी की सपना का रहस्य यह था कि वे राज्य का प्रमुखता न देकर समाज की महत्ता को स्वीकार करते थे। उनको यह दृष्टि प्राप्त थी कि यदि समाज अपने वर्तमानों तथा अधिकारों के प्रति जागृक रहें तो वह राज्य को अपने नियंत्रण में रख सकता है। राज्य की शक्तियों को समाज ही सुधार सकता है। राज्य के निरंकुशवाद पर समाज का नियंत्रण आवश्यक है। गांधीजी ने शक्ति के विपटनवादी एवं अष्ट प्रकार में करने-

भाषको दूर रखा। वे शक्ति से दूर रहना चाहते थे। शक्ति के प्रभाव से मुक्त होने को ही वे मुक्ति का मार्ग मानते थे। यही कारण है कि स्वतन्त्रता-प्राप्ति के पश्चात् उन्होंने कांग्रेस को परिष्कृत करने की शक्ति से उम्मे शक्ति तथा सत्ता को छोड़ से विलग हो जाने का प्राग्रह किया। कांग्रेस के नेताओं को गांधीजी का गुभाव प्रशुचिकर लगा और वे सत्ता से चिपके रहे। परिणाम यह हुआ कि कालान्तर में कांग्रेस घुटाचार का पर्यायवाची बन गयी।

गांधीजी तथा भराजकतावाद

गांधीजी को उनके राज्यविषयक विचारों के कारण भराजकतावादी की सजा दी गई है। यद्यपि उन्होंने भराजकतावादियों के समान राज्य के तिरोंहित होने की सम्भावना व्यक्त की है और वैयत्तिक धादन के रूप में सामाजिक व्यवस्था का चित्रण भी किया है, फिर भी उन्हें भराजकतावादी नहीं कहा जा सकता। भराजकतावादियों के समान गांधीजी ने राज्य की यद्दती हुई शक्ति में मानवीय स्वतन्त्रता के हनन के दशन किये हैं, किन्तु उनमें तथा भराजकतावादियों में मौलिक अन्तर है। गांधीजी का व्यक्त भराजकतावादियों के व्यक्त से सर्वथा भिन्न है। उनका व्यक्त एक सामाजिक प्राणी है और वह समाज से पूर्णतः जुड़ा हुआ है जबकि भराजकतावादियों का व्यक्त एकाकी व्यक्त है जो समाज से पारस्परिक धादान-प्रदान की उपेक्षा करता है। भराजकतावादी हिता के माध्यम से व्यक्त की गरिया तथा उम्मे वैयत्तिक अधिचारों की रक्षा करना चाहते हैं। वे राज्य को हिता का प्रतीक मानकर भी हिता से राज्य को नष्ट करना चाहते हैं। गांधीजी ने व्यक्त के समष्टिगत भाव को बनाये रखा है साथ ही साथ, व्यक्त के स्वविवेक में निर्णय के अधिचार को भी सुरक्षित रखा है। वे हिता को व्यक्त तथा राज्य दोनों के विषे वर्जनीय मानते हैं। उनका उद्देश्य वैयत्तिक शक्ति से तथा अधिहा के माध्यम का प्रयोग पर राजनीतिक संस्थाओं को समाजसेवी संस्थाओं में परिवर्तित करने का है। वे राज्य को सर्वथा समाप्त करने के स्थान पर उसके आवश्यकतानुसार प्रयोग पर बल देते हैं। राज्य को लोक-व्यवस्थाकारी कार्यों में प्रयुक्त करने की उनकी धारणा इसका प्रमाण है कि वे राज्य शक्ति को सीमित करने के साथ-साथ उसकी उपयोगिता को विस्मृत नहीं करते। वे राज्य तथा समाज के मध्य निश्चित अन्तर एक दूरी को बनाये रखना चाहते हैं। गांधीजी ने यह विचार प्रकट किया है कि समाज में प्रत्येक व्यक्त की राजनीतिक शक्ति से मुक्त नहीं किया जा सकता। जनता को राजनीतिक कार्यों में भाग लेने की सुविधा होने चाहिये किन्तु ऐसा वे वर्तमान की भावना से ही करेंगे। वे तत्पश्चात् में दीक्षित कतिपय ऐसे सामाजिक कार्यकर्ता तैयार करना चाहते हैं जो राज्य के कार्यों पर नियंत्रण रख सकें तथा राज्यशक्ति को समाज के अधीन रख सकें। इस प्रकार गांधीजी ने न राज्य का प्रतिहार किया है, न राजनीति का। वे सामाजिक जन जागृति से राज्य को नियंत्रित करना चाहते हैं। वे राजनीतिक शक्ति को माध्यम मानकर उसे सामाजिक कल्याण में प्रयुक्त करना चाहते हैं। भराजकतावादियों ने राज्य को नष्ट कर उम्मे स्थान पर अन्य राजनीतिक संस्था का विचार नहीं किया, जबकि गांधीजी राज्य के सम्पूर्ण होने का घदलकर नवोन अधिसक राजनीतिक व्यवस्था की स्थापना करना चाहते हैं जो सच्चे अर्थों में "सामराज्य" की व्यवस्था को साकार कर सके।

व्यक्ति तथा राज्य

गांधीजी राज्य को व्यक्तित्व के विचार का साधन मानते हैं। वे व्यक्ति को सर्वोच्च महत्ता देते हैं ताकि मानवीय गुणों को ठीक से विकसित किया जा सके और मानव को शोषण से मुक्त रखा जा सके,¹²⁰ किन्तु राज्य का आवश्यकता में अधिक हस्तक्षेप वे उचित नहीं मानते। उनके अनुसार राज्य का हस्तक्षेप व्यक्तित्व को कुदृष्टि कर देता है।¹²¹ स्वशासन का अर्थ है शासन के नियंत्रण से स्वतन्त्र होने का निरन्तर प्रयास, चाहे शासन विदेशी हो भयवा राष्ट्रीय। स्वराज्य शासन निराशाजनक प्रतीत होगा यदि व्यक्ति जीवन के प्रत्येक क्षण को नियमित करने के लिये शासन का मुह ताकता रहे।¹²² गांधीजी के अनुसार वह सरकार अच्छी है जो कम से कम शासन करता है। राजनीतिक शक्ति साम्य नहीं, अपितु व्यक्तियों के जीवन को सुखमय बनाने का एक साधन है। राजनीतिक शक्ति राष्ट्रीय प्रतिनिधियों के माध्यम से राष्ट्रीय जीवन को नियमित करने की क्षमता का नाम है। यदि राष्ट्रीय जीवन इतना परिपक्व हो जाय कि उसे नियमित करने की आवश्यकता न हो, तो प्रतिनिधित्व की भी आवश्यकता नहीं रहेगी। यह स्थिति प्रबुद्ध साराज्यता की है जिसमें प्रत्येक व्यक्ति अपना स्वयं का शासन है। वह इस प्रकार अपने को शासित करता है कि अपने पड़ोसियों के मार्ग को अवरोध नहीं करता। ऐसी साराज्यता में कोई राजनीतिक शक्ति नहीं होती, क्योंकि वहाँ राज्य का अस्तित्व ही नहीं है। वू कि यह साराज्य प्रताप्य है, अतः पौरुष का यह भाव कि 'वही सरकार अच्छी है जो कम से कम शासन करे' याद रखने योग्य है।¹²³ अनुप्य एक सामाजिक प्राणी है। वह व्यक्तिवाद को सामाजिक प्रवृत्ति की आवश्यकताओं के अनुरूप ढाल कर ही अपनी वर्तमान स्थिति में पहुँचा है। अमर्यादित व्यक्तिवाद जपल के पशुओं का नियम है। हमें व्यक्तिगत स्वतन्त्रता तथा सामाजिक नियंत्रण से मानवजन्म स्थापित करना है। समाज के हित में स्वैच्छा में सामाजिक बंधनों को स्वीकार करना व्यक्ति तथा उनके समाज के लिए श्रेयस्कर है।¹²⁴

गांधीजी का साराज्य राज्य

गांधीजी ने साराज्य समाज की कल्पना को क्रियान्वित करने के लिये एक साराज्य राज्य का स्वरूप चित्रित किया है। उनके विचार से पूर्ण स्वराज्य के अर्थ की प्राप्ति के लिए जनसंभ्रमता का नैतिक मत्ता पर आधारित होना आवश्यक है। अतः साराज्य राज्य की प्राप्ति कठिन है क्योंकि साराज्य राज्य के लिये साराज्य व्यक्तियों की आवश्यकता होगी, फिर भी साराज्य की कल्पना मानव के उच्चतमो विमान का लक्ष्य प्रकाश निर्धारित करेगी। गांधीजी द्वारा साराज्य राज्यव्यवस्था को 'सामराज्य' शब्द से संबोधित किया गया है। उनके अनुसार, "धार्मिक दृष्टि से सामराज्य का अर्थ है पृथ्वी पर सत्त्वान का राज्य, राजनीतिक दृष्टि से यह पूर्ण प्रजातन्त्र है जिसमें गरीबी और भयभीत, रम और सत्-मतांतर के आधार पर स्थापित अनमानताओं का सर्वथा अन्त हो जाता है। सामराज्य में भूमि और राज्य जनता का होता है। न्याय होना, पूर्ण और सत्ता होता है और इस लिए प्रत्येक व्यक्ति को अपने कर्तव्य में पूजा-आर्पण, स्वतन्त्र विचारधार्मिक और मंगल की स्वतन्त्रता होगी है। नैतिक प्रतिबन्ध के स्वैच्छता प्रारोपित बान्धन के राज्य के कारण ही यह सब होता है।" नया स्वराज्य केवल राजनीतिक स्वतन्त्रता तक ही सीमित नहीं है। नै जीवन के प्रत्येक क्षण में धर्मराज के, सत्य और सद्दिमा के शासन को स्थापित

हृमा देखना चाहता हू। दासता की जजीरो में जपड़े रहना मनुष्य के गौरव के विरुद्ध है। मेरे लिये देशभक्ति बड़ी है, जो कि मानवता के बरुवाए में समर्थ है। मेरी जीवन-योग्यता में साम्राज्यवाद के लिये कोई स्थान नहीं है। राज्यों का सवय निरपेक्ष स्वतंत्रता नहीं है। यह तो ऐच्छित परस्परशक्तिता है। मैं अर्द्धत में विश्वास रखता हू। मैं मानव की ही नहीं, समस्त जीवित प्राणियों की एका में विश्वास रखता हू। मेरा ऐसा विश्वास है कि अगर एक व्यक्ति आध्यात्मिक शक्ति से ऊंचा उठता है तो समस्त समाज को इससे लाभ पहुँचता है, और अगर एक व्यक्ति का नैतिक अथ पतन होता है तो उस सीमा तक सारे समाज का अथ पतन होता है। मैं तो एक ऐसे भारत के निर्माण के लिये कार्यरत रहूंगा, जिसमें गरीब से गरीब व्यक्ति भी यह अनुभव करे कि यह उसका अपने देश है, जिसके निर्माण में उसकी प्रभावशाली भागीदारी है—एक ऐसा भारत जिसमें जनता का कोई उच्च धर्म और कोई नीच धर्म नहीं होगा, ऐसा भारत जिसमें सब जातियों परस्पर एकता और सहभावना के स्नेह-गूँथ में बंधी हुई मिलजुलकर रहेगी। ऐसे सुन्दर भारत में प्रसृष्टता, मरण और नशीली वस्तुओं के सेवन के लिये कोई स्थान नहीं हो सकता। महिलाओं को भी बड़ी अधिकार प्राप्त होंगे, जो पुरुषों को। मेरे स्वप्नों के भारत का यही रूप है।¹²⁸

गांधीजी के सम्राज्य को 'अहिंसक राज्य' की संज्ञा नहीं दी गयी है। राज्य की शक्ति पर आधारित मानने का अर्थ होगा अहिंसा का विरोध, किन्तु पूर्ण अहिंसक राज्य राज्य नहीं रह सकता। इसका अर्थ यह होगा कि अहिंसक राज्य राज्य विहीन समाज में परिवर्तित हो जाय। समाज अभी राज्य-विहीन हो सकता है, जब राज्य रूपी शक्तित्र समस्त हो जाय। यह आदर्श विचार है, अत आश्चर्य नहीं कि इसकी प्रियार्थता हो। हो सकता है कि अहिंसा-प्रधान राज्य की स्थापना हो जाय, फिर भी राज्य-विहीन स्थिति प्राप्त न हो।¹²⁹ गांधीजी की आदर्श राज्य-विषयक धारणा को पूर्ण विकसित नहीं किया गया। उनके तात्प्राहृ तथा अहिंसा सम्बन्धी प्रयोगों के समान राज्य का विचार भी प्रयोग की प्रारम्भिक स्थिति में है। इतना निश्चित है कि अहिंसक राज्य तात्प्राहृ के सिद्धान्त पर आधारित होगा। जनता स्वयं अपनी शरीरता तथा नैतिक स्तर के आधार पर अहिंसक राज्य की विस्तृत योजना बना लेगी। गांधीजी ने भविष्य के अहिंसक राज्य की सविस्तार संस्थागत योजना को प्रस्तुत नहीं किया, क्योंकि ऐसा करने को वे अर्धज्ञानिक तथा अतिप्रिय मानते हैं। उनके शब्दों में, "अहिंसा पर आधारित समाज में शासन की प्रवृत्ति को मैं सोचने योग्य नहीं किया। जब समाज स्वच्छता से अहिंसा के नियम के अनुसार निर्मित किया जाता है, उसकी संरचना आज के समाज से भिन्न तरीके पर होगी, किन्तु मैं यह अप्रिय रूप से नहीं कह सकता कि पूर्णतः अहिंसा पर आधारित शासन कैसा होगा।"

गांधीजी का 'एक शब्द मेरे लिये पर्याप्त है' का सिद्धान्त उनके द्वारा साधन-साध्य की विवेचना से स्पष्ट होता है। यदि साधन अहिंसक होंगे तो राज्य न तो अहिंसक होगा और न सोवतांत्रिक ही बनेगा। समर्थ व्यक्ति निर्बल को शोषण करने लग जायेंगे। अतः अहिंसक समाज में अहिंसा को 'नेपाल शांति' मानकर नहीं खला जायेगा। अहिंसा ऐसे समाज की मूल, निरुद्धा रहेगी। ये स्वराज्य के पहले अहिंसा की पूर्ण मान्यता की स्थापना करना चाहते हैं। अहिंसक राज्य के विकास में निर्धारक तत्व होगी आत्म शक्ति

अर्थात् शीघ्रतः व्यक्ति की महिला, न कि उनकी सम्पन्न संरचना। व्यक्ति अपने कर्मों के अनुसार नामन प्राप्त करते हैं। यदि जनता में महिला की मान्यता नहीं होती तो राज्य विप्लव भी लोकतांत्रिक कहलाने का दम नहीं ले सके, वह पारलोक्य देवों के समान मोक्षदा तथा हिना का ही प्रतीक रहेगा; किन्तु इनके विरोध जनता द्वारा महिला, धर्म-निष्ठ, अत्याग्रह तथा स्वैच्छिक सहकारिता, शोषण में अग्रदूतों आदि का प्रयोग किए जाने पर अहितकर राज्य का सामाजिक रूप में उदय होगा। इस प्रकार गांधीजी के विचार लोकतांत्रिक, वैज्ञानिक एवं नैतिक आधाराओं पर संचित उद्घरण का प्रबन्ध है।

गांधीजी ने सामाजिक अराजकतावादी के समान नैतिक, ऐतिहासिक तथा आर्थिक आधाराओं पर राज्य की आलोचना की है। उनके अनुसार राज्य-मत्ता का बाध्यकारी स्वरूप व्यक्ति के कर्मों के नैतिक दूतों को ग्रहण करता है। राज्य विद्याभूतक है, चाहे वह विद्वानों की लोकतांत्रिक क्यों न हो। हिना शोषणकारी है, अतः अल्पक राज्य निर्भरता का व्यक्ति की आत्मा शोषण करता है। राज्य हिना का प्रतीक होने के कारण मानवविहीन धर्म के समान है। व्यक्ति की आत्मा हीरो है किन्तु मानव-विहीन राज्य हिना पर प्रबलान्वित होने के कारण व्यक्ति का शोषण ही करेगा। गांधीजी राज्य की बड़ी हुई शक्ति में चिन्तित हैं। वे व्यक्तिगत सम्पत्ति की दृष्टि से भी राज्य के अत्याग्रह निर्भरता में सुक्ति चाहते हैं। व्यक्ति व्यक्तिता का मानन कर सकता है, किन्तु राज्य ने कर्मों की निर्भरता को महारा नहीं दिया। अतः गांधीजी राज्य विहीन समाज के आदर्श को स्थापित करना चाहते हैं। आदर्श समाज एक ऐसा राज्य-विहीन लोकतन्त्र होगा जिनमें सामाजिक जीवन स्वयं निर्धारित होकर प्रबुद्ध अराजकता का परिचायक बन जायेगा। ऐसे प्रबुद्ध अराजक राज्य में अल्पक व्यक्ति स्वयं का मानक होगा। वह अपने पर इन प्रकार जालन करेगा किन्तु अपने कर्मों के लिए भी बाधा उत्पन्न नहीं हो। आदर्श व्यवस्था में सामाजिक शक्ति नहीं है, क्योंकि अपने राज्य नहीं है।

आदर्श लोकतन्त्र को गांधीजी ने अत्याग्रही सामाजिक अनुदाओं के संघों पर प्रबलित माना है। उनके अनुसार अहितकर समाज स्वैच्छिक सहयोग पर काम करने वाले भावक-समूहों में निर्मित होगा जो स्वयं में अपने ही मान्दिक सह-प्रतिबन्ध का राज्य करे। यह तथा सद्गुरुओं स्वैच्छिक आधारा पर समर्थित किया जायेगा। ऐसे अनुदाओं में अल्पक व्यक्ति अहिता तथा धर्म-निष्ठ का मानन करेगा। व्यक्ति सामाजिक मत्ता का विचार प्राप्त करने हेतु काठको एवं त्याग का जीवन व्यतीत करना और समाज सेवा में रत रहेगा। यह समाज पूर्णतः विकेंद्रित होगा जिनमें जीवन के कर्मों से ही पूर्ण समाजता होगी। विकेंद्रितकरण की आवश्यकता इन कारणों से भी होती कि शक्ति का कुछ हाथों में केन्द्रितकरण शक्ति के दुरुपयोग का कारण बन जाता है। केन्द्रितकरण जीवन की उपभोगों की बड़ाकर दृग्मानस नैतिक प्रभावों को प्रबुद्ध करता है। इनके स्थापित तथा अत्याग्रह का प्रतिरोध करने में व्यक्ति का अत्याग्रह बन होता है। व्यक्ति निरालसित, धर्मनिरपेक्ष एवं साधनहीन बन जाता है।

गांधीजी के अनुसार सामाजिक क्षेत्र में समाजता, अर्थात् तथा गैरी-गैरी के आदर्शों में सुक्त वर्तन-व्यवस्था द्वारा व्यर्थ की प्रतिद्वन्द्विता समाप्त हो जाती है। व्यक्ति में जिस काम की विशेष योग्यता होती है, उसके योग्य काम उसे दिए जाता है। गांधीजी की यह मान्यता है कि यदि वर्तन-व्यवस्था की अयोग्यताओं को दृष्टि में लक्ष्य प्राप्त तो आदर्श

सामाजिक व्यवस्था के विनाश में इसमें सहायता मिल सकती है। उनसे अनुसार वर्ण का जन्म में कोई सम्बन्ध नहीं होता चाहिये। प्रत्येक वर्ण के व्यक्ति को रोटी-रोजी के लिये काफ़ी श्रम अवश्य करना चाहिये। अपनी रोटी-रोजी जुटाने के बाद विद्या गया श्रम सामान्य हित में लिया गया प्रेम का श्रम माना जाय जिसका बार्ड पारिश्रमिक न हो। इस प्रकार गांधीजी की सामाजिक व्यवस्था में प्रत्येक व्यक्ति को सामाजिक सेवा के रूप कार्य में रत रहने की, जिसमें उसकी विशेष दक्षता है, पूर्ण स्वतन्त्रता है। रोटी-रोजी का सिद्धान्त स्वतः अपरिग्रह तथा आर्थिक समानता, जो कि अहिंसा के ही अंग हैं, की और प्रवृत्त करता है। पूर्ण-प्रेम पूर्ण-अपरिग्रह में ही परिष्कृत होगा। प्रेम तथा व्यक्तिगत सम्पत्ति साथ-साथ नहीं चल सकते। इस प्रकार गांधीजी ने पूर्ण सामाजिक तथा आर्थिक समानता की स्थापना के लिये वर्ण व्यवस्था, रोटी-रोजी-सिद्धान्त तथा अपरिग्रह की धारणा का अद्वैतमन्त्र दिया है।

गांधीजी की अपरिग्रह-सम्बन्धी धारणा तथा उनका रोटी-रोजी-सिद्धान्त हस्तकला पर निर्भर श्रम-प्रधान प्रामाण्य मन्मत्ता के प्रतीक हैं। ऐसे समाज में शापण, जमींदारी-प्रथा तथा पूजावाद के लिए कोई स्थान नहीं है। प्रत्येक व्यक्ति अपने स्वयं का स्वामी होगा और कोई भी अन्य के लिए अपना श्रम नहीं देवगा। गांधीजी ने मशीनीकरण के पूर्ण विरोध में न होने हुए भी कुटीर उद्योगों को पनपाने के लिये केन्द्रीयकृत सूक्ष्म उत्पादन तथा लाभ की प्रवृत्ति का विरोध किया है। केन्द्रीयकृत उत्पादन शक्ति के केन्द्रीयकरण, बड़े बाजारों के नियंत्रण, बच्चे माल की अधिकता आदि के कारण शोषण की प्रवृत्ति को बढ़ावा देता है। अहिंसक सभ्यता संकटरी-व्यवस्था में विरहित नहीं हो सकती। यह तो केवल आत्मनिर्भर गाँवों पर ही आधारित हो सकती है। गांधीजी ने कुटीर उद्योगों के लिए सरल उपकरण, धीजात तथा ऐसी मशीनरी का स्वागत किया है जो व्यक्तिगत श्रम की सफल कर सके तथा कुटीर उद्योगों में लगे लाखों लोगों के भार को हलका कर सके। किन्तु वे किसी भी भ्रूण पर मशीनरी द्वारा मानवीय श्रम का स्थान लिये जाने के विरुद्ध हैं। वे ऐसी मशीनें चाहते हैं जिन्हें गाँवों में तैयार किया जा सके और वे बड़ी प्रयुक्त भी हों। ऐसे शोषतान्त्रिक समाज में जो कि स्वालम्बी गाँवों से निर्मित होगा और पूर्णतः स्वदेशी के आदर्श पर कार्य करेगा, अन्तर्राष्ट्रीय, अन्तर्राज्यीय तथा अन्तर्जिलास्तरीय बाणिज्य के लिये कोई स्थान नहीं होगा।

गांधीजी के आदर्श समाज में भारी साहनों, न्यायालयों, वकीलों, आधुनिक चिकित्सा-पद्धतियों तथा महानगरी की विसंगतियों के लिये कोई स्थान नहीं रहेगा। अहिंसक समाज में भारी उद्योगों तथा सैन्य सञ्चालन की आवश्यकता न रहने के कारण भारी साहनों का भी उपयोग नहीं होगा। अन्तर्राष्ट्रीय बाणिज्य तथा व्यापार की स्थिति न होने के कारण धोखोगीकरण के सभी उपकरण त्याज्य होंगे। अहिंसक जनता में पारस्परिक विवादों की बगैरे के कारण न्यायालयों तथा वकीलों की भी आवश्यकता नहीं रहेगी। आपसी विवादों का निपटारा जनता स्वयं विचार-विमर्श, समम-कूम तथा पंच फैसलों द्वारा कर लेगी। यदि इन युक्तियों से काम नहीं चलेगा तो प्रेम के सिद्धान्त द्वारा आत्मपीडन से इनका निराकरण किया जायेगा। रोटी-रोजी के विचार से व्यावसायिक चिकित्सकों की भी आवश्यकता नहीं रहेगी। दवाशा तथा चिकित्सा के उपकरणों को बड़े

उद्योगों द्वारा भारी संख्या में उत्पादित करने की आवश्यकता नहीं रहेगी। व्यक्ति द्वारा अपने आन्तरिक इन्द्रिय-निग्रह के कारण सामान्य रोगों से मुक्ति प्राप्त की जा सकेगी। अन्य व्याधियाँ जो आधुनिक जीवन की प्रतिद्वन्द्विता तथा असुरक्षा की चिन्ता से होती हैं, कायिक श्रम द्वारा स्वतः दूर हो जायेंगी। यौगिक क्रियाओं द्वारा मानसिक, नैतिक एवं शारीरिक स्वास्थ्य की रक्षा हो सकती है। अन्य बीमारियाँ प्राकृतिक चिकित्सा से ठीक की जा सकती हैं। इस प्रकार गाँधीजी के आदर्श लोकतन्त्र में डाक्टरों की घन-स्रोतुपता तथा खर्चीली चिकित्सा सुप्त हो जायेगी। इसका समाज पर कुप्रभाव नहीं होगा क्योंकि बीमारियों को आत्म-नियंत्रण से दूर रखा जायेगा।

गाँधीजी ने समाज को एक परिवार के समान माना है। वे व्यक्ति तथा समाज में किसी प्रकार का विरोधाभास नहीं देखते, अतः व्यक्तिगत स्वतन्त्रता तथा सामाजिक दायित्व में निकट की अन्तर्निर्भरता है। वे व्यक्तिवाद के विरुद्ध हैं और माय ही साथ व्यक्ति की गरिमा की भी रक्षा करना चाहते हैं। उनकी मान्यता है कि प्रत्येक व्यक्ति को सामाजिक दायित्वों की पूर्ति करनी चाहिये और अपनी व्यक्तिगत स्वतन्त्रता की भी रक्षा करनी चाहिये। व्यक्तिगत स्वराज्य की प्राप्ति के बिना सामाजिक स्वराज्य का मूल्य नहीं रहेगा। व्यक्ति तथा समाज में जो भी नियमों का अतिक्रमण करे, उसका विरोध अहिंसक उपायों में होना चाहिये। धर्म व्यक्ति को सही स्थिति में रखता है और उसे शुद्ध सामाजिक आचरण के लिये प्रेरित करता है। यहाँ धर्म को गाँधीजी ने सस्कृति तथा अनुशासन के अर्थों में प्रयुक्त किया है। यह न तो अन्तरात्मा का नैतिक नियंत्रण है, और न ही राज्य के कानूनों की तरह बाह्य नियंत्रणकारी तत्व। धर्म जीवन्त आत्मा है जो सामाजिक विकास के माध्यम सशुक्त है। धर्म सामाजिक व्यवस्था तथा व्यक्तिगत व्यवहार को बांधने का धारण करने वाला तत्व है। इसके आत्म-निरोक्षण की क्षमता में वृद्धि होती है। अहिंसक समाज में कानून की पूर्ति धर्म के द्वारा ही होगी। बच्चों को प्रारम्भ से धार्मिक नैतिकता का पाठ सिखाया जायेगा। सामाजिक शान्ति तथा व्यवस्था धर्म पर आधारित होगी। गाँधीजी ने यह बतलाने का भी प्रयास किया है कि आधुनिक समाज में भी हम केवल कानून कायदा शक्ति के भय से शुद्ध आचरण नहीं करते, अपितु बाह्यकारी आन्तरिक प्रेरणाओं से अपना जीवन क्रम चलाते हैं। प्राचीन भारत में धार्मिक व्यवस्था का चित्रण करते हुये गाँधीजी ने स्पष्ट किया है कि वर्णाश्रम धर्म का पालन करते हुये प्राचीन भारत सुख-शान्ति से पूर्ण था। राज्य धर्म को समर्पित नहीं कर सकता था। कानून के बाह्यकारी प्रभाव के स्थान पर नैतिक दबाव सामाजिक दण्डनों को बनाये रखता था। व्यक्ति यदि समाज के नियम भंग करता था तो उसके साथ समस्त सामाजिक कायदा धार्मिक सम्बन्ध तोड़ दिये जाने थे। यद्यपि यह एक प्रकार का धार्मिक हिंसा का ही उदाहरण था, किन्तु गाँधीजी इसे राज्य की समष्टि हिंसा में अधिक गैरस्वर मानते हैं। स्वतन्त्र समाज में यह स्थिति अहिंसा का ही प्रतीक मानी जायेगी।

गाँधीजी प्राचीन भारत के धार्मिक समुदायों की व्यवस्था एवं जीवन-मन्यता से इनके प्रभावित हैं कि उनकी अहिंसक समाज कायदा राज्य की कल्पना में उभरा प्रतिबिम्ब पग-पग पर दिखाई देता है। उन्होंने स्वोक्त भी किया है कि भारत के धार्मिक जनपद अहिंसा पर आधारित गण्यता के विचार के अत्यन्त निकट हैं। वे यह भी मानते हैं कि

प्राचीन व्यवस्था अधिक परिष्कृत नहीं थी और उसमें उनकी धारणानुसार ग्रहिसा की स्थिति भी विद्यमान नहीं थी, फिर भी गांधीजी प्राचीन ग्रामीण जनपदों में भावी ग्रहिसक समाज के अकुर स्पष्ट देखते हैं। 1916 में मद्रास में मिशनरी परिषद् के समक्ष बोलते हुये गांधीजी ने कहा था कि भारत की प्राचीन सभ्यता तथा ग्राम पंचायतें उनकी स्वदेशी की धारणा के अनुरूप उन्हें मोह लेती हैं। भारत वास्तव में एक गणतन्त्रात्मक देश रहा है। राजा तथा भ्रष्टाचारी शासक, चाहे वे भारतीय रहे हों अथवा विदेशी आक्रमणकारी, किसी ने भी ग्रामीण समाज को नहीं धुसा। वे केवल राजस्व की घसूली तक ही सीमित रहे। ग्रामीण भारतीयों ने भी शासक को देय राशि देकर अपनी स्वतन्त्रता तथा कार्य-पद्धति को अबाधित बनाये रखा। जाति के आधार पर सगठन ने केवल समुदाय की धार्मिक आवश्यकताओं को ही पूति नहीं की, अपितु उसके राजनीतिक विश्वास का भी समाधान किया। गांधी ने जाति-व्यवस्था द्वारा अपने प्रांश्रिक कार्यों का संचालन करते हुये शासकीय शक्ति अथवा शक्तियों के दमन का सामना किया। इस प्रकार गांधीजी ने ग्रहिसा द्वारा ग्रहिसक समाज में व्यक्तिगत स्वतन्त्रता तथा सामाजिक उत्तरदायित्व के मध्य सामंजस्य प्राप्त करने की स्थिति का बोध कराया है जिसमें व्यक्ति सबके अधिकतम भले के लिये कार्य करेगा और समाज व्यक्ति को इसके लिये अधिकतम अवसर उपलब्ध करायेगा।

गोपीनाथ धवन के अनुसार राज्य-विहीन ग्रहिसक समाज का आदर्श, जिसमें न पुलिस हागी और न सेना, न न्यायालय, न डॉक्टर, न भारी वाहन तथा केन्द्रीयकृत उत्पादन होगा—एक प्रेरणादायी आदर्श ही है, न कि शीघ्र प्राप्त किया जाने वाला लक्ष्य। उनके अनुसार गोडविन, टॉमस होजस्किन तथा प्रोधाँ जैसे अराजकतावादी विचारकों ने किसी ऐसे समाज की स्थापना का विचार नहीं किया जिसमें राज्य पूर्णतः समाप्त कर दिया जायेगा। दूसरी ओर, वावुनिन, जोसिया वारेन, वेन्जामिन टकर तथा क्रोपोटकिन तथा अन्य कई अराजकतावादियों ने यह विचार प्रकट किया है कि राज्यविहीन समाज का विकास किया जा सकता है। मार्क्स तथा लेनिन ने भी यह विश्वास प्रकट किया है कि सर्वहारा राज्य तिरोहित हो जायेगा और जनता सामाजिक अर्थस्थिति की अर्हताओं का बिना दमन तथा दापता के पालन करने के लिए अभ्यस्त हो जायेगी।¹³⁰ समाज तभी राज्यविहीन हो सकता है जब मानव पूर्ण व्यक्तिगत स्वराज्य को प्राप्त करले और राज्य सत्ता के दबाव बिना भी अपने सामाजिक दायित्वों का पालन करने लग जाय। चू कि जनता इस कठिन आदर्शवाद के अनुरूप जागृत नहीं हो सकती, अतः गांधीजी फिलहाल अस्पतालो, न्यायालयों, रेल तथा कारखानों को आवश्यक बुराई मानते हुये भी नष्ट करने को उत्सुक नहीं हैं। वे इनके स्वतः नष्ट हो जाने की कामना करते हुये अपनी व्यक्तिगत क्षमता में आदर्श समाज की स्थापना के लिए कायरत है जिसमें उपयुक्त स्थितियों की आवश्यकता ही न रहे।

वास्तव में गांधीजी का यह विश्वास है कि आदर्श समाज सर्वत्र ही एक ऐसा आदर्श रहेगा जो न कभी पूर्णतः प्राप्त हुआ है, और न होगा। उनका यह दृष्टिकोण समस्त आदर्शों के प्रति रहा है। 1940 में शान्ति निवेदन में हुये एक वार्तालाप के दौरान यह पूछे जाने पर कि 'क्या राज्य केवल ग्रहिसा के आधार पर चलाया जा सकता है?', गांधीजी ने कहा कि सरकार पूर्णतः अर्थिक ढनने में सफलता प्राप्त नहीं कर सकती क्योंकि वह

सभी व्यक्तियों का प्रतिनिधित्व करती है। गांधीजी ने कहा कि वे ऐन स्वयंभु का आरंभ करना नहीं करते, फिर भी उनको यह मान्यता है कि एक अहिंसा-प्रधान समाज सम्भव है और वे इसके लिए प्रयत्नशील हैं।¹³¹ गांधीजी का अहिंसक समाज का आदर्श मानव की अपूर्वता के कारण सम्भव है, फिर भी यह दिशा का बाध करता है न कि लक्ष्य का, अहिंसा का प्रतीक है, न कि शक्ति का। ऐसे समाज में राज्य की संरचना, जो अहिंसक शक्ति के बाद उपस्थित होगी, मनमौज पर आधारित होगी—अहिंसक समाज तथा मानवीय प्रकृति के तत्त्वों के बीच का मार्ग प्रहारा करेगी। यह उन आदर्शों की शक्ति पर गांधीजी के 'मध्यम मार्ग' का उदाहरण होगी। यह इन पर भी निर्भर होगा कि कौनसे व्यक्ति न अहिंसा का गुणात्मक मात्रा कितनी विस्तृत की है। अहिंसा तथा लोकतन्त्र दोनों ही मानव की आध्यात्मिक समानता पर आधारित हैं। यदि राजनीतिक शक्ति दुर्बल व्यक्ति की अहिंसा द्वारा प्राप्त होती है तो इसके द्वारा स्थापित राज्य बस एक राजनीतिक लोकतन्त्र अथवा लोकतन्त्र कहा जायेगा। नविधान लोकतान्त्रिक सिद्धाई देना किन्तु शायद रहेगा, क्योंकि दुर्बल व्यक्ति को अहिंसा में हिंसा को स्वीकृति मिलेगी। यदि इनके विपरीत बलवान की अहिंसा को विकसित होने का अवसर मिला तो उसमें स्थापित होने वाला राज्य सच्चे लोकतन्त्र की स्थापना करेगा जिनमें शोषण तथा दमन नाममात्र का रहेगा।

गांधीजी का वर्तमान सत्याग्रही राज्य

दश म सत्याग्रहों की पूर्ण स्वीकृति से ही राज्य तथा समाज अहिंसा-प्रधान अर्थात् लोकतान्त्रिक बनेंगे। राज्य बिना किसी शक्ति के उठ करेगा बना रहेगा कि बाह्य-नियंत्रणकारी शक्ति के अभाव में कुछ व्यक्ति अथवा समूह सामाजिक गतिविधियों द्वारा प्रभावशाली पैदा कर सकते हैं।

सत्याग्रही राज्य अन्य राज्यों के समान होगा तथा अपने नायकों का करने में पूर्ण स्वतन्त्र रहेगा। ऐसे राज्य में स्वराज्य मूल्यों की स्वतन्त्रता तथा उन्हें सुधारण के अर्थों का बाध करना है। स्वतन्त्रता शब्द का ही अर्थ है, अतः जब तक राष्ट्र स्वतन्त्र नहीं होता, सत्य की धाराधना नहीं कर सकता। अतः न केवल सत्याग्रही राष्ट्र का अस्तित्व समाज राष्ट्रों की स्वतन्त्रता होनी चाहिए। किसी देश की स्वतन्त्रता केवल अतः लिए ही महत्वपूर्ण नहीं होती, यह दूसरे देश की प्रगति में भी अहासक होती है। एक राज्य का दूसरे राज्य पर नियंत्रण साम्राज्यवादी देश में लोकतन्त्र को नष्ट करने वाला तथा अन्तर्राष्ट्रीय समझौते एवं युद्धों का कारण बनता है। अतः गांधीजी पारंपरिक स्वतन्त्रता के पक्ष में नहीं हैं। उनका राष्ट्रवाद भी न तो सृष्टिकृत है, न ही किसी राष्ट्र अथवा व्यक्ति को हानि पहुंचाने वाला है।

गांधीजी का सत्याग्रही राज्य अन्तर्राष्ट्रीय तथा राष्ट्रीय जीवन में स्वतन्त्रता एवं समानता के आदर्शों का पालन करेगा। राज्य लोकतान्त्रिक होगा क्योंकि अहिंसक शक्ति में भाग लेने वाला जनता राजनीतिक शक्ति का प्रयोग करेगी। गांधीजी के लिए स्वराज्य का अर्थ है देश के अंश से अंश शक्ति के लिए स्वतन्त्रता। वे ऐसे स्वराज्य की शायदा करत हैं जिनमें अन्तिम मना विमान तथा धर्म के हाथ में हा। वे शक्ति का अन्तर्गत अंश लोकतन्त्र का हाथों में से अंशवर्गीय साक्षरों के हाथ में नहीं देना चाहते। उनके अनुसार लोकतन्त्र का अर्थ है विकेंद्रीकरण। विकेंद्रीकरण मना के अन्तर्गत तथा

शोषण के विरुद्ध बचाव है। राज्य प्रथवा राजनीतिक शक्ति को गांधीजी ने साध्य न मानकर जनता के जीवन के सभी क्षेत्रों में उन्नति का साधन माना है। गांधीजी का राज्य न तो हेगल प्रथवा मुगोलिनी के विचारों का राज्य है, न भररू, चीन तथा बोसॉवे के विचारों-सदृश समुदायों का समुदाय। उनके अनुसार राज्य उसके अधिकतम कल्याण के साधनों में से एक साधन है। राज्य के विषय में कोई पवित्रता जैसी बात नहीं। राज्य मानवीय दुर्बलता से उत्पन्न सृष्टि है, अतः व्यक्ति जितना अधिक राज्य के बिना काम चलाये, उतनी ही उसकी स्वतन्त्रता वास्तविक होती चली जायेगी। वे राज्य में अविश्वास प्रकट करते हैं और सत्याग्रह के माध्यम से जनता में राज्य भक्ता के दुरुपयोग के विरुद्ध प्रतिवार करने की क्षमता विकसित करना चाहते हैं। उनके अनुसार वास्तविक स्वराज्य की तब स्थापना होगी जब सत्ता चन्द व्यक्तियों के हाथ में न होकर उन सब व्यक्तियों के हाथ में आ जायेगी जो सत्ता के दुरुपयोग या प्रतिवार कर सकें। वास्तविक स्वशासन वह है जहाँ सत्याग्रह जनता का मार्गदर्शक हो—अर्थात् कोई भी शासन विदेशी शासन है।

गांधीजी, बहुलवादियों तथा अराजकतावादियों के समान राज्य की पूर्ण सम्प्रभुता के विरुद्ध हैं जो कि व्यक्ति पर राज्य के कानून के प्रति घाघ्यकारी आज्ञापालन का कर्त्तव्य निर्धारित करती है। उनका विश्वास शुद्ध नैतिक सत्ता पर आधारित लोकसम्प्रभुता में है। व्यक्ति को अन्तःसंगठनों के समान राज्य के प्रति भीमित एक सोपेय निष्ठा रखनी चाहिये। उनके अनुसार यह निष्ठा व्यक्ति के अन्तःकरण को प्रभावित करने वाले राज्य प्रथवा अन्तःसंगठनों के विनिश्चयों पर निर्भर करती है। यह अराजकता की निरन्तर धमकी की सूचक प्रथम है, फिर भी राजनीतिक शक्ति के दुरुपयोग के विरुद्ध यही समुचित सुरक्षा है। यद्यपि गांधीजी व्यक्ति की नैतिक धारणाओं को हानि पहुँचाने वाले कानूनों की प्रथमान्यता को नागरिक या अधिकार तथा कर्त्तव्य मानते हैं, फिर भी उन्होंने अराजकता की रोकथाम के लिये सभ्य एवं अहिंसक प्रवृत्ति या सुरक्षात्मक उपाय सुझाये हैं।

अहिंसक राज्य के राजनीतिक संविधान के सदर्भ में गांधीजी के विचार इंग्लैण्ड की ससदात्मक शासन-पद्धति को अपनाने के पक्ष में नहीं हैं। गांधीजी ने 1908 में ही इंग्लैण्ड में प्रचलित ससदात्मक शासन-पद्धति की आलोचना प्रारम्भ कर ली। वे ससदात्मक लोकतन्त्र के पक्ष में थे किन्तु वे इसे आधुनिक अर्थों में प्रयुक्त करना चाहते थे यद्यपि 1942 में लुई फ्रिणर के साथ बातचीत के दौरान गांधीजी ने कहा था कि वे ससदीय प्रतिनिधित्व तथा सार्वभौमिक मताधिकार वाली पश्चिमी लोकतान्त्रिक पद्धति को स्वीकार नहीं करते। गांधीजी के इन परस्पर विरोधी विचारों का यह मात्पर्य नहीं है कि उनका राजनीतिक दृष्टिकोण स्थिरता नहीं रखता। वास्तविकता यह है कि गांधीजी ने संविधान की मूल आत्मा को विशेष महत्त्व दिया है, उसके बाह्य आचरण को नहीं। गांधीजी के अनुसार प्रतिनिध्यात्मक शासन न तो भारत के लिए नया है और न अनुपयुक्त ही। उनका अभिप्राय केवल यह है कि भारत को पार्ष्वात्य संस्थाओं की नकल नहीं करने चाहिये। उनकी लोकतन्त्र-सम्बन्धी मान्यता भी पार्ष्वात्य विचार धारा से भिन्नता रखती है। गांधीजी के अनुसार लोकतन्त्र का अर्थ है मिलावटविहीन अहिंसा का शासन। अहिंसक शक्ति द्वारा स्थापित राज्य 'आध्यात्मिक लोकतन्त्र' कहलायेगा। ऐसे लोकतन्त्र में सामान्यतः बहुमत द्वारा ही निर्णय लिये जायेंगे किन्तु बहुमत के नियम को हमेशा के लिये स्वीकार नहीं

किया जायेगा। राज्य के अन्तर्गत किमी धार्मिक अथवा सामूहिक समूह में सम्बन्धित समस्याओं का निर्वहन उम समूह के द्वारा स्वयं किया जायेगा। महत्वपूर्ण समस्याओं पर अल्पमत की अमहमति पर विस्तार से विचार किया जायेगा और बहुमत को उसकी प्रवहेलना करने का अवसर नहीं दिया जायेगा। गांधीजी के अनुसार अन्तःकरण से सम्बन्धित मामलों में बहुमत का नियम कोई स्थान नहीं रखता। बहुमत का नियम सर्वोपरि है, क्योंकि विमूर्त व्याख्या करने समय प्रत्येक को बहुमत के समक्ष झुकना पड़ता है, किन्तु बहुमत से डम प्रकार बचे रहने का अर्थ होगा दामना। वे ऐसे लोकतन्त्र को नहीं चाहते जिसे जनता भेड़चारा चले। बहुमत के शासन का यह अर्थ नहीं होना चाहिये कि व्यक्तिगत राय को निरर्थक हो समझा जाय। यदि किसी व्यक्ति के विचार गरिमापूर्ण हैं तो उन पर ध्यान दिया जाना चाहिये। गांधीजी का वास्तविक लोकतन्त्र यही है। अमहमतिपूर्ण अल्पमताओं को बहुमत की इच्छा द्वारा दबाने का प्रयास अहिंसा का हनन है और अल्पमताओं के सहायकों द्वारा विरोध किया जाना चाहिये। समझौते तथा आत्म-पोहन का उदाहरण प्रस्तुत कर अल्पमताओं को बहुमतों के विचारों के अनुरूप बनाने का प्रयास होना चाहिये।

इस प्रकार अहिंसक लोकतन्त्र में बहुमत की निरनुग्रहा को मान्यता नहीं मिलेगी। गांधीजी बहुमत को उदारतापूर्ण व्यवहार करने की प्रेरणा देते हैं, किन्तु वे साथ ही साथ यह विचार भी व्यक्त करते हैं कि सामाजिक जीवन तथा स्वशासन को दृष्टि में रखकर अल्पमत को, उनकी नैतिक धारणा को ठेस पहुँचाने वाले निर्णयों के अपवाद को छोड़कर, बहुमत के निर्णयों के समक्ष झुकने का कर्तव्य पालन करना चाहिये। अहिंसक लोकतन्त्र की स्थापना में राज्य के उच्चतम स्तर का प्राप्त किया जा सकता है यदि व्यक्ति समाज-सेवा की भावना से प्रेरित होकर कार्य करे। इसके लिये भावनाओं की एकता की आवश्यकता है। अहिंसक राज्य में नैतिक वातावरण का सृजन करना ही अहिंसक क्रान्ति का मूल उद्देश्य होगा। राज्य साधन है, स्वयंसेवा माध्यम नहीं। राज्य की जन-सेवा का आदर्श अपने समक्ष रखना होगा। स्वराज्य प्राप्त करने का अर्थ है कम से कम शासन करने वाली सरकार। राज्य पर अघिक निर्भर नहीं रहना है।

गांधीजी के अहिंसक राज्य में राज्य के बायों को शनैः शनैः स्वयंसेवी सगठनों को हस्तान्तरित करने पर जोर दिया गया है। वे राज्य-विहीन विचार के प्रति शास्त्रीय दृष्टिकोण के भाव्य नहीं हैं। वे प्रत्येक समस्या पर अलग से विचार करना चाहते हैं। यदि कोई ऐसा श्लेषात्मक कार्य है जो राज्य के बिना नहीं हो सकता, तो ऐसे कार्य को वे राज्य द्वारा संपादित करवाना चाहेंगे। राज्य का प्रमुख कार्य जनता की सेवा करना है। राज्य अपने कार्यों में दमन का कम से कम उपयोग करेगा। आंतरिक प्रशासन में अल्पमतों की रक्षण के लिये राज्य द्वारा विशिष्ट कार्य किया जायेगा। गांधीजी अल्पमतों को व्यक्तिगत बुराई न मानकर सामाजिक बुराई मानते हैं। उनकी मान्यता है कि समाज में न्याय, समानता तथा बन्धुत्व का वातावरण होना चाहिये ताकि अल्पमत तथा दमन दोनों को भाग्य कम हो सके। अल्पमत को स्पष्टि फिर भी बनी रहेगी, क्योंकि सभी व्यक्ति आदर्श व्यक्ति नहीं होंगे। कुछ समाज-विरोधी तत्व प्रदश्य होंगे जो आत्म-नियंत्रण के अभाव में हिंसा द्वारा नानुन को तोड़ने का कार्य करें। कुछ ऐसे सगठन भी हो सकते हैं जो हिंसा द्वारा

अहिंसन शासन को उलटने का प्रयास करें। गांधीजी के अनुसार कोई भी शासन निजी सैन्य सगठनों को सार्वजनिक शांति भंग करने को अनुमति नहीं दे सकता। सत्याग्रही राज्य में न तो अपराधों को सहन किया जाएगा और न नागरिक स्वतंत्रता को अपराध की स्वतंत्रता में परिवर्तित करने का लाइसेंस ही प्राप्त होगा। हिंसा को भड़काने वाली कार्यवाहियों करने पर किसी को क्षमा नहीं किया जायेगा। अपराधों को नजरअंदाज नहीं किया जा सकता, क्योंकि अपराध हिंसा को भड़काने का ही कारण है तथा व्यवस्थित समाज के शत्रु है। कोई भी शासन अराजकता की स्थिति का स्वीकार नहीं करेगा। गांधीजी न अहिंसन शान्ति के पश्चात् स्थापित होने वाले सत्याग्रही राज्य की संरचना पर प्रकाश डालते हुए लिखा है, 'स्वतंत्र भारतीय राज्य व्यक्तिगत तथा नागरिक स्वतंत्रता एवं सांस्कृतिक तथा धार्मिक स्वतंत्रता को पूरा स्वतंत्रता प्रदान करेगा किन्तु सविधान निर्मात्री सभा के माध्यम से भारतीय जनता द्वारा निर्मित सविधान का हिंसा से पलटने की स्वतंत्रता नहीं होगी।'

गांधीजी हिंसात्मक कार्य करनेवाले अपराधियों को कारावास का दंड देने के पक्ष में नहीं हैं। तथ्य यह है कि ये सार्वजनिक अथवा व्यक्तिगत अपराधों के लिये दंड की व्यवस्था को उचित नहीं ठहराते। उनके अनुसार सत्याग्रही नागरिक अपराधियों को अहिंसक तरीके से सुधारेंगे। गांधीजी का बस चले तो वे हत्यारों का भी जेल व दरवाजे गुलबंदी बाहर निकलने देंगे, किन्तु ऐसा समाज की वर्तमान स्थिति में संभव नहीं है। गांधीजी ने दंड-व्यवस्था का विकल्प नहीं प्राप्त किया, अतः वे दंड देने की व्यवस्था को बनाए रखने लिये भी दंड को अहिंसक रखेंगे। सत्याग्रही राज्य में दंड के लिये कम से कम दत्त प्रयोग किया जायेगा। दंड के लिये राज्य का उद्देश्य न तो वितरणात्मक होगा और न निवारक ही, क्योंकि सान्त्वित स्थितियों अपराधों की सामाजिकता को समाप्त कर समाज तथा अपराधी दोनों के लिये हानिकारक है। सत्याग्रही राज्य में दंड का स्वरूप सुधारात्मक होगा। अहिंसक दंड में धमकाने, अपमानित करने, शारीरिक यातना पहुँचाने एवं भय उत्पन्न करने की स्थितियों का अंत हो जायेगा, मृत्यु-दंड नहीं दिया जायेगा क्योंकि मृत्युदंड अहिंसक के विरुद्ध है। हत्यारों को भी जेल भेजकर सुधारने का अवसर प्रदान किया जायेगा। अन्य प्रकार के दंड दिये जा सकते हैं किन्तु दंडित अपराधी का हर्जाना दिया जायेगा। अपराधियों का सुधारने तथा शिक्षित करने के लिये सभी अहिंसक उपाय काम में लिये जायेंगे। मनोचिकित्सा द्वारा अपराधियों की जांच तथा उनका इलाज किया जायेगा। उन्हें शिक्षा दी जायेगी और दम्तकारी सिखायी जायेगी। वेराल पर रिहा किये जाने तथा उनकी शिवायती का निराकरण करने की व्यवस्था होगी। जेल तथा कारावास की व्यवस्था बनी रहेगी जेलों तथा जैन-जीवन का सुधारने के लिए गांधीजी ने विस्तृत योजना प्रस्तुत की है। उन्होंने कहा है कि जेल को समाज द्वारा अपराध का प्रतिरोध लेने की सहायता माना जाय, अतः एक सुधारण चिकित्सालय तथा पाठशाला में परिवर्तित कर दिया जाय ताकि श्रुतिवर्ती को अहिंसक जीवन जीने का अवसर मिले। छात्री के निर्माण एवं प्रचार के लिये गांधीजी ने जेलों का चुनाव है ताकि कारावास में मुक्त हुआ व्यक्ति खादी का संदेश जन-जन तक पहुँचाये और वह राज्य का आदर्श नागरिक बन सके। गांधीजी ने कारावास को भी दंड का ही स्वरूप मान कर उसे दमनात्मक बतलाया है। अहिंसक कारावास अथवा जेल अहिंसक राज्य के समान एक

विरोधाभास है। जब तक कारागृह रहेंगे तब तक राज्य तथा समाज के दमनकारी रूप की ही याद ताजा रहेगी। गांधीजी इन दमन को भी हटाना चाहेंगे।

गांधीजी के अहिंसक राज्य में नागरिक उपद्रवों की सत्त्वा भी कम हो जायेगी। जनममूहों में पारस्परिक संधर्ष को घटनाएँ कम होंगी। जनता हिंसात्मक घटनाओं पर अहिंसक नियंत्रण कायम करेगी। अहिंसा में जन-जीवन अंतर्प्रोत्त होने पर हिंसा की वारदातें स्वन सीमित हो जायेंगी। अहिंसक राज्य में साम्प्रदायिक दंगों तथा गभीर श्रम-संकटों की स्थिति नहीं रहेगी। लेकिन गांधीजी अहिंसक राज्य में पुलिस-व्यवस्था को बनाये रखना पसंद करेंगे। पुलिस को हिंसात्मक तरीके अपनाने की छूट नहीं होगी। पुलिस के सिपाहियों की भर्तों के समय उनको वही योग्यताएँ निर्धारित की जायेंगी जो भ्रान्ति-सेना के स्वयंसेवकों के लिए हैं। वर्तमान पुलिस-बल के स्थान पर सर्वथा नवीन प्रणाली में ऐसे व्यक्तियों को पुलिस में भर्ती किया जायेगा जो अहिंसा में पूर्ण निष्ठा रखते हों। वे जनता के साथ स्वामियों जैसा वर्तान कर जन-सेवकों जैसा व्यवहार करेंगे। जनता उन्हें सहयोग देगी और परम्पर सहयोग से वे निरन्तर पढ़नेवाले उपद्रवों का सामना करेंगे। पुलिस के पास हथियार रहे भी तो वे उनका यदा-कदा ही प्रयोग करेंगे। पुलिस मुखारक को भूमिका अदा करेंगी। उसका मुख्य कार्य डकैतों तथा लुटेरों में निपटने का रहेगा। पुलिस को हथियार रखने की सुविधा गांधीजी इन कारणों से देना चाहते हैं कि पुलिस को अपराध करने वालों को गिरफ्तार करने तथा उन्हें अहिंसक उपचार के नियम कारागृह में भेजने का कार्य करना होगा। पुलिस को भांगरिख बन प्रयोग भी करना पड़ सकता है यदि वे किसी पागल को हत्या करने पर आमादा देखें। गांधीजी ने अपराध रोکنने के लिये अश्रु गैस के प्रयोग को छूट दी है, यद्यपि वे इसे अहिंसक आदर्श के अनुसूच नहीं मानते। गांधीजी पुलिस के विरुद्ध नहीं हैं किन्तु वे पुलिस-व्यवस्था के हिंसात्मक पक्ष को समाप्त करना चाहते हैं। वे, जो मश्रुदाता के अनुसार गांधीजी ने पुलिस का वास्तविक कार्य अपराध की गंवारण करना माना है, न कि अपराध के बाद अपराधी की खोज, जाच-गडताल तथा गिरफ्तारी, जैसा कि वर्तमान पुलिस-व्यवस्था में हां रहा है।

गांधीजी ने पूर्ण-स्वराज्य को स्थिति प्राप्त होने तक सेना को बनाये रखने का विचार प्रकट किया है। यह विचार उन्हें गांधी-द्विन समझौते के बाद व्यक्त किया था। बाद में (1937) उन्होंने नागरिक स्वतन्त्रता तथा नागरिक भ्रान्ति बनाये रखने के लिए सेना के प्रयोग को अस्वीकृत कर दिया। वे विदेशी आक्रमण के समय भी सेना के प्रयोग के पक्ष में नहीं हैं। मर्यादही राज्य में पुलिस तथा सेना का प्रयोग नहीं होना चाहिए। गांधीजी विशेषतः सेना के प्रयोग के विरुद्ध हैं। पुलिस को वे मुखारक के पक्ष में हैं किन्तु सेना या वे अहिंसा के विचारों के प्रतिकूल मानते हैं। अन्तर्राष्ट्रीय शांति की स्थापना की दृष्टि में गैंगबल भाग की सबसे बड़ी बाधा है। उनके मतानुसार यदि पूर्ण निरास्त्रीकरण स्वीकार कर लिया जाय तो सेना की आवश्यकता ही नहीं है।

गांधीजी ने राज्य द्वारा न्यायिक कार्य करने की स्थिति को आशङ्कित रूप में स्वीकार किया है। वे चाहते हैं कि अहिंसक राज्य में न्यायालयों का कार्य पचासवें करे। गांधीजी वर्तमान न्यायिक प्रणाली के द्वारा में पूर्णतः परिचित होने के कारण

बकीलों तथा न्यायाधीशों-दोनों-के विरुद्ध हैं। बकील तथा न्यायाधीश को गांधीजी ने घबेरे भाई माना है। जो बात बकीलों पर लागू होती है, वही न्यायाधीशों पर भी लागू है। उनके अनुसार न्यायिक व्यवस्था प्रवृत्तता गिपाती है। बकील भगड़ों को समाप्त करने के स्थान पर उन्हें बड़ावा देने हैं। उनका हित इसी में है कि भगड़े बढ़ने जाय। गांधीजी बकीलों को मजदूरी से अधिक फीस दिवाने के पक्ष में नहीं हैं। हिन्दू-मुस्लिम दंगों के बारे में गांधीजी ने 1908 में कहा था कि दंगा का कारण बकीलों का हस्तक्षेप था। वे बकीलों को विदेशी शासन का शिकंशा मजबूत करने में सहायक मानते थे। उनके अनुसार बकीलों ने बिना न्यायालयों की स्थापना नहीं होनी और न्यायालयों के अभाव में अंग्रेज भारत पर हुबूमत नहीं कर सकते थे। वे न्यायालयों को जनहितकारी नहीं मानते। जो अपनी शक्ति को बनाये रखना चाहते हैं वे ही न्यायालय का सहारा लेते हैं। न्यायालयों का लक्ष्य उम शासन की सत्ता को स्थायित्व देना होता है जिसका कि वे प्रतिनिधित्व करते हैं। तीसरे पक्ष द्वारा निर्णय हमेशा सही नहीं होता। दोनों पक्ष ही जानते हैं कि कौन गलती है। उनकी मान्यता है कि हम अपने अज्ञान तथा सादगीवश यह मान लेते हैं कि एक अजनबी [बकील या न्यायालय] हमसे धन लेकर हम न्याय दे सकता है।

गांधीजी ने उपर्युक्त कारणों से न्याय दिलाने की प्रक्रिया को मरना करने, पचायतो द्वारा पंच फैसले करने तथा मध्यवर्ती न्यायालयों की बहुलता समाप्त करने का मुझाव दिया। वे बकीलों का पेशा समाप्त नहीं करना चाहते, पर उन्हें अपने व्यवसाय की उच्चता का दम न करने की बात कहते हैं। बकीलों का वास्तविक कार्य भगड़ने वाले दो दलों को मिताने का है। इस प्रकार गांधीजी राज्य के न्यायिक कार्य को भी न्यूनतम करना चाहते हैं। उनकी कल्पना के नवीन राज्य में अपराध तथा भगड़े कम होंगे। जनता न्यायालयों को छोड़कर आपसी समझौतों अथवा गव-फैमला से झगड़ों का निवटारा करायेंगी। कुछ मुकदमों जो राज्य के न्यायालयों में जायेंगे, उनमें लिए न्याय सस्ता, शीघ्र तथा दक्ष होगा।

गांधीजी के अहिंसक राज्य में सामाजिक तथा आर्थिक संरचनाएँ ऐसी होंगी जिनसे राज्य जनता की आर्थिक स्थितियाँ को समानता प्रदान कर सामाजिक न्याय तथा आर्थिक स्वतंत्रता की स्थापना कर सके। राज्यविहीन समाज का सामाजिक-आर्थिक ढांचा नागरिकों की नैतिक भ्रमणा पर निर्भर करेगा। जब तक अहिंसक राज्य की स्थापना नहीं हो जाती, तब तक सामाजिक समानता, सम्पूर्यता का अंत, जाति-अंधा की फटोरा की सम्पत्ति तथा दस्तकारी पर आधारित मरद-आर्थिक जीवन स्थापित हो जाना चाहिये। राज्य-विहीन समाज की वर्ण-अवस्था से भिन्न अहिंसक राज्य की अर्थ व्यवस्था उत्पादन नीति में खिलाई वर्गीय और बड़े स्तर पर उत्पादन तथा भाहरी वाहनों के प्रयोग की अनुमति देती। फिर भी गांधीजी लघु-उद्योगों तथा स्वावलम्बी गावों पर अहिंसा को आधारित करना चाहते हैं। वे मानव को सर्वोच्च प्राथमिकता देने हैं। कोई भी परिवर्तन बलान् नहीं लाना चाहते हैं। वे केन्द्रित उत्पादन तथा भारी वाहनों को सही प्रकार से जीवन-गायं में बाधा मानते हैं। फिर भी गांधीजी यह अच्छी तरह जानते हैं कि जनता वातापत के आधुनिक गावों तथा उपभोक्ताओं की आवश्यकताओं को पूरा करने

वालों भारी मशीनों को नहीं त्याग सकती। जो कार्य मानवीय श्रम से नहीं हो सकता, उन कार्य के लिये भारी मशीनों की उपयोगिता को स्वीकार किया जाना चाहिये। मत्र गांधीजी भी चाहते हैं कि जनता उद्योगवाद से छुटकारा पाना सीधे से ठी उसके द्वारा वाष्प तथा बिद्युत् का प्रयोग हासिल नहीं होगा। उद्योगवाद के केन्द्रित उत्पादन तथा मुनाफे की वृत्ति दोनों के प्रति गांधीजी चिन्तित हैं। वे कुछ नीमात्मक केन्द्रित उद्योग को छूट देने की तैयार हैं किन्तु मुनाफे की प्रवृत्ति उन्हें स्वीकार नहीं है।

सोमित मात्रा में केन्द्रित उत्पादन की छूट में गांधीजी ने उत्पादन के माध्यमों पर निजी स्वामित्व की अनुमति दी है यदि पूँजीपति श्रमिक के स्तर को अपने पूँजी का समान भागीदार बनाने तथा श्रम एवं पूँजी को उपभोक्ता के न्यायी एवं न्यायिता के रूप में स्वीकार करने को तैयार हो। यदि ऐसा न हो तो राज्य का स्वामित्व ही सर्वत्र ध्वस्तकर रहेगा। राष्ट्रीयकृत तथा राज्य नियन्त्रित कारखानों में उत्पादन मुनाफे की दृष्टि से नहीं किया जायेगा बल्कि मानवता के उपयोग के लिये होगा। व्यक्ति के श्रम को बढ़ाने का उद्देश्य मानवीय आघातों पर होना चाहिये, न कि मुनाफा बनाने के साधन पर। राज्य के स्वामित्व के अंतर्गत माने वाले उद्योगों में श्रमिकों को उनके चुनिन्दा प्रतिनिधियों के माध्यम से व्यवस्थापन करने में प्रतिनिधित्व प्राप्त होगा। उन्हें शासकीय प्रतिनिधियों के साथ व्यवस्थापन की समान सान्नेदारी मिलेगी। गांधीजी साधन पदार्थ तथा वस्तुओं के भारी उद्योगों के पक्ष में नहीं हैं। इन वस्तुओं के उत्पादन साधन जनता के हाथों में रहने चाहिये और ये वस्तुएँ उसी प्रकार सुगमता से उपलब्ध होनी चाहिये जैसे ईश्वर-प्रदत्त हवा तथा पानी। यदि गांव इस दिशा में स्वावलम्बी बनना चाहें तो गांधीजी उन्हें छोटी मशीनों तथा उपकरणों की स्वयं बनाने तथा प्रयुक्त करने की पूर्ण अनुमति देने हैं। किन्तु इनमें दूरियों का शोषण नहीं होना चाहिये। वे विकेंद्रित कुटीर उद्योगों में आधुनिक तकनीकी सुविधाओं के उपयोग के विरुद्ध नहीं हैं। यदि गांवों में बिजली उपलब्ध है तो गांधीजी भागीदारों द्वारा अपने यंत्र तथा उपकरणों को बिजली से चलाय जाने का विरोध नहीं करेंगे। लेकिन शर्त यह है कि विद्युत्-पत्तों पर स्वामित्व राज्य भयवा प्राप्त समुदायों का होगा, ठीक उसी तरह जैसे उनके चरागाह होने हैं। फिर भी गांधीजी उद्योगवाद के प्रति निरन्तर आक्षिप्त हैं। वे नहीं चाहते कि विद्युत्-चालित मशीनों द्वारा भारी मात्रा में उत्पादन किया जाय। ऐसे उद्योग राज्य के स्वामित्व में ही तब भी निरर्थक ही रहेंगे, क्योंकि भारी-भरकम मशीनों में खतरा बना ही रहेगा।

जमींदारों तथा के सम्बन्ध में गांधीजी ने कहा है कि यदि जमींदार किसानों के साथ न्यायिको जमा बर्ताव नहीं करें तो राज्य के कानून द्वारा उनकी भूमि छीन ली जायेगी। उनके अनुसार किसान भी व्यक्ति के पास उनकी सम्पत्ति उदर वृत्ति से प्राप्त की भूमि नहीं होनी चाहिये। गांधीजी सम्पत्ति का निजी स्वामित्व स्वीकार करते हैं, किन्तु उनके लिये न्यायिता की शर्त अनिवार्य है। यदि न्यायिता न मानो जाये तो राज्य का स्वामित्व आवश्यक है। फिर भी राज्य के स्वामित्व को वे न्यूनतम रखना चाहेंगे। राज्य शक्ति का प्रतीक एवं प्रयोगकर्ता होने के कारण व्यक्ति की सम्पत्ति छीन सकता है किन्तु ऐसा तब ही हो जब और कोई मार्ग न हो और वह भी कम से कम शक्ति के प्रयोग में किया जाय। इस प्रकार गांधीजी के आदर्शिक राज्य में सामाजिक तथा आर्थिक

हाथे को सामाजिक न्याय तथा समता पर निर्भर बनाने में राज्य की विशेष भूमिका मानी गई है। राज्य मनु उद्योगों को प्रोत्साहन देगा, बनों, खनिजों, शक्ति के स्रोतों तथा संचार के साधनों को राज्य जनहित में स्वयं नियंत्रित करेगा, जमींदार तथा पूंजीपतियों द्वारा स्वामित्व के अनुसूचित जीवन न जीने पर राज्य जमींदारी के विभिन्न प्रकार समाप्त कर देगा और केन्द्रीय उद्योगों को स्वयं के प्रधिकार में लेकर श्रमिकों की सामंतीदारी में उद्योगों का व्यवस्थापन करेगा। इस तरह इन साधनों का प्रधिकारण राज्य ग्यूनतम हिस्सा के साथ करेगा। गाधीजी द्वारा प्रायिक स्थितियों को समानता के स्तर पर लाने के कार्य में राज्य द्वारा अधिकारण करने का कार्य अर्द्धमन से दी गई मुविधा ही है। राज्य में उनकी निष्ठा नहीं है, अतः वे निरी स्वामित्व को हिस्सा का राज्य की हिस्सा से कम हानिकारक मानते हैं। एक बार अहिंसक राज्य की स्थापना होने तथा सामाजिक एवं आर्थिक हाथे में आवश्यक परिवर्तन होने के पश्चात् प्रायिक जीवन स्वयं नियमित हो जायेगा और राज्य द्वारा नियमित करने की आवश्यकता नहीं शन कम हो जायेगी।

गाधीजी ने राजस्व-व्यवस्था का सुधारने का सुझाव भी दिया है ताकि निर्धन व्यक्ति की मलाई राज्य का प्रारम्भिक कार्य बन जाये। कराधान का स्वयं प्रकार करदान का दम गुना सेवायें छपित करने में है। यह भार रूप नहीं होना चाहिये। लेकिन अहिंसक राज्य व्यक्तियों को उनके नैतिक, मानसिक तथा शारीरिक अष्टाचार के लिए कर देने की दिशा नहीं करेगा। पाप को कमाई राज्य नहीं लेगा। पुढोद के जुए से राज्य का कानूनी मरक्षण हटा लिया जायेगा और इससे सम्बन्धित श्रम भी राज्य छोड़ देगा। राज्य बेरोजगारों को बनाने के साधन नहीं देगा। राज्य तथा स्वयंसेवी सहायता से उपयुक्त कुराइयों के विरुद्ध ऐसा प्रचार किया जायेगा ताकि जनमत सिमित होकर इन कुराइयों से मुक्त हो। नैतिक आधारी पर गाधीजी ने मद्य एवं अन्य नशीले द्रव्यों पर राजस्व पूर्णतः समाप्त करने के लिए रद्द विचार प्रस्तुत किया है। मद्यनिषेध गांधीजी के रचनात्मक कार्यक्रम का प्रमुख स्तम्भ रहा है। गांधीजी इसके लिए राज्य तथा स्वयंसेवी मगठनों से समान रूप में कार्य करने की आकांक्षा रखते हैं। मद्य की दुकानें बन्द करने का कार्य नवारात्मक है, किन्तु एक प्रकार की राष्ट्रीय प्रोढ़-शिधा द्वारा इसका हल सकारात्मक है। मद्य-निषेध के प्रचारार्थ शांति-पूर्ण धरना तथा मद्यपी से निकट का व्यक्तिगत सम्पर्क सुझाया गया है। गांधीजी ने मद्य-निषेध से उत्पन्न राजस्व के सकट तथा अन्य अपराधों की पिता किने बिना मद्य-निषेध को लागू करने में सजना दिखाई है। उनके अनुसार मनुष्य न कि राजस्व मूल धारणा है।

गांधीजी ने कर देने की प्रणाली के बारे में नवीन विचार प्रस्तुत किये हैं। वे मुद्रा के स्थान पर धम द्वारा कर देने का सुझाव देते हैं। समाज के सेवार्थ जहाँ जनता स्वच्छा से धम करे, वहा धन का विनियम आवश्यक नहीं है। कर एवमित करने तथा उसका हिमाव रखने का धम भी बच जायेगा और परिणाम भी अच्छे ही रहेंगे। धम द्वारा कर देने में उम क्षेत्र की मलाई के लिए, जहाँ से कर एवमित किया है, कर का उपयोग अन्तर्निहित है।

इस प्रकार राज्य के कार्यों में गांधीजी 'कम से कम शासन' के नियम का पालन करवाना चाहते हैं और राज्य द्वारा कम से कम शक्ति का प्रयोग ही उचित ठहराते हैं।

निर भी गांधीजी का यह आदर्श शास्त्रीय दृष्टिकोण पर आधारित नहीं है। वे प्रबल उन्मत्त होते पर राज्य द्वारा न्याय का अधिकार करने, सार्वभौम विभा के निरुद्ध प्रतिवाप सेवा का प्रादधान रखने, प्रतिवाप न्यायवादी करने तथा आवश्यक वस्तुओं के केंद्रित उत्पादन के राष्ट्रीयकरण का समर्थन भी करते हैं। इनमें ऐसा प्रतीत होता है कि जनता द्वारा विकसित अहिंसक दृष्टिकोण कई दृष्टियों में उन्मत्त हन की जानेवाली समस्याओं से निपटने में प्रयत्न है, किन्तु गांधीजी ने राज्य द्वारा हिंसा तथा दबाव का कम से कम उपयोग करने का विचार प्रस्तुत किया है। उनके अनुसार विकेंद्रीकरण स्वयंसेवी संगठनों के सहित, राज्य की सांख्यिक नरचना तथा अहिंसक प्रतिरोध की सह परम्परा द्वारा राज्य के दमनकारी स्वहय से मुक्ति दिलाई जा सकती है।

गांधीजी का 'बन सामन' का विचार पुलिस राज्य के नकारात्मक कार्यों के लक्षण नहीं है। अहिंसक राज्य पुलिस राज्य नहीं है। अहिंसक राज्य में पुलिस तथा सेना का महत्व नगण्य रहेगा। गांधीजी ने लोक-कल्याण के लिए कुछ ऐसे कार्य भी रखे हैं, जो समाजशाही अथवा साम्यवादी प्रवृत्ति के हैं, जिनके द्वारा राज्य का हस्तक्षेप जन-कल्याण में वृद्धि कर सके। गांधीजी न तो 'सहभाष्यन्' श्रेणी के व्यक्तिवादी हैं, और न वे समाजवादी अथवा साम्यवादी विचारधारण के प्रति निष्ठावान् हों हैं, क्योंकि वे अहिंसक साधनों, हस्तकला-सम्पन्न आदर्शपूर्ण जीवन तथा विकेंद्रीकरण के कट्टर उपासक हैं। सत्ता के दुुरयोग को रोकने के लिए गांधीजी ने नौतिक अधिकारों की व्यवस्था को स्वीकार किया है। कांग्रेस के कानून अधिवेशन (अगस्त 1931) में पारित नौतिक अधिकारों में सम्बन्धित प्रस्ताव को गांधीजी ने पूर्णतः स्वीकार नहीं किया। वे कठिन संघोषण करने के पक्ष में हैं : जैसे धर्म-समाधिकार, रक्षण रखने तथा शान्त लेकर चलने की स्वतन्त्रता, (गांधीजी की मान्यता है कि किसी व्यक्ति को उनकी इच्छा के विपरीत अहिंसक बनाने के लिए बाध्य नहीं किया जा सकता), सेना तथा सैनिक प्रशिक्षण का अंत, रोजगार का अधिकार आदि। गांधीजी ने अधिकार तथा कर्तव्यों के संबंध में मूल्यन मार्ग अपनाया है।

अधिकार तथा कर्तव्य

गांधीजी ने स्वतन्त्रता-प्राप्ति के पहले तथा बाद में यह बात बार-बार दोहराई कि व्यक्ति को अपने कर्तव्यों का निर्वाह करना चाहिए न कि अधिकारों की चिन्ता। अधिकार कर्तव्यों की प्रति के अनुगामी हैं। अधिकारों का दानविक मोल कर्तव्यों में निहित है। कर्तव्यों को छोड़कर अधिकारों के पीछे भागना मृग-अपेक्षिका के समान है। अधिकारों के पीछे चितना दौड़ने, उनके ही अधिकार दूर होने जायेंगे।¹³² गांधीजी के लिए सर्वोच्च धर्म ही सर्वोच्च राजनीति है। वे धर्म की चर्चा में राजनीति का ही अभिप्राय प्रकट करते हैं। उनके अनुसार राज्य व्यक्तियों द्वारा किए गए त्याग का मान्यिक रूप है। ऐसा राज्य जिनमें व्यक्तियों का समुदाय राज्य में अधिक से अधिक भाग्य करने का प्रयास करता है तथा उसके एकर में कम से कम भोगदान करने की इच्छा रखता है, लष्ट हो जाता है। सत्ता की भाषा में ऐसे व्यक्तियों की चर्चा की मना की गई है। जनता के राजनीतिक स्वाम्य के लिए परमाणु-चिन्तन आवश्यक है।¹³³

राज्य द्वारा सत्ता के दुुरयोग को निपटित करने की दृष्टि में अधिकारों का महत्व गांधीजी ने स्वीकार किया है। गांधीजी की महत्त्व पर कानूनी बहिंस अधिवेशन में दुुर-

भूत अधिकारों का प्रस्ताव प्रस्तुत किया गया था, किन्तु गाधीजी ने अधिकारों की स्थिति की व्यक्तियों की क्षमता के अनुसार निर्धारित करने पर बल दिया है। गाधीजी ने श्रम के आधार पर भूत-अधिकार देने की बात कही है। वे शस्त्र रखने तथा शस्त्र लेकर चलने के अधिकार को अहिंसा का विरोधी मानते हैं। पूँर्बि व्यक्ति स्वेच्छा के अहिंसक नहीं बन सकता, मत्र कानून की स्वीकृति द्वारा शस्त्र रखने का अधिकार दिया जा सकता है। अहिंसक राज्य में सेना तथा सैन्य प्रशिक्षण के लिये कोई स्थान नहीं है। अस्त्रों तथा विसादा के न्यूनतम प्रापिक वेतन के अधिकार को स्वीकृति दी गयी है। गाधीजी ने रोजगार के अधिकार को शिष्टा क हाप जोड़ दिया है। राज्य का यह कर्त्तव्य है कि सब को रोजगार की सुविधा उपलब्ध कराये। फिर भी गाधीजी कर्त्तव्यों को अधिक महत्त्व देते हैं। अधिकारों से आत्मानुभूति होती है किन्तु सच्ची आत्मानुभूति कर्त्तव्यों के माध्यम से ही हो सकती है। प्रत्येक अधिकार अपने कर्त्तव्य की पूर्ति करने का अधिकार है। इसमें सभी प्रकार के वैधानिक अधिकार निहित हैं। यदि अधिकार की माँग करनेवाला तदनु रूप कर्त्तव्य-क्षमता नहीं रखता तो ऐसे अधिकार का महत्त्व स्वतः समाप्त हो जायेगा।¹³⁴

गाधीजी ने अपने जीवन के अनुभवों के सदर्थ में यह व्यक्त किया कि युवावस्था में वे अधिकारों की जताने का प्रयास करते थे किन्तु उन्हें यह ज्ञात करने में बिलम्ब नहीं हुआ कि उन्हें कोई अधिकार प्राप्त नहीं है—अपनी पत्नी पर भी नहीं। अतः उन्होंने अपनी पत्नी, सतान, मित्रों, सहयोगियों तथा समाज के प्रति अपने कर्त्तव्यों को जानने तथा पूरा करने का कार्य प्रारंभ किया और यह अनुभव किया कि उन्हें कही अधिक अधिकार प्राप्त हैं। उनके अनुसार अनेक लोकतांत्रिक राज्यों में मत देने का अधिकार जनता के लिए भार रूप सिद्ध हुआ है, क्योंकि वह अधिकार शारीरिक शक्ति अथवा धनद्वारा द्वारा प्राप्त किया गया है, न कि उसके अनुरूप योग्यता प्राप्त करने। वे श्रीकृष्ण के 'कर्मण्येवाधिकारस्ते मा फलेषु कदाचन' के अमृत-वाक्य को स्वीकार करते हैं। उनके अनुसार अधिकार शब्द का प्रयोग केवल राज्य के सदर्थ में ही नहीं किया जाना चाहिये। व्यापक दृष्टि में देखने पर अधिकार सामाजिक जीवन के प्रत्येक क्षेत्र को समाहित किये हुये हैं।¹³⁵

सत्य तथा अहिंसा का पालन करने से उत्पन्न इक्षता के द्वारा व्यक्ति स्वयं अधिकारों का मृजन करता है। अधिकार राज्य अथवा अन्य किसी समुदाय द्वारा प्रदत्त नहीं हैं। गाधीजी की यह भी धारणा है कि राज्य अथवा समुदाय केवल अधिकारों को मान्यता ही प्रदान करते हैं। अहिंसा के प्राप्त स्तर के अनुपात में व्यक्तियों को अधिकार प्राप्त होते हैं। प्रत्येक की नैतिक क्षमता एक जैसी नहीं होती। व्यक्ति को अधिकार पर होने वाले प्रहार को रोकने की उपचारात्मक स्थिति अहिंसक अमहद्योग के रूप में प्राप्त है। आवश्यकता इस बात की है कि व्यक्ति सामाजिक हित की दृष्टि से प्रत्येक कार्य करे। इस प्रकार गाधीजी ने अधिकारों को व्यक्तिगत सम्पत्ति न बनाकर उनके माध्यम से समाज-सेवा करने के कार्य को करीयता दी है। उनका अधिकार-विषयक सिद्धांत सामाजिक कल्याण का पोषक है। वे आत्मनिर्भरता तथा आत्मभावलोकन पर अधिक बल देते हैं। अधिकारों से बचिन व्यक्ति स्वयं दोषी है। यदि वह कर्त्तव्य में रत रहे तो अधिकारों को

प्राप्ति स्वतः कर लेगा तथा उनके दुःखयोग की श्रयवा उनके माध्यम से शोषण की प्रवृत्ति उत्तम नहीं रहेगी।¹³⁶

गांधीजी के आर्थिक विचार

गांधीजी के विचारों का वास्तविक अर्थशास्त्र यह है कि धन-संग्रह प्रगति के मार्ग में बाधक है। वे अर्थशास्त्र की प्राधुनिक पाठ्य-पुस्तकों की तुलना में विश्व की धार्मिक कृतियों को अर्थशास्त्र के नियमों की अधिक सुरक्षापूर्ण एवं ठोस कृतियाँ मानते हैं। उनके अनुसार धन की आर्थिक चुनौतियाँ जोसस फ्राइस्ट के समय में भी थीं। फ्राइस्ट ने कहा था कि 'एक जैट का सूई की भाव से निकल जाना सरल है किन्तु धनी व्यक्ति के लिए ईश्वर के राज्य में प्रविष्ट होना कठिन है।' फ्राइस्ट, मोहम्मद, बुद्ध, नानक, कबीर, चैतन्य, शंकर, दयानन्द, रामकृष्ण सभी महापुरुषों ने अपनी उपस्थिति से विश्व को नम्र बनाया, किन्तु उन्होंने स्वेच्छा से निर्धनता की अपनी नियति के रूप में अंगीकार किया। हमने प्राधुनिक भौतिक सभ्यता को अपना लक्ष्य बनाकर प्रगति के मार्ग को नहीं चुना। वास्तविक उन्नति कुछ और ही है। प्राचीन आदर्श के अनुसार पूँजी को बढ़ाने वाली गति-विधियों को सीमित करने की आवश्यकता है। इसमें सब प्रकार की भौतिक आकांक्षाओं की समाप्ति नहीं होती। पूँजी बनाने वाले अपने कार्य में फिर भी व्यस्त रहेंगे, किन्तु ईश्वर तथा कुबेर की एक साथ सेवा नहीं की जा सकती। यह आर्थिक सत्य है। गांधीजी के अनुसार 'भारत को अमेरिका तथा यूरोप के देशों के ममान भौतिकवादी ढंग में नैतिकता का अन्त नहीं करना है।' वे पुरुषों, स्त्रियों तथा बालकों की मृतदेहों पर दृष्टी होने वाली दैत्याकार चिमनियों तथा फेक्ट्रियों को पसन्द नहीं करते। उनके अनुसार देश की आर्थिक समृद्धि बढ़ने के साथ-साथ नैतिकता का स्तर दिनों-दिन घटता जा रहा है।¹³⁷

गांधीजी के अनुसार 'भारत का आर्थिक ढांचा अथवा समस्त विश्व का आर्थिक आधार ऐसा होना चाहिये जिसमें कोई भी व्यक्ति अन्न तथा वस्त्र में विपन्न न हो। प्रत्येक व्यक्ति को इतना काम मिलना चाहिये कि वह अपनी दैनिक आवश्यकताओं की न्यूनतम पूर्ति प्रबन्ध कर सके। यह तभी सम्भव है जबकि जीवन में सम्बन्धित अन्नभूत आवश्यक वस्तुओं का उत्पादन जनता के नियन्त्रण में हो। दैनिक उपयोग की वस्तुयें उन्नी प्रकार उपलब्ध हो जैसे ईश्वर द्वारा प्रदत्त हवा एवं पानी। शोषण की अर्थव्यवस्था का तिला-जलि दे दो जाय। आर्थिक साधनों का एकाधिपत्य न किसी देश के हाथ में रहे, न राष्ट्र के हाथों में और न किसी व्यक्ति समूह में। इस माधारेण मिद्वान्त की धक्केलना का अर्थ विनाशकारी हो सकता है।'¹³⁸ यद्यपि गांधीजी ममान वितरण के आदर्श के पक्षपाती हैं, किन्तु व्यावहारिक दृष्टिकोण से वे ममान वितरण के स्थान पर न्याय संगत वितरण की स्वीकार करते हैं।¹³⁹

समानता की उत्पत्ति की विवेचना करते हुये गांधीजी ने अपरिग्रह को अन्वेष से सम्बद्ध किया है। उनके अनुसार यदि कोई वस्तु किसी के पास अनावश्यक हाते हुये भी संगृहीत है तो उसे छोरी न मानते हुये भी चुराई गई सम्पत्ति के अंतर्गत वर्गीकृत किया जाना चाहिये। अप्रह का उद्देश्य भविष्य के लिये व्यवस्था करना है। मृत्युमार्ग का पथिक तथा श्रेय के नियम का अनुपायी कभी भी मानेवाने कन की चिन्ता नहीं करता। ईश्वर वस्तु के लिए संगृहीत नहीं करता। वह स्वकाम की आवश्यकता-पूर्ति में अधिक

निर्माण नहीं करता। पर ईश्वर ने पूर्ण प्राप्ति रखते हुये हमें इस विश्वास के साथ जीवन व्यतीत करना चाहिये कि ईश्वर हमें प्रतिदिन रोटी देगा—हमें सब कुछ प्राप्त होता रहेगा। महापुरुषों एवं भक्तों ने यह सत्य अनुभव किया है। इस दैवी कानून के प्रति हमारे प्रमान प्रपत्ति सापरवाही ने ही हमारे मध्य प्रसमानता तथा उससे सम्बन्धित कष्टों को उत्पन्न किया है। प्रमीरो के पास ऐसी वस्तुओं का भण्डार है जिनकी उन्हें आवश्यकता नहीं, और इस कारण वे वस्तुओं व्यर्थ पड़ी रहती हैं, जबकि करोड़ों व्यक्ति भूख के मारे बाल-बलित हो जाते हैं। यदि प्रत्येक व्यक्ति अपनी आवश्यकतानुसार ही वस्तुओं का सग्रह करे, तो कोई भी व्यक्ति भूखा नहीं रहेगा और सब प्रमन चैन से जीवन-यापन करेंगे। अन्यथा प्रमीर में भी उतना ही असन्तोष है जितना निर्धन में। निर्धन सखपति बनने की वामना करता है, तो सखपति करोड़पति बनने की। धनी व्यक्ति को अपरिग्रह के मामले में पहल बननी होगी ताकि सन्तुष्टि का विशदव्यापी परावर्तन हो सके। उन्हें अपनी सम्पत्ति को सामान्य स्तर पर लाना होगा ताकि क्षुधा-पीड़ितों को भोजन मिल सके और वे प्रमीरो के साथ सन्तोष से जीवन-यापन कर सकें।¹⁴⁰ यदि सभी व्यक्ति सेवा की भावना से काम करने लग जाय तो पूँजी का सग्रह ही नहीं हो और पूँजी-जन्य प्रसमानतायें समाप्त होने के साथ-साथ दुर्भिक्ष प्रथवा भुखमरी भी समाप्त हो जाय।¹⁴¹

गांधीजी ने समानता के आदर्श को स्पष्ट करते हुये कहा है कि सामाजिक दृष्टि से सब समान उत्पन्न हुये हैं—पर्याप्त सबको भयसर की समानता का अधिकार प्राप्त है, किन्तु सब में समान क्षमताएँ नहीं होती। प्रकृति से ही इस प्रकार की प्रसमानता होती है। सभी एक ही ऊँचाई, रंग, बुद्धि प्रादि के नहीं होते, कुछ अधिक कमाले की योग्यता रखते हैं, अन्य कम। योग्यता सम्पन्न व्यक्ति अधिक प्रजन करेगा और वे अपनी दयाता का इसके लिये प्रयोग भी करेंगे। यदि ऐसे व्यक्ति अपनी योग्यता का उदारता से प्रयोग करें तो वे राज्य के कार्य का निष्पादन कर सकते हैं। ऐसे व्यक्ति न्यासी के रूप में विद्यमान रहते हैं। बौद्धिक प्रतिभावाना व्यक्ति यदि अधिक प्राय प्राप्त करता है तो उसकी बुद्धि को कुठित करने की आवश्यकता नहीं है, किन्तु ऐसे व्यक्ति की प्राय का बड़ा भाग राज्य के हित में उसी तरह प्रयुक्त किया जाना चाहिये जैसे कि सपुक्त परिवार में पिता के कमाने वाले पुत्रों की प्राय। वे न्यासी के रूप में ही अपनी कामदनी को रखें।¹⁴²

न्यासिता के सिद्धान्त की चर्चा करते हुए गांधीजी ने व्यक्त किया है कि वे न्यासिता की स्थापना केवल अनुरोध ही नहीं अपितु प्रसहयोग द्वारा करना चाहते हैं। कोई भी व्यक्ति सम्पत्ति का अधिक मध्य व्यक्तिओं के स्वेच्छक प्रथवा बलात् सहयोग के बिना नहीं कर सकता। गांधीजी पूँजी के मालिकों को आदत प्रथवा बट्टा देने के पक्ष में हैं। उन्हें आदत इसलिए दी जायगी कि धन उनके स्वाधिनार में है। पूँजीपतियों से न्यासी बनने का प्राग्रह किया जायेगा। गांधीजी ने इसे स्पष्ट करते हुये कहा है कि यदि किसी व्यक्ति के पास सी रुपये हैं तो उसे पचास रुपये अपने पास रखने को कहा जायगा तथा शेष पचास रुपये कामगारों को देने के लिए बट्टा जायगा जिनके शोधण से वह राशि उत्पन्न हुई है किन्तु ऐसे व्यक्ति को जिसके पास एक करोड़ रुपये हैं, उसे केवल एक प्रतिशत धन अपने पास बट्टे के रूप में रखने को कहा जायेगा तथा शेष राशि वही स्वेच्छा से समाज-हित में प्रयुक्त कर देगा।¹⁴³

निजी सम्पत्ति के विषय पर गांधीजी ने निर्मल कुमार बोस के साथ हुई बातचीत में बतलाया कि "प्रेम तथा निजी सम्पत्ति साथ-साथ नहीं चल सकते। सैद्धान्तिक दृष्टि से पूरा प्रेम तभी सम्भव है, जब पूर्ण अपरिग्रह हो। हमारी देह ही हमारी अन्तिम सम्पत्ति है। पूर्ण प्रेम तथा अपरिग्रह तभी सम्भव है जब कि मानवीय सेवा में अपने शरीर को अर्पित करने के लिए तैयार हो जायँ"। व्यावहारिक दृष्टि से यह सम्भव नहीं। मानव को अपूर्णता के कारण इस लक्ष्य की प्राप्ति कठिन है, फिर भी इसे एक आदर्श साध्य के रूप में स्वीकार किया जा सकता है। जिनके पास पैसा है वे न्यायी के रूप में कार्य करें तो ममानता साईं जा सकती है। राज्य द्वारा हिंसा के प्रयोग से पूंजीवाद का दमन करना उचित नहीं है। एक बार हिंसा का चक्र प्रारम्भ हो गया तो फिर अहिंसा की स्थापना नहीं हो पायेगी। राज्य हिंसा का केन्द्रीय एवं सगठित प्रतिनिधित्व करता है। व्यक्ति में आत्मा है किन्तु राज्य आत्माविहीन मशीन है। हिंसा पर आधारित होने के कारण राज्य हिंसा-रहित नहीं हो सकता। यही कारण है कि न्यायिता का मिद्धान्त अधिक श्रेयस्कर प्रतीत होता है।¹⁴⁴

गांधीजी राज्य को न्यूनतम सम्पत्तियुक्त बनाना चाहते हैं। राज्य में शक्ति का अत्यधिक केन्द्रीयकरण भयावह है। निजी स्वामित्व राज्य के सम्पत्ति के स्वामित्व से कम हिंसात्मक है। यदि व्यक्ति स्वेच्छा से न्यायी बनने को तैयार न हो, तो ऐसी स्थिति में राज्य द्वारा कम से कम हिंसा का प्रयोग कर ऐसे व्यक्ति को सम्पत्ति को न्याय में परिवर्तित कर लेना उचित रहेगा। व्यक्ति अपनी आदतों के अनुसार चलता है, किन्तु आवश्यकता इस बात की है कि वह अपनी इच्छा के अनुरूप चले। व्यक्ति अपनी इच्छाओं को इतना विकसित कर ले कि वह शोषण को न्यूनतम कर सके। राज्य की शक्ति का विस्तार अत्यन्त भयानक है क्योंकि राज्य शोषण का अन्त करने का कार्य करते हुये अनेक अनेक व्यक्ति के व्यक्तित्व को समाप्त कर देता है। व्यक्तित्व की हानि प्रगति विरोधी है। व्यक्ति न्यायी बन सकता है किन्तु राज्य रूपी मशीन गरीबों का हिन नहीं कर सकती। राज्य का सगठन शक्ति पर आधारित है।¹⁴⁵

गांधीजी के धार्मिक विचारों का आधार रोटी-रोजी मिद्धान्त है। टालस्टाय से गांधीजी ने यह प्रेरणा प्राप्त की है कि जीवित रहने के लिये मनुष्य को कार्य करना चाहिये। रशियन के विचारों ने भी उनको इस दिशा में प्रवृत्त किया। रूसी लेखक टी एम. बोरुडारेफ ने सर्वप्रथम यह विचार प्रकट किया कि मनुष्य अपनी रोटी स्वयं अपने हाथों से बाम करके बनाये। टालस्टाय ने इसी विचार को व्यापक रूप से प्रचारित किया। गीता के तृतीय अध्याय में भी यही विचार व्यक्त किया गया है कि बिना कष्ट के प्राप्त भोजन चुराये हुये भोजन के समान है। यही रोटी-रोजी मिद्धान्त का आधार है। धर्म लिये बिना व्यक्ति को भोजन करने का अधिकार नहीं है। पूजा तथा धर्म के मध्य विश्वव्यापी मध्य छिटा हुआ है। निर्धन व्यक्ति पूजापति में ईर्ष्या करता है। यदि भव व्यक्ति अपनी रोटी के लिये काम करें, वर्ग-भेद स्वतः मिट जायेगा। छनी व्यक्ति फिर भी होंगे किन्तु वे अपने को अपनी सम्पत्ति का न्यायी समझेंगे और इसका प्रयोग वे मुख्यतया मार्वाजिनिक हिन में करेंगे।¹⁴⁶

रोटी-रोजी का मिद्धान्त उन व्यक्तियों के लिये जो अहिंसा का पालन करते हैं,

सत्य की भ्रंशना करते हैं तथा ब्रह्मचर्य का स्वाभाविक रूप से पालन करते हैं, वरदान स्वरूप है। श्रम का प्रयोग वास्तव में कृषि से ही सम्बन्धित हो सकता है। वृत्ति सभी यह कार्य नहीं कर सकते, परंतु व्यक्तियों को कताई भ्रथवा बुनाई, बड़ईगिरी भ्रथवा लुहारो प्रादि कार्य कृषि के स्थान पर करने चाहिये और कृषि को अपना भादशं स्वीकार करना चाहिये। प्रत्येक व्यक्ति को अपना स्वयं का महत्तर होना चाहिये। अपना मूला सुद उठाना चाहिये। सफाई करने का कार्य समाज के किसी वर्ग-विशेष को सौंप दिया जाना न्याय-संगत नहीं है। बाल्यकाल से ही हमारे मस्तिष्क पर यह विचार कि 'हम सब महत्तर हैं' अंकित कर देनी चाहिये और सफाई के कार्य को रोटी-रोजी के साथ जोड़ देना चाहिये। ऐसा करने से मानव की समानता का सही मूल्यांकन हो सकेगा।¹⁴⁷ सभी के लिये प्रचुर मात्रा में खाद्य सामग्री तथा समुचित विभ्राम की सुविधाएँ उपलब्ध हो सकेंगी। जनसंख्या का दबाव, रुग्णता तथा निर्धनता भी नहीं रहेगी। जनहित में अनेक प्रकार के हुनर व्यवसाय प्रादि विकसित होंगे। ऊँच-नोच के भेद नहीं रहेंगे। न कोई निर्धन होगा, न कोई धनाढय, न कोई सवर्ण होगा, न कोई अछूत।¹⁴⁸

गांधीजी ने रोटी-रोजी के सिद्धान्त को भादशं के रूप में प्रस्तुत किया। असाध्य दिखाई देते हुये भी, इस सिद्धान्त का दैनिक शारीरिक परिश्रम द्वारा सधारण सभव है। हमारी दैनिक आवश्यकताओं को सीमित करने तथा सादा भोजन करने की वृत्ति हमें 'जोने के लिये खाने' के न कि 'खाने के लिये जोने' की प्रेरणा देती है। बौद्धिक श्रम के द्वारा अर्जित प्राजीविका उचित नहीं है। शरीर की आवश्यकतायें शारीरिक परिश्रम द्वारा ही पूरी की जा सकती हैं। बौद्धिक श्रम केवल प्रात्मा को परितुष्टि के लिये है। प्राय के लिये इसका उपयोग नहीं होना चाहिये। भादशं राज्य में चिकित्सक, वकील तथा अन्य केवल समाज के हित के लिये कार्य करेंगे, अपने स्वार्थ के लिये नहीं। रोटी-रोजी के नियम के प्रति प्राज्ञापालन समाज की संरचना में अथवा क्रांति लायेगी। अस्तित्व के लिये सधर्ष के स्थान पर परस्परिक सेवा के भादशं में ही मानव की विजय संसिद्धि है। प्राज्ञिक कानून को मानवीय कानून में परिवर्तित करना है। स्वेच्छा से गावों की और अमिषुष होना है। गावों में बसनेवालों की निर्धनता का कारण स्वैच्छिक भाज्ञा पालन की क्षमता में कमी का सूचक है। शारीरिक श्रम से विमुक्त होने के कारण ही गावों से शहरो की ओर पलायन की स्थिति उत्पन्न हुई है। अनिवार्य प्राज्ञापालन दासता है। रोटी-रोजी नियम के प्रति अनिवार्य प्राज्ञापालन की स्थिति, निर्धनता, रोग एव असातोष उत्पन्न करती है। स्वेच्छा से प्राज्ञापालन की प्रवृत्ति सतोष तथा स्वास्थ्य प्रदान करती है। जिस प्रकार से पुत्र स्वेच्छा से पिता की प्राज्ञा का पालन करता है, उसी प्रकार व्यक्ति को रोटी-रोजी के लिये स्वैच्छिक श्रम करना है। गावों में उद्योगों का विकास कर स्वैच्छिक श्रम का मूलपात किया जा सकता है।¹⁴⁹

गांधीजी ने पूजा तथा श्रम को परस्पर न्यासी के रूप में माना है। दक्षिण अफ्रीका, चम्पारन एव अहमदाबाद में अहिंसा का प्रयोग कर गांधीजी ने बंधक मजदूरों तथा अन्य प्रकार के श्रमिकों की समस्या का निदान प्रस्तुत किया है। अहिंसा द्वारा श्रम की समस्याओं का निराकरण संभव है क्योंकि अहिंसा श्रमिक में यह अनुभूति जागृत करती है कि उसका श्रम उसी प्रकार पूजा है जिस प्रकार धातु। उन्हें अपनी आन्तरिक शक्ति को पहचानना

है ताकि वे अपनी संगठनात्मक शक्ति का सही प्रयोग कर शोषण को ख़तम कर सकें। धर्मियों की स्वतन्त्रता का यह अर्थ नहीं है कि वे शोषणरहित होने पर अहिंसा का त्याग कर दें। यदि ऐसा किया गया तो वे स्वयं पूँजीवादियों के समान बुरे एवं शोषणकारी बन जायेंगे। अहिंसा बन रहने पर वे पूँजी की सहयोग प्रदान करते हुए उत्तम सही उपयोग करवा सकेंगे। मिल तथा मजदूरों को वे शोषण के प्रतिनिधि न मानकर उत्पादन के अपने उपकरण स्विकार करें। इनकी वे उसी प्रकार रक्षा करेंगे जैसे वह इनकी स्वयं की सम्पत्ति हो। वे न तो उन्हें हानि पहुँचायें और न बचोरी करेंगे धर्मिणु अधिक के अधिक उत्पादन बहायेंगे। पूँजी तथा धन परस्पर स्वामी बन कर उपभोक्ताओं के भी स्वामी बन जायेंगे। न्यायिता का निष्ठागत एवतरफा नहीं है। इनके स्वामी को उच्चता को स्विकार नहीं किया गया—सबो एक दूसरे के पूरक, नष्टाधिक एवं समान है। विश्व में देवताओं की कोई पृथक् प्रजाति नहीं है, किन्तु वे यह देवता है जो उत्पादन की शक्ति रखते हैं तथा उस शक्ति का प्रयोग मनुज के हित में करते हैं—धर्मिक तथा पूँजीवादी दोनों ही।¹³⁰

धार्मिक विवेकावलोकन की दृष्टि से समान विचारण की व्यवस्था पर प्रकाश डालते हुए माधोजी ने व्यक्त किया है कि जब व्यक्तियों को प्रावश्यकता की पूर्ति होनी चाहिये और प्रावश्यकता से अधिक धन के पान नहीं होना चाहिये। उदाहरण के लिये, यदि किसी व्यक्ति को भूय बन है और वह पाव भर फाटे में अपना पैर धर सकता है तो दूसरे को उससे चार गुने फाटे की प्रावश्यकता है, तो दोनों को प्रावश्यकताओं की पूर्ति होनी चाहिये। इसके लिये समाज की मरचना में परिवर्तन करना होगा। अहिंसा द्वारा यह परिवर्तन लाया जा सकता है। व्यक्ति को अपने विषय जीवन में परिवर्तन लाता होगा। उसे भारत की निर्धनता को ध्यान में रखते हुए अपनी प्रावश्यकताओं को मूल्यवान् करना होगा। उसकी मानदनी बेहदानी-रहित होनी चाहिये। उसे भविष्य की चिन्ता छोड़नी होगी। उसे जीवन के हर क्षण में अपने ऊपर नियंत्रण लगाना होगा। जब व्यक्ति अपने जीवन में यह उतार ले तभी अपने विषय तथा पड़ोसियों की इन प्रावश्यकता का उपदेय किया जा सकता है। समान विचारण की धारणा पर ही न्यायिता का निष्ठागत प्राधान्य है। धनी व्यक्तियों को अपने पड़ोसियों में अधिक धन नहीं रखना है। अतिरिक्त धन को स्वामी के रूप में मनुज के लिये प्रयुक्त करें। स्वामी की ईमानदारी पर जब कुछ निर्भर करेगा। यदि स्वामी ने निर्धनों के संकट का निवारण नहीं किया तो फिर सत्त्विक प्रवृत्त तथा अहिंसक अग्रहणीय का मार्ग अपनाया जायगा। निर्धन व्यक्तियों के संकटों के विना धनी व्यक्ति धन एकत्र नहीं कर सकता यह बात निर्धनों को समझाई जाये तो वे एक युट्ट हो अहिंसा द्वारा मनुज में ध्यात निर्धन प्रवृत्तता का केंद्र कर सुधनरी में सुनिष्ठ प्राप्त कर सकते हैं।¹³¹

स्वामी के सम्बन्ध में माधोजी ने बताया कि स्वामी से उपयोगी प्रवृत्त धर्मिता का अर्थ नहीं लेना चाहिये। न्यायिता का विचार स्थापित होने के पश्चात् पणोक्तियों की प्रावश्यकता ही नहीं रहेगी। स्वामी का उपयुक्ततागी व्यक्ति-विकेय नहीं होता, किन्तु मनुज बनता होता है। अहिंसा पर प्राधान्य राज्य में न्यायियों का बहुत निर्धारित होगा। राज्य-निर्धारण एवं उत्तरेधार सभी अर्थ पूँजीवादियों के समान स्वर पर स्वामी ही माने जायेंगे।¹³² पदान्तर स्वामी अपने उपयुक्ततागी का वास्तविक सामर्थ्य बन सकते

यद्यपि सम्पत्ति जन हित में प्रयुक्त होगी ।¹⁵³

समानता के भावनों की व्याख्या करते हुए गांधीजी ने व्यक्त किया है कि वर्ग-भेद किसी भी मूल्य पर स्वीकार नहीं किया जाना चाहिये। अमीर तथा गरीब की खाई इतनी बड़ी हुई है कि सारा धन्य हृदय-विदारक लगता है। निर्धन प्राणी को दुतरफा शोषण का शिकार बनाया गया है—एक और विदेशी सरकार तो दूसरी और शहर के निवासी—दोनों ही उसका शोषण करते हैं। वे धन उपजाते हैं, फिर भी भूखे रहते हैं। वे दुग्ध उत्पादन करते हैं, फिर भी उनके बच्चों को दूध पीने को नहीं मिलता है। यह शर्मनाक बात है। प्रत्येक व्यक्ति को सतुलित आहार मिलना चाहिये साफ सुथरा भूकान मिलना चाहिये, बच्चों की पढ़ाई की समुचित व्यवस्था होनी चाहिये और चिकित्सा की समुचित व्यवस्था होनी चाहिये। यही आर्थिक समानता का विषय है। गांधीजी आवश्यक वस्तुओं के अभाव उत्पादन को प्रतिबंधित नहीं करना चाहते किन्तु इतना अवश्य चाहते हैं कि अन्य सभी उत्पादन निर्धन व्यक्ति की अनिवार्य आवश्यकताओं को पूरा करने के पश्चात् किया जाय ।¹⁵⁴

न्यासिता के सिद्धान्त के सम्बन्ध में गांधीजी ने एक दृष्टि फार्मूला तैयार किया था किन्तु वह गांधीजी के जीवन काल में प्रकाशित नहीं हो पाया। बाद में प्यारेलाल ने इस फार्मूला को प्रकाशित करवाया। न्यासिता के बारे में प्यारेलाल के गांधीजी से हुये वार्तालापों से अनेक नये तथ्य प्रकाश में आये हैं। प्यारेलाल ने जो प्रमुख प्रश्न प्रस्तुत किये हैं उनमें कतिपय महत्व के हैं। एक प्रमुख चुनौती जो कि गांधीजी के न्यासिता सिद्धान्त के सदर्भ में प्रस्तुत की गई है, यह है कि यदि अहिंसा के अन्तर्गत किसी व्यक्ति को अपने सिद्धान्तों की रक्षा के लिए आत्मोत्सर्ग अथवा आत्मदाह भी करना पड़े और इसके द्वारा विरोधी पर उसका प्रभाव डाला जाय तो फिर पूंजीपतियों को शोषण से प्राप्त अपनी प्रसाह सम्पत्ति रक्षाने को विवश क्यों नहीं किया जा सकता ? न्यासिता की ही क्या आवश्यकता है ? अनेक व्यक्ति इसे कोरी शब्द मानते हैं। क्या अहिंसा की शक्ति सीमित है ? गांधीजी सुधारवाद की राजनीति को श्रान्ति का हवन करने वाली मानते हैं। क्या यही बात सामाजिक श्रान्ति के सम्बन्ध में लागू नहीं होती ? उपर्युक्त शकाओं का निवारण प्रस्तुत करते हुये गांधीजी ने व्यक्त किया है कि प्रश्नकर्ता के अस्तित्व में इस का उदाहरण है। अनाउप वर्गों की सम्पत्ति को जब्त कर उसे जनता में वितरित कर दिया जाना असाधारण श्रान्तिवादी उदाहण का जनक है, किन्तु न्यासिता की योजना में जनता न केवल पूंजीपतियों की सम्पत्ति का ही उपयोग करती है अपितु पूंजीपति की योग्यता, जानकारी तथा अनुभव का भी उपयोग कर सकती है। यह और भी बृहत् श्रान्ति है। हम पूंजीपतियों के अभावसाधित अनुभव तथा योग्यता को जो कि उन्होंने पीढ़ियों के विशिष्टीकरण से प्राप्त की है, नकार नहीं सकते। जब तक हम शक्ति सम्पन्न न हो जायें, परिवर्तन ही हमारा अस्त्र है, किन्तु शक्ति प्राप्त करने के पश्चात् हम परिवर्तन को स्वैच्छिक अस्त्र के रूप में नाम में लेते। परिवर्तन व्यवस्थापन के पहले किया जाना चाहिये। अन्यथा व्यवस्थापन निर्जीव मात्र रहेगा। उदाहरण के तौर पर हमें सपाईं के नियमों को लागू करने की शक्ति प्राप्त है किन्तु हम इससे कुछ भी प्राप्त नहीं कर सकते क्योंकि जनता इसके लिये तैयार नहीं है ।¹⁵⁵

पूजीपति यदि स्वेच्छा से न्यासी बनने को तैयार न हो तो जनमत के दबाव से ऐसा किया जा सकता है, किन्तु इसके लिए जनमत को संगठित करने की आवश्यकता है। जनमत की मत अभिव्यक्त करने की शक्ति को इतना विस्तृत करने की आवश्यकता है कि बहुमत की इच्छा को प्रभावो किया जा सके। केवल समदात्मक कार्यवाही से जनता को शक्ति प्राप्त नहीं होगी। इतिहासक महयोग ही जनता की वास्तविक शक्ति है। इतिहास का यह तात्पर्य नहीं कि हम शक्ति पर बका कर लें क्योंकि यह इतिहास का नश्य नहीं हो सकता। शासन की मशीनरी को बच्चे में बिपे बिना भी इतिहास द्वारा शक्ति को निपन्नित एवं निदेशित किया जा सकता है। शासन केवल हिमा से ही नहीं चलाया जा सकता। शक्ति का प्रयोग पूल के समान हल्का होना चाहिये ताकि किसी को भी उसका वजन न अनुभव हो। गांधीजी के अनुसार, "जनता ने कांग्रेस की सत्ता को स्वेच्छा से स्वीकार किया था। एक से अधिक बार मुझे डिक्टेटर की पूर्ण शक्ति से विभूषित किया। किन्तु हर व्यक्ति यह जानता था कि मेरी शक्ति उनकी स्वैच्छिक स्वीकृति पर निर्भर करती थी। वे मुझे कभी भी प्रत्यक्ष कर सकते थे तथा मैं भी बिना किसी नाजुक के हट जाता। विलासत के दिनों में मेरी सत्ता और कांग्रेस की सत्ता से किसी को परेशानी नहीं हुई। अती वधु मुझे 'सरकार' कह कर पुकारते थे। हालांकि वे मुझे जानते थे कि वे मुझे अपनी जेब में रखते थे। जो कुछ उस समय मेरे बारे में प्रथम कांग्रेस के बारे में सत्य था, वह शासन के बारे में सत्य हो सकता है।"¹⁵⁶

सिद्धान्त में इतिहासक राज्य की स्थापना प्रथम इतिहासक तानाशाही सम्भव है, किन्तु उसके लिये भारतानुशासन, भारतत्याग एवं तपस्या की आवश्यकता है। भागवत के प्यारहवें स्कन्ध (अध्याय) में इतिहासक राज्याध्यक्ष का वर्णन मिलता है। वह ऐसा व्यक्ति है जिसने समस्त पारिवारिक सम्बन्धों का त्याग कर दिया है, भय, पसपाठ, श्रेय, मोह सबसे निलिप्त है। अपने लिए किसी बात की कामना न करते हुये—न शक्ति की, न गौरव और न प्रसिद्धि की—वह विनय एवं आत्मत्याग की अभिव्यक्ति है। सतत अनुशासन से वह श्रुतभी, यवान तथा हानि के बरतों से त्रिभुक्त हो जाता है। यदि उसकी आत्मा बनवान होत्रे हुये भी शरीर निबल हो जाय तो ऐसा व्यक्ति आत्मदाह कर शरीर त्याग देगा। ऐसा ही व्यक्ति इतिहास के अनुसूच शासन कार्य कर सकता है। मुक्ति का मार्ग सुषम नहीं है। यह भी आवश्यक नहीं कि ईशामसोह, मोहम्मद प्रथम बुद्ध जैसे दिव्य पुरुष ही यह कार्य कर सकते हैं। महापुरुषों का अवतरण कभी-कभी ही होता है। किन्तु साधारण व्यक्ति भी इतिहास को आत्मसात् कर सारे समाज को मुक्ति दिला सकता है। ईसा द्वारा दर्शाये गये मार्ग का ईसा के बाद शिष्यों ने ईसा की उपस्थिति के बिना अनुसरण किया। विदुषु का आविष्कार करने में वैज्ञानिकों की अनेक पीढ़ियाँ निकल गई, किन्तु मात्र साधारण में साधारण व्यक्ति, यहाँ तक कि बालक भी विद्युतीय शक्ति का दैनिक जीवन में उपयोग करता है। इसी प्रकार से आदर्श राज्य का प्रशासन चलाने के लिये पूर्ण पुरुष की हर समय आवश्यकता नहीं होती। एक बार शासन स्थापित होने के पश्चात् शासन स्वतः सुचारु रूप में चलता रहेगा। सामाजिक जादृति की पहले आवश्यकता है, ऐसे बातें अपने प्राय हो जायेंगी। अर्थिकों को यह बताना आवश्यक है कि सच्ची पूजी कोई शोना-चाँदी नहीं, किन्तु उनके हाथों एवं मस्तिष्क द्वारा किया गया धन है। एक बार जनता की

ग्रहिसय धमहयोग श्रीर उसकी शक्ति के प्रति जागृत कर देने के पश्चात् न्यासिता का विचार अपने प्राय ध्यवहार मे माने लगेगा ।¹⁶⁷

गांधीजी की न्यासिता का प्रारूप (डापट) इस प्रकार है —

1 न्यासिता समाज की वर्तमान पूजोवादी व्यवस्था की समतावादी व्यवस्था मे परिवर्तित करती है । यह पूजोवाद का समर्थन नहीं करती बल्कि उसे सुधारने का ध्यवसर प्रदान करती है । यह उस विश्वास पर आधारित है कि मानवीय प्रकृति मे सुधार सम्भव है ।

2 यह व्यक्तिगत स्वामित्व के अधिकार की केवल समाज द्वारा अपने बल्योण मे दी गयी अनुमति के अलावा स्वीकार नहीं करती ।

3 पूजो के स्वामित्व एवं उपयोग पर ध्यवस्थापन-नियमो को यह पृथक् नहीं करती ।

4 इस प्रकार राज्य द्वारा संचालित न्यासिता मे व्यक्ति स्वार्थसिद्धि के लिए अथवा सामाजिक हित की प्रवधान्यता पर सम्पत्ति रखने अथवा उसका उपयोग करने मे स्वतन्त्र नहीं होगा ।

5 जिन प्रकार से न्यूनतम पारिश्रमिक निर्धारित करने का प्रस्ताव प्रस्तुत किया जाता है, उसी प्रकार से समाज मे व्यक्ति की अधिकतम भाय की सीमा भी निश्चित की जायेगी । ऐसी न्यूनतम एवं अधिकतम भाय का अन्तर विवेक-सगत, समतापरक एवं समय-समय पर परिवर्तनीय होगा, ताकि अन्तर की कम से कम करने की प्रवृत्ति बनी रहे ।

6 गांधीवादी धार्मिक व्यवस्था के अन्तर्गत उत्पादन की प्रकृति सामाजिक आवश्यकता द्वारा निर्धारित की जायेगी, न कि व्यक्तिगत इच्छा अथवा लोभ द्वारा ।¹⁶⁸

यद्यपि गांधीजी द्वारा स्वीकृत न्यासिता का उपयुक्त प्रारूप गांधीजी के जीवन काल मे न तो प्रकाशित ही हो सका और न प्रयुक्त ही, क्योंकि गांधीजी ने यह प्रारूप अपने किसी धनाढ्य मित्र को सहमति के लिये भेजा था और वे सज्जन स्वयं न्यासिता के इच्छुक होने पर भी अन्य पूजोपतियो का समर्थन न जुटा पाये, फिर भी इसकी प्राधुनिक समय मे सार्यकता विनोबा भावे के सर्वोदय कार्यक्रम से स्वत स्पष्ट है । ग्रहिसक क्रान्ति का दौर प्रारम्भ ही हुआ है ।

समाजवादी कौन ?

गांधीजी के अनुसार समाजवाद सुन्दर शब्द है । समाजवाद मे समाज के सभी सदस्य समान है—न कोई नीचा, न कोई ऊंचा । व्यक्ति के शरीर मे खिर इसलिये ऊंचा नहीं कि वह शरीर के ऊपर है, न पैर के तलवे इस कारण नीचे हैं कि वे जमीन को छुते हैं । जैसे शरीर के अंग समान हैं वैसे ही समाज के सदस्य भी । यही समाजवाद है । उसमे राजा तथा रक, धमीर तथा गरीब, भालिक तथा मजदूर सभी समान स्तर पर है । धार्मिक शब्दावली मे 'समाजवाद मे द्वैत' नहीं है, केवल एकता है; जबकि विश्व के सभी समाज द्वैत अथवा बहुलता ही दर्शाते हैं । एकता का नितान्त अभाव है । अनेक जातियो की अनेकानेक उपजातियां बनी हुई हैं, किन्तु अनेकता का एकता मे परिवर्तित करने के लिये हिंसा की आवश्यकता नहीं है । केवल सत्यप्रिय, ग्रहिसक एवं शुद्ध मन वाले समाजवादी ही भारत तथा विश्व मे समाजवादी समाज की स्थापना कर सकेंगे । इस दृष्टि से विश्व का कोई भी देश पूर्णत समाजवादी नहीं कहा जा सकता ।¹⁶⁹

बोल्शेविकवाद के सबंध में अपने सीमित ज्ञान का उल्लेख करते हुए गांधीजी ने यह बतलाया है कि यह निजी सम्पत्ति के उन्मूलन में विश्वास करता है। एक प्रकार से यह सिद्धान्त अपरिग्रह के नैतिक आदर्श का अर्थशास्त्र के क्षेत्र में किया गया प्रयोग है। यदि स्वेच्छा एवं शक्तिपूर्वक अपरिग्रह को स्वीकार कर लिया जाय तो अत्युत्तम है। बोल्शेविकवाद हिंसा का प्रयोग कर निजी सम्पत्ति को जप्त करने तथा सामूहिक राष्ट्रीयकरण की नीति को बनाये रखने का आह्वान करता है। अपने वर्तमान रूप में बोल्शेविकवाद अधिक दिनों तक चल नहीं सकता। हिंसा पर आधारित कोई भी विचार अधिक दिन नहीं टिकता। इसमें सन्देह नहीं कि बोल्शेविकवाद को स्थापित करने में संकटों नर-नारियों ने बलिदान दिया है और इस आदर्श की रक्षा करने में सब कुछ न्योछावर किया है। लेनिन जैसे महापुरुषों के त्याग एवं समर्पण वाला यह आदर्श व्यर्थ नहीं जा सकता। उनका यह आदर्श भावी पीढ़ी के लिए प्रेरणास्पद है।¹⁶⁰

गांधीजी ने वर्ग-संघर्ष के मार्क्सवादी विचार को स्वीकार नहीं किया। वे पूजा तथा श्रम में कोई नैसर्गिक विरोध नहीं मानते। वे श्रम तथा पूजा को समान स्तर पर रखने की आवश्यकता पर बल देते हैं। दोनों वर्गों को एक दूसरे के पूरक के रूप में कार्य करना है। पूजापतियों को केवल श्रमिकों की भौतिक आवश्यकता का ही ध्यान नहीं रखना है, अपितु उनका नैतिक कल्याण भी करना है। वे न्यासी के रूप में श्रमिकों के हित का पालन करें। लड़ाई पूजा से नहीं, अपितु पूजावाद से है। यदि एक व्यक्ति दूसरे व्यक्ति से अधिक धनवान है तो कोई विंता नहीं, किन्तु धनवान व्यक्ति निर्धन का शोषण करें तथा निर्धन व्यक्ति धनवान से ईर्ष्या रखे तो स्थिति विस्फोटक बन जाती है। संपर्क एवं वैमनस्य का अंत कर पूजा तथा श्रम में मैत्रीपूर्ण सम्बन्ध विकसित करने चाहिये।¹⁶¹ गांधीजी के अनुसार सम्पत्ति के निजी स्वामित्व को नष्ट करने के स्थान पर उसके उपयोग पर नियंत्रण लगाने की आवश्यकता है ताकि समीर एवं गरीब के बीच की खाई को मिटाया जा सके।¹⁶²

गांधीजी ने वर्ग-संघर्ष को समाप्त करने का दावा किया है यदि जनता उनके द्वारा दर्शाये गये अहिंसक मार्ग का अनुसरण करने को तैयार हो। अहिंसा को जीवन का आधारभूत सिद्धान्त बना लेने पर वर्ग-संघर्ष असंभव हो जायेगा। इसके द्वारा पूजापति को नष्ट करने के स्थान पर पूजावाद को समाप्त करने का मार्ग प्रशस्त होता है। पूजापति न्यायो के रूप में पूजा का उत्पादन, संचय एवं संचालन करने के लिये आमंत्रित हैं। श्रमिकों को पूजापतियों के हृदय-परिवर्तन की प्रतीक्षा नहीं करनी है। यदि पूजा शक्ति है तो श्रम भी। दोनों ही शक्तियाँ रचनात्मक अथवा विध्वसात्मक कार्य में प्रयुक्त हो सकती हैं। दोनों एक दूसरे पर निर्भर हैं। श्रमिकों में अपनी शक्ति का बोध जागृत होने ही से पूजा की सामेदारी की बात सोचेंगे, न कि पूजापतियों के दाम बने रहने की। यदि श्रमिकों ने पूजा के सम्पूर्ण स्वामित्व की बात सोची तो वह सोने के अडेबारी मुर्गों को मारने के समान होगी। बुद्धि एवं धनधर की सममानता का अर्थ होना चाहिए। नदी के किनारे बसने वाले के लिए रेगिस्तान में रहनेवाले की तुलना में लेनी करने के अधिक प्रबल उपलब्ध हैं, किन्तु सममानता के होन हुये भी समानता के उपलब्ध मूर्तों को नहीं घोना है। प्रत्येक मनुष्य को जीवन की आवश्यकताओं की पूर्ति करने का समान अधिकार

प्राप्त है। अधिकार कर्त्तव्यों से युक्त होते हैं। श्रमिकों को अपने शरीर से श्रम करने के कर्त्तव्य का निर्वाह करना है और उन व्यक्तियों से असहयोग करना है जो श्रम का शोषण करते हैं। मूलभूत समानता में विश्वास रखते हुये पूजोपति एवं श्रमिकों को एक ही धारणा पर देखना है। पूजोपति को नष्ट करने के स्थान पर उसका हृदय परिवर्तन करना है।¹⁶³

पूजोपतियों एवं श्रमिकों के संबंधों का एक और पक्ष भी है। यह कहना उचित नहीं कि यदि पूजोपति श्रमिकों को हिंसा द्वारा रक्षा कर रखना चाहते हैं तो श्रमिकों को हिंसा द्वारा अपने अधिकारों को प्राप्त करने का अधिकार है। गांधीजी के अनुसार श्रमिकों को पूर्ण रक्षा के नाम 'नहीं' कहना गीयना चाहिये। अभूषित तथा मोलियों को सहन करते हुये भी उन्हें अपने 'नहीं' पर दृष्टे रहना है न कि पक्ष का जवाब पक्ष से देने का प्रयास अपेक्षित है। परेशानी यह है कि श्रमिक पूजोपति को निष्क्रिय बनाने के स्थान पर पूजोपति पर बर्बाद करने तथा स्वयं पूजोपति बनने की कामना करता है। पूजोपति जो कि माण्डिल एवं पहले से पूर्व जमाये हुए हैं, अपने धन का कुछ भाग श्रमिकों को दान में उपभोग करता है। गांधीजी ने दान के साथ कहा है कि यदि उनकी योजना पर क्रम लागू जाय तो प्रत्येक श्रमिक स्त्री तथा पुरुष मजदूर हो सकता है। श्रमिकों को शक्ति की योजना के अन्तर्गत रह कर कार्य करने का जो सुझाव दिया गया है, वह कोई प्रतिमानवीय विचार नहीं, अथवा गुणवत्ता से अभिव्यक्त किया जा सकने वाला सुझाव है। वे चाहते हैं कि श्रमिक सैनिकों की भांति शौर्यवान् ही हो किन्तु सैनिकों की तरह हिंसात्मक नहीं। निःशस्त्र श्रमिक का प्रतिमात्मक आन्दोलन म बलिदान एक पूर्णतः शस्त्र सुसज्जित व्यक्ति के शौर्य से असंभव उच्च है।¹⁶⁴ पूजोपति सम्मोहन ने व्यक्ति की इतना चमत्कृत कर रखा है कि वह पूजोपति को ही सब कुछ मान बैठा है, किन्तु एक क्षण के निमित्त से यह स्पष्ट हो जायेगा कि पूजोपति श्रम के अधीन है। रस्किन ने भी कहा कि श्रम के पास अनुमतीय प्रवृत्त है। सर हेनरिज हेमिल्टन के विचारों को उद्धृत करते हुये गांधीजी ने बतलाया है कि यह गोथना व्यर्थ है कि एक धातु का टुकड़ा पूजोपति का निर्माणक है। उत्पादित वस्तु भी पूजोपति नहीं है। यदि समस्या के मूल में जाय तो पता चलेगा कि श्रम ही पूजोपति और यह जीवित पूजोपति प्रथम है।¹⁶⁵

वर्ग-संधर्ष तथा निजी सम्पत्ति के अधिकार के अर्थ में गांधीजी ने कहा है कि वर्ग-संधर्ष भारत की उस मूल प्रतिभा के लिए विदेशी है जो कि समान न्याय के सबके मौलिक अधिकारों पर आधारित साम्यवाद को विकसित करने की क्षमता रखती है। गांधीजी के स्वप्नों का साम्राज्य राजा तथा रक्त सभी को समान अधिकार की सुरक्षा प्रदान करता है। साम्यवाद समाजवाद एवं साम्यवाद ऐसी धर्म-धारणाओं पर आधारित है जो हमारे विचारों से मौलिक भिन्नता रखती है। ऐसी ही एक धर्मधारणा है मानवीय स्वभाव की प्रतिबन्ध स्वार्थपरायणता में उनका विश्वास। गांधीजी इस धारणा को अस्वीकार करते हैं। उनके अनुसार मनुष्य तथा जगली व्यक्ति में अंतर है। मनुष्य आत्मा की ध्वनि व अनुसंधान कार्य करते हुये स्वार्थ एवं हिंसा से ऊपर उठ सकता है, किन्तु जगली व्यक्ति ऐसा नहीं कर सकते। भारत में हिन्दू धर्म ने सदियों की तपस्या एवं त्याग पर आधारित इस सत्य को प्रस्तुत किया है। अतः भारत में समाजवाद एवं साम्यवाद अहिंसा तथा श्रम एवं पूजोपति, जमींदार व रैयत के सौधीपूर्ण सहयोग पर ही आधारित होना चाहिये। राष्ट्रीयकरण से भयभीत नहीं होना चाहिये। राष्ट्र

स्वयं सम्पत्ति का स्वामी नहीं बन सकता। वह तो केवल सम्पत्ति की व्यक्तियों के मुपुं करता है ताकि सम्पत्ति का उचित एवं समतापूर्ण उपयोग हो सके और उसका दुस्प्रयोग रोका जा सके। यदि पूंजीपति तथा जमींदार श्रमिकों एवं रैयत के हित में अपनी सम्पत्ति का उपयोग करें तो समाज में वर्ग-संघर्ष के स्थान पर शांति एक स्वतंत्रता का वातावरण निमित्त हो सकता है।¹⁶⁵

गांधीजी ने वर्ग-संघर्ष के सम्बन्ध में अपने विचारों को स्पष्ट करते हुए दर्शाया है कि शोषक एवं शोषित में तब तक कोई सहयोग की संभावना नहीं, जब तक शोषण तथा शोषण करने की भावना विद्यमान है, किन्तु इनका यह तात्पर्य नहीं कि पूंजीपतियों तथा जमींदारों को जन्मजात शोषक मान लिया जाय और यह विचार जाय कि उनके तथा जनता के मध्य मौलिक वैमनस्य है। मूलतः सभी प्रकार का शोषण इच्छित एवं अनिच्छित सहयोग पर आधारित होता है। यदि शोषित होने वाले शोषक को आज्ञा का पालन न करें तो शोषण होगा ही नहीं किन्तु स्वायंभू हम बेहियों से बंधे रहना स्वीकार करते हैं। यह समाप्त हो जाना चाहिये। जमींदार एवं पूंजीपति को समाप्त करने के स्थान पर शोष जन के साथ उनके सम्बन्धों को परिवर्तित करने की आवश्यकता है। भारत में वर्ग-संघर्ष प्रवृत्त नहीं है। इसे अहिंसा के द्वारा दूर हो रखने की आवश्यकता है। जो व्यक्ति वर्ग-संघर्ष की प्रवृत्तमाविता की बात करते हैं, वे अहिंसा के प्रभाव को नहीं समझ पाये हैं। न्यायिता के द्वारा संघर्ष की स्थिति टाली जा सकती है। वर्ग-भेद प्रवृत्त रहेगा किन्तु वह अतिजातिवाद होगा न कि लम्बवत्। हमें परिचय से घायित नारों तथा दलों के मोहपाग में नहीं फसना चाहिये। हमारा स्वयं का सामाजिक आदर्श इतना विस्तृत एवं व्यापक है कि हम वैज्ञानिक संवेष्टा की भावना द्वारा एक सच्चा समाजवाद एवं साम्यवाद विकसित कर सकेंगे जिसकी दिव्य ने किसी ने कल्पना भी नहीं की होगी। यह मोक्षना निरान्त श्रुतिपूर्ण है कि पारचात्य समाजवाद अथवा साम्यवाद जनमुदाय की निश्चिन्ता के प्रश्न पर अतिम वाक्य है।¹⁶⁷ हमारे पूर्वजों ने यह कहकर 'मैं भूमि गोपाल की वामे अट्टक बहा' हमें सच्चे समाजवाद की घोषणा दी है। गांधीजी के अनुसार गोपाल का आधुनिक अर्थ चरवाहा है, इसका अर्थ ईश्वर भी है। प्राधुनिक अर्थवाचि में गोपाल का अर्थ है राज्य अर्थात् जनता। यह सत्य है कि आज भूमि पर जनता का स्वामित्व नहीं है, किन्तु यह शोष बहावत का नहीं है। दोष हममें है कि हम उमने अनुसूच नहीं रहे।¹⁶⁸

गांधीजी की यह दृष्टि धारणा है कि समाजवाद, यहा तक कि साम्यवाद भी, ईशोपनिषद के प्रथम श्लोक में परिलक्षित है। पूंजीपति द्वारा पूंजी के दुस्प्रयोग के प्रादुर्भाव के साथ समाजवाद का जन्म नहीं हुआ है। सत्य यह है कि जब कुछ सुधारकों ने मत-परिवर्तन की पद्धति में विश्वास छो दिया, तब वैज्ञानिक समाजवाद के तकनीक का जन्म हुआ। अहिंसा द्वारा उन सभी समस्याओं का निराकरण प्राप्त हो सकता है जो वैज्ञानिक समाजवादियों ने अनुभव की है।¹⁶⁹ साम्यवादियों का वर्गविहीन समाज का आदर्श अनुकरणीय है, किन्तु हिंसा द्वारा इसे प्राप्त करने का उद्देश्य श्रुतिपूर्ण है। हम सब समान उत्पन्न हुए हैं। फिर भी हमने सदियों से ईश्वर की इच्छा का विरोध किया है। अज्ञानता का विचार पाप है किन्तु मनुष्य के हृदय से पाप की संगीत की नोक से नहीं निकाला जा सकता है। मानव-हृदय उस साधन को स्वीकार नहीं करता।¹⁷⁰

श्रमिक के लिये कार्यकीमाल का यही महत्त्व है जो पूजोपति के लिये धन का। श्रमिक का धानुयं ही उसकी पूजी है। जिस प्रकार से पूजोपति श्रमिकों के सहयोग के बिना पूजा नहीं बना सकता, उसी प्रकार श्रमिक भी पूजोपति के सहयोग के बिना अपने श्रम का सही उपयोग नहीं कर सकता। यदि धनो ही बुद्धिमान है और एक दूसरे से उचित व्यवहार प्राप्त करने का आशय है तो वे एक ही उद्यम के सम्भेदार बन सकते हैं। उन्हें एक दूसरे का जन्मजात शत्रु नहीं मानना है। गांधीजी को बिना इस बात की है कि जहाँ पूजोपति अपनी जड़े जमाये हुए और संगठित भी है, वहाँ श्रमिकों की स्थिति ठीक विपरीत है। श्रम करने वाले व्यक्ति की बुद्धि उससे आत्मविहीन तथा श्रमिक अधवसाय में बुद्धि बर दी है जिससे यह अपने मस्तिष्क का ठीक से विचार नहीं कर पाता। अपने शरीर का शौर्य एवं उसकी शक्ति को पहचानने का उसे शक्कर नहीं मिलता। उसे यह शिक्षा दी जाती रही है कि उसका पारिश्रमिक पूजोपति द्वारा ही निर्धारित किया जा सकता है, उसकी अपनी मांग द्वारा नहीं। श्रमिक को इस चुनौती का सामना करने के लिए अनेक हूनर सीखने दिये जाय तथा अपनी बुद्धि का विकास करने का अवसर उसे मिले ताकि वह शौर्य से अस्तक ऊंचा उठकर सब सवे और आजीविका रहित होने के भय में मुक्त हो सके।¹⁷¹

गांधीजी ने वर्ग संघर्ष के अस्तित्व को सभी अस्वीकार नहीं किया। वे केवल वर्ग-संघर्ष को भड़काने एवं बनाये रखने के विरुद्ध हैं। उन्हें विश्वास है कि वर्ग-संघर्ष टाला जा सकता है। इसे भड़काने में जितनी भलाई नहीं है, उतनी इसे रोकने में है। धनी वर्ग तथा श्रमिकों के मध्य संघर्ष केवल नाममात्र का है। श्रमिकों द्वारा एकजुट होकर काम करने के बाद उनका भी उतना ही प्रभाव होगा जितना कि धनीवर्ग का रहा है। वास्तविक संघर्ष बुद्धिमानों एवं निबुद्धि के हैं। ऐसे संघर्ष को बनाये रखना मुश्किल ही होगी। निबुद्धि को दूर करने की आवश्यकता है। धनी वर्ग अत्यन्त अत्यन्त अंधा है। यदि श्रमिकों ने उचित रूप से संगठित व्यवहार करना आरम्भ कर दिया तो पूजोपतियों को भी भुक्ता पड़ेगा। श्रमिकों को पूजोपतियों के विरुद्ध भड़काने का प्रयत्न होगा वर्ग-वृणा बनाये रखना जो किसी भी दृष्टि से बन्ध्याकारिणी नहीं होगा। यह बुचक दूर रहना चाहिये। यह दुबलता एवं हीनता की भावना का परिचायक है। जैसे ही श्रमिक अपनी प्रतिष्ठा को पहचानने लगेगा, धन की सही स्थान प्राप्त हो जायेगा; अर्थात् धन श्रमिक हेतु न्याय के अधीन रहेगा। श्रम धन से अधिक मूल्यवान् है।¹⁷² पूजी अपने प्रापण कोई बुराई नहीं है, बुराई पूजी के दुरुपयोग में है। किसी न किसी रूप में पूजी की आवश्यकता सर्वत्र रहेगी।¹⁷³

हम द्वारा प्राप्त औद्योगीकरण की उपलब्धियों के सदृश में गांधीजी ने व्यक्त किया है कि वे हम के जीवन में प्रभावित नहीं हैं। बाईबल की इस उक्ति से कि 'मनुष्य को इससे क्या प्राप्त होगा कि वह सारे विश्व को प्राप्त कर ले और अपनी आत्मा खो बैठे?' गांधीजी प्रभावित हैं। उन्हें व्यक्ति द्वारा स्वयं के व्यक्तित्व को खो बैठना तथा भौतिक का पुर्जा मात्र बन जाना मानसिक गरिमा का अग्रपलन दिखाई देता है। वे अत्यन्त व्यक्ति को मज्ज के उत्साही एवं पूर्ण विकसित सदस्य के रूप में देखना चाहते हैं।¹⁷⁴ यह पुष्टि जाने पर प्राथमिक समानता के लक्ष्य को प्राप्त करने का उचित तथा समानवाचियों एवं साम्यवादियों को तर्क के बजा अंतर है, गांधीजी ने व्यक्त किया है कि 'समानवादी

तथा साम्यवादी यह कहते हैं कि वे धार्मिक समानता लाने के लिए आज कुछ नहीं कर सकते। वे इसके पक्ष में प्रचार करते रहेंगे और अन्त में उनके अनुसार पूरा उत्पन्न होगी और बरेगी। वे कहते हैं कि जब उनको राज्य पर नियंत्रण प्राप्त हो जायेगा, वे समानता लागू करेंगे। मेरी योजना के अनुसार, राज्य व्यक्ति की भावना को पूर्ण के लिये रहेगा, न कि उनको अपने निर्देशों के अनुसार कार्य करने प्रयत्न बाध्य करने के लिये। मैं यहिहा द्वारा धार्मिक समानता की स्थापना करूंगा, जनता को अपने विचारों के अनुरूप परिवर्तित करूंगा, पूरा के स्थान पर प्रेम की शक्ति का उपयोग करूंगा। मेरे विचारों के अनुरूप समाज को बनाने तक मैं प्रतीक्षा नहीं करूंगा, अपितु मैं स्वयं से ही इसका प्रारम्भ कर दूंगा। यदि मैं पचास मोटरकारों प्रयत्न दस बीघा जमीन का भी भासिक हू तो यह सत्य है कि मैं अपने विचारों की धार्मिक समानता नहीं ला सकता। इनके लिये मुझे स्वयं को निर्धन में निर्धनतम स्तर तक अपने आपको घटाना होगा। मैं गत पचास वर्षों से यही करने का प्रयास कर रहा हूँ और इस कारण से मैं अपने आपको अनेकों साम्यवादों करने का दावा करता हूँ, हालांकि मैं धर्मियों द्वारा प्रस्तुत कर एवं अन्य सुविधाओं का उपयोग करता हूँ। उनका मेरे पर प्रभाव नहीं है और जनहित की भाव पर मैं उन्हें एक क्षण में त्याग सकता हूँ।" 175

गांधीजी की अपरिग्रह अवधारणा के धर्म-निरपेक्ष तत्त्व

गांधीजी की अपरिग्रह-अम्बन्धी विचारधारा को धार्मिक परिप्रेक्ष्य में देखने का प्रयास उचित नहीं है। उनके विचार निरिच्छित राजनीतिक धारणा पर अवलम्बित हैं। 'अपरिग्रह' को धार्मिक धारणाओं पर देखने तथा परखने की आवश्यकता है। आध्यात्मिकता का पुट जोड़ देने से गांधीजी के अपरिग्रह-संबन्धी विचारों की स्पष्टता धूमिल हो जाती है। जिस प्रकार से एरिक फोम ने मार्क्स के भौतिक दर्शनों को प्रकट कर मार्क्सवाद की समीक्षा को नया आयाम प्रदान किया है, उसी प्रकार से गांधीवाद को आध्यात्मिकता की जड़ से परे देखने पर नवीन धार्मिक दृष्टि प्राप्त हो सकती है। गांधीजी की अपरिग्रह की अवधारणा का आध्यात्मिक विवेचन उक्त प्रवृत्ति तथा धार्मिक आवश्यकताओं से निवृत्ति के मार्ग की धोर ले जाता है, किन्तु धर्म-निरपेक्ष विवेचन से अपरिग्रह की अवधारणा धर्म के सामाजिक परिणामों की प्रतीक बन जाती है। मनोनीकरण के दुपरिणाम स्वरूप मानव की भौतिक वस्तुओं की आलस्य प्रतीकित हो गई है। सम्पत्ति को अधिक में अधिक भाग्य में प्राप्त करने का प्रयास सामाजिक शक्ति तथा समाज में व्यक्ति के व्यक्तित्व को धारण करने में बाधक है। इससे मानवीय मूल्यों का भजन दृष्टा है तथा पारस्परिक मानवीय संबंधों में कटुता आई है। एक दृष्टि से गांधीजी के दृष्टिकोण में दोनों ही तत्व—आध्यात्मिक तथा भौतिक—विद्यमान हैं। इन दोनों के निष्पन्न से आध्यात्मिक उत्पत्ति तथा सामाजिक सद्भाव की स्थिति उत्पन्न होती है, किन्तु धर्म-निरपेक्षतावादी तत्व अधिक प्रबल दिखाई देता है। गांधीजी मनोनीकरण का इस कारण से विरोध नहीं करते कि वे सम्पत्ति के अधिक सद्भाव के विरुद्ध है, अपितु वे सम्पत्ति के सद्भाव के विरुद्ध इस कारण से हैं कि सम्पत्ति का अधिकतम मनोनीकरण का भय उत्पन्न करता है।

अपरिग्रह की अवधारणा गांधीजी द्वारा मनोनीकरण के विरोध-स्वरूप उत्पन्न है। सर्वोच्च में व्यक्त उनकी विचारधारा इसका प्रमाण है कि वे परम्परागत चिन्तन में

पश्चिम के विवेकवादी-मानवतावादी मूल्यों को जोड़कर ऐसी प्रगतिशील विचारधारा प्रस्तुत कर रहे थे जिसमें सामाजिक तथा धार्मिक समस्याओं का समीचीन विवेचन हो सके। गांधीजी ने अंधविश्वास की धारणा के माध्यम से मशीन के बुरे सामाजिक प्रभावों तथा मशीन द्वारा सम्पत्ति के अधिक से अधिक अर्जित करने की लालसा—दोनों—के प्रति गहरी चिन्ता व्यक्त की है। वे मानवीय भावना से प्रेरित दिखाई देते हैं।

मार्क्स ने पूँजी तथा मशीनीकरण—अन्य इस धार्मिक स्थिति को अन्यमक्रमण (एन्सियनेशन) कहा है जिसे के प्रत्यक्ष अर्थ अंधविश्वास-आपत्ति तथा समाज के बटा-बटा-हा रहता है। मार्क्स ने अन्यमक्रमण की चार स्थितियाँ बतलायी हैं—श्रमिक का अपने श्रम से अन्यमक्रमण, श्रमिक का उत्पादन की प्रक्रिया से अन्यमक्रमण, श्रमिक का अपने आपसे अन्यमक्रमण तथा मानव का मानवों से अन्यमक्रमण। यद्यपि गांधीजी ने अन्यमक्रमण शब्द का प्रयोग नहीं किया, फिर भी उनके विचारों में मार्क्स-मशीन ने मानव तथा समाज पर पड़ने वाले प्रभावों का सुन्दर विवेचन समाहित है। उनके द्वारा बार-बार श्रम के विभाजन पर आधारित मशीनी उत्पादन के प्रारम्भिक प्रारम्भिक पक्ष तथा मृजना-स्मरता के ह्रास का विवेचन श्रम तथा श्रमिक के मध्य उत्पन्न होने वाले अन्यमक्रमण के प्रति उनकी चेतना का परिचायक है। मशीनीयुग में मानव के अमानवीकरण के प्रति उनके विचार मानव के मानव से अन्यमक्रमण के द्योतक हैं। गांधीजी ने मशीनीकरण के कारण मानव के नैसर्गिक परोपकारी पक्ष की अव्यवस्था को दर्शाकर मानव तथा समाज के मध्य अन्यमक्रमण की स्थिति को प्रकट किया है। मार्क्स तथा गांधीजी में अन्यमक्रमण सम्बन्धी विचारों का साम्य गांधीजी पर मार्क्सवादी प्रभाव का स्पष्ट परिचायक है।

तथापि, मार्क्स तथा गांधीजी में अन्यमक्रमण का शीघ्र समाप्त नहीं है। मार्क्स ने अन्यमक्रमण को पूँजीवादी व्यवस्था का परिणाम माना है जबकि गांधीजी अन्यमक्रमण को मशीनीकरण के उत्पन्न विचार मानते हैं। मार्क्स ने पूँजीवाद के विनाश में अन्यमक्रमण का उपचार सुझाया है, जबकि गांधीजी मशीनीकरण के प्रत्यक्ष में ही शोषण का अन्त डूँढते हैं। वे पूँजीवादी व्यवस्था को इतना उत्तरदायी नहीं मानते। इस प्रकार गांधीजी के धार्मिक विचार भौतिक उत्पत्ति के बाधक नहीं हैं। वे भौतिक साधनों के उचित प्रयोग तथा उसने साध-साध सामाजिक व्यवस्था के शांतिपूर्ण नियमन को स्वीकार करते हैं। वे पूँजी को सामाजिक व्यवस्था का शत्रु नहीं बनने देना चाहते। उनका दृष्टिकोण व्यक्ति की मोक्ष-प्राप्ति तक सीमित नहीं है। वे सामाजिक व्यवस्था में न्याय, स्वतन्त्रता तथा सम्बन्ध के लिये व्यक्तिगत दृष्टिकोण में समवेत स्वर की गूँज देना चाहते हैं ताकि व्यक्ति तथा समाज में अतर्क्य को स्थिति उत्पन्न न हो। वे स्थग की वक्तव्य से दूर पृथ्वी पर द्रष्टिदारायण की सेवा में अपना सर्वस्व समर्पित करते हैं।

शिक्षा

गांधीजी के शिक्षा सम्बन्धी विचार उनकी रचनात्मक विचार-शक्ति के अनुरूप राष्ट्र के नवयुवकों के नैतिक एवं आध्यात्मिक उत्थान से प्रेरित है। शिक्षा का उद्देश्य बच्चों तथा युवाओं को समाज तथा राष्ट्र का उपयुक्त नागरिक बनाना है। इस उद्देश्य की प्राप्ति के लिये देश की संस्कृति एवं समय की आवश्यकताओं को दृष्टि से शोभक नहीं किया जा सकता। गांधीजी के शिक्षा-विषयक विचारों की मूल धारणा यह है कि वे

शासकाल शिक्षा-प्रणाली को भारत के लिए उपयोगी नहीं मानते। पश्चात्य शिक्षा साम्राज्यवाद, अहमत्पता एवं शोषण की प्रवृत्ति का ही अंग है। भारत की ग्राम्यप्रधान सामाजिक एवं धार्मिक व्यवस्था के अनुरूप शिक्षा ही भारत के लिए उपयोगी निम्न हो सकती है। गांधीजी की बुनियादी शिक्षा-प्रणाली इसी ध्येय को लेकर चलती है। इनमें वैयक्तिक महत्वाकांक्षा के स्थान पर सामाजिक उद्देश्य की पूर्ति को विशेष महत्व दिया जाता है। गांधीजी की बुनियादी शिक्षा-योजना में प्राथमिक शालाओं की स्थापना बनी बनाया गया है। अहिंसा की धारणा पर आधारित यह योजना अहिंसक लोकतंत्रीय सामाजिक व्यवस्था का अभिन्न अंग मानी गई है। गांधीजी की इस योजना में बच्चों की शिक्षा किन्हीं उपयोगी हुनर के माध्यम से कराई जाती है ताकि रोटी-रोजी का आदर्श शिक्षा से सम्पृक्त किया जा सके। शिक्षा का माध्यम मातृभाषा रखने तथा अन्य सर्व विषयों की शिक्षा को उत्पादन की समता से मुक्त हुनर का अभिन्न अंग बनाने का उद्देश्य इस योजना में अन्तर्निहित है। विद्यार्थी स्वयं के थम से उत्पादित वस्तुओं से प्राप्त पारिश्रमिक द्वारा अपनी फीस वगैरह का प्रबन्ध करेंगे। वे कार्य, अध्ययन एवं जीवन के मध्य उचित समन्वय स्थापित कर अष्टौ नागरिक के रूप में विकसित हो सकेंगे।

गांधीजी ने प्राथमिक शिक्षा को सात से चौदह वर्ष तक के बच्चों के लिये निश्चय रखने का विचार प्रस्तुत किया है। वे लड़के तथा लड़कियों को सात वर्ष की प्राथमिक शिक्षा के परवान् उनके द्वारा सीधे बसे व्यवसायों में राज्य द्वारा उन्हें रोजगार की सुरक्षा दिखाने के लिये उनके द्वारा उत्पादित वस्तुओं को राज्य द्वारा निर्धारित दूरियों पर क्रय करने की सुविधा के पक्ष में हैं। इस प्रकार सभी विद्यालय आत्मनिर्भर हो जायेंगे शोषित विद्यार्थियों द्वारा उत्पादन के माध्यम से अपनी फीस का प्रबन्ध किया जायेगा। इनसे राज्य को एक महत्वपूर्ण कार्य करने का अवसर प्राप्त होगा। राज्य छात्रों के अभिभावकों को उनके बच्चों की विद्यालयों में भेजने के लिये विवग कर सकेगा। राज्य इन विद्यालयों के निरोक्षण, संयोजन एवं मार्गदर्शन का उत्तरदायित्व वहन करेगा। वह इन विद्यालयों में उत्पादित वस्तुओं के विक्रय का प्रबन्ध करेगा। इस कार्य के लिए भूमि, भवन तथा उपकरणों की व्यवस्था विद्यार्थियों द्वारा उत्पादित वस्तुओं से प्राप्त धन के द्वारा नहीं होगी, किन्तु राज्य तथा स्थानीय निकायों को खर्च का वहन करना होगा। युवाओं द्वारा अपना पारिवारिक जीवन प्रारम्भ करने के पहले उन्हें एक वर्ष के लिए अपनी सेवायें अनिवार्य रूप से इस कार्य के लिये अर्पित करनी होंगी ताकि शिक्षा पर होने वाले व्यय को कम से कम किया जा सके। उन युवाओं को देश के धार्मिक स्तर को ध्यान में रखकर उतना वेतन भी दिया जा सकता है जितना उनके जीवन निर्वाह पर होने वाले व्यय से अधिक न हो।

गांधीजी की उपर्युक्त योजना में धार्मिक समता तथा शैक्षिक समता को समन्वित किया गया है। किन्तु यदि कोई शिक्षण संस्थान आत्मनिर्भरता का लक्ष्य प्राप्त नहीं कर पायेगा, तो वह धार्मिक समता विकसित करने के उद्यम की ओर प्रसरण होगा। शिक्षा की दृष्टि से यह उचित नहीं होगा। आत्मनिर्भरता को इतना अधिक महत्व नहीं दिया जाना चाहिये। केवल शैक्षिक समता को विकसित करने का ही उद्देश्य मूल होना चाहिये। गांधीजी की शिक्षा योजना के विरुद्ध यह भी कहा गया है कि विद्यालयों में उत्पादित वस्तुओं का विक्रय राज्य द्वारा किये जाने का कार्य यह होगा कि उद्योगों का व्यापक

स्तर पर समाजीकरण किया जाय। किंतु इस धारणा के उत्तर में यह कहा जा सकता है कि गांधीजी केन्द्रीयकरण तथा स्थानीय संस्थाओं के माध्यम से यह कार्य करना चाहते हैं, अतः समाजीकरण हस्तशिल्प से जुड़ा रहे, न कि उसे केन्द्रीय उत्पादन से सम्बद्ध किया जाय। इस योजना से हस्त-शिल्पियों को कोई हानि नहीं होगी। इससे उनका समाज में सम्मान बढ़ेगा तथा श्रम की प्रतिष्ठा स्थापित होगी। श्रम की नैतिक शक्ति को मान्यता मिलेगी ताकि सिद्धान्त तथा व्यवहार में होने वाला अन्तर दूर किया जा सके।

गांधीजी की शिक्षा-योजना का दार्शनिक उद्देश्य बालक के हाथ, उसके मस्तिष्क तथा उसके आत्मा का समन्वित विकास करना है। अन्य शिक्षा योजनाओं में बालक के हाथों का महत्त्व नहीं और उसकी आत्मा को भी दृष्टि से अनदेखा कर दिया गया है। गांधीजी ने कार्य के द्वारा शिक्षण की योजना के सम्बन्ध में लिखा है कि "मस्तिष्क की सच्ची शिक्षा के लिए भी शारीरिक अवयवों का समुचित उपयोग आवश्यक है। शारीरिक शक्ति एवं शरीर-श्रमों के बुद्धिपूर्वक उपयोग से गुन्दर से गुन्दर और कीचड़ से कीचड़ मानसिक विकास सम्भव हो सकता है।" उनका यह प्रयोग राजनीतिक दृष्टि से भी एक नवीन सामाजिक प्रगति का जनक है। गांधीजी ने लिखा है, "मैं यह मानता हूँ कि शिक्षा की इस बढ़ती में व्यक्ति का सबसे अधिक मानसिक एवं आध्यात्मिक विकास हो सकता है। इसमें उद्योग भी समाज की तरह यांत्रिक ढंग से नहीं, बल्कि वैज्ञानिक ढंग से सिखाये जायेंगे ताकि बालक प्रत्येक प्रक्रिया के मूल की जानकारी प्राप्त कर सके।" इसने द्वारा शहर तथा गांव के मध्य स्वस्थ एवं नैतिक सम्बन्धों की स्थापना की जायेगी ताकि सामाजिक समरक्षा एवं वर्गों के मध्य विपाक सम्बन्धों को दूर करने में सफलता मिल सके। इसने द्वारा गांधी का निरन्तर होने वाला हास गिनित किया जा सकेगा और ऐसी सामाजिक व्यवस्था की स्थापना की जा सकेगी जिसमें गरीब तथा अमीर का भेदभाव न रहे। प्रत्येक को समुचित पारिश्रमिक एवं स्वतन्त्रता का अधिकार प्राप्त होगा। फिर, न तो मालिकों और मजदूरों के मध्य भयानक वर्ग संघर्ष होगा और न सम्पूर्ण भारत में स्थापित करने के लिए वृद्ध उद्योगों के लगने वाली विपुल पूंजी की आवश्यकता होगी। विदेशों से मिलने वाली मशीनों प्रथमवा तत्वों की जानकारी पर निर्भरता भी समाप्त हो जायेगी। उच्चस्तरीय तत्वों की चाहत पर निर्भरता भी समाप्त हो जाने से जनसमुदाय का भविष्य स्वयं उनके हाथों में सुरक्षित होगा।

गांधीजी ने विश्वविद्यालय स्तरीय शिक्षा में भी प्राथमिकी परिवर्तन का सुझाव प्रस्तुत किया है। उनके शब्दों में "मैं उच्च शिक्षा का दुश्मन नहीं हूँ। मेरी योजना में तो अधिन के अधिन और गुन्दर से गुन्दर पुस्तकालय, प्रयोगशालाएँ और शोध संस्थान रहेंगे। उनसे जो ज्ञान मिलेगा, वह जनता की संपत्ति होगी और जनता को उसका लाभ मिलेगा।" के निजी क्षेत्र को उच्च शिक्षा का भार सौंपना चाहते हैं। आपने प्राथमिक, व्यावसायिक एवं वाणिज्य-सम्बन्धी महाविद्यालयों को व्यापारी एवं औद्योगिक प्रतिष्ठानों द्वारा चलाये जाने का उत्तरदायित्व सुझाया है। बला, कृषि एवं प्रायुर्विज्ञान महाविद्यालयों को भारत-निर्भर रखने प्रथमवा सर्वेच्छित चर्चे से चलाये जाने का सुझाव गांधीजी ने दिया है। वे राजकीय विश्वविद्यालयों को केवल परीक्षा लेने तक ही सीमित रखना चाहते हैं।

और उन्हें परीक्षा-शुल्क द्वारा प्रात्म-निर्भर बनाना चाहते हैं।

गांधीजी विभिन्न विज्ञानों की शिक्षा को मूल्यवान मानते हैं, किन्तु वे नहीं चाहते कि हमारे बिद्यार्थी रसायनशास्त्र तथा भौतिकशास्त्र में ही उलझे रहें। उनकी मानसिक योग्यता के अनुसार पहले वे उपकरणों का प्रयोग नीखेंगे, बाद में लेखन का कार्य। पहले भक्षकों के चित्र पढ़ेगी तथा जीवन का ज्ञान प्राप्त करेगी, कान वस्तुओं तथा व्यक्तियों के नाम तथा उनके अर्थ का बोध करेगी। समस्त प्रशिक्षण प्राकृतिक तथा प्रतिक्रियात्मक होगा और स्वरित तथा सस्ता भी। इस प्रकार गांधीजी की शिक्षा-योजना में व्यक्ति के शारीरिक, मानसिक और भाष्यात्मिक सभी गुणों की अभिव्यक्ति समाविष्ट है। गांधीजी पाठशालाओं में नैतिक शिक्षण के पक्ष में हैं। उनके अनुसार सभी धर्मों की आधारभूत नैतिकता में कोई अन्तर नहीं है। चरित्र-निर्माण, साहस, सद्गुण तथा भद्रानुद्देशों की प्राप्ति के लिए व्यक्ति का नैतिक शिक्षण परमावश्यक है। वे नसा तथा समीत के साथ-साथ शारीरिक प्रशिक्षण को भी महत्वपूर्ण मानते हैं। उनके विचारों के अनुसार सत्य तथा वस्त्रों के माध्यम से व्यक्ति समाज तथा मानवता की सूची सेवा कर सकता है। वे भारत की प्राचीन सांस्कृतिक धरोहर के माध-माध आधुनिकता का भी जीवन में समावेश चाहते हैं। वे रुढ़िवादी नहीं हैं। उनके आदर्शों के अनुरूप स्थापित गुजरात विद्यापीठ के सम्बन्ध में उनके विचार इसके प्रमाण हैं। उन्होंने कहा था, "विद्यापीठ केवल प्राचीन सस्कृति का अन्धानुकरण नहीं करेगा। इसका उद्देश्य प्राचीन परम्पराओं और नवीन अनुभूतियों का समन्वय कर एक नयी सस्कृति का निर्माण करना होगा। इसलिए यह विभिन्न भारतीय सस्कृतियों का समन्वय करेगा जिन्होंने भारतीय जन जीवन को प्रभावित किया है और स्वयं उनसे प्रभावित भी हुए हैं।"

गांधीजी : एक शान्तिवादी (पैसीफिस्ट) के रूप में

गांधीजी की शान्तिवादियों की दृष्टि से विश्व में अग्रगण्य कहा जा सकता है। यूरोप में चलने वाले शान्ति-आन्दोलन व सपनों की ने युद्ध की विभीषिका से बचने के लिए समय-समय पर आंदोलन चलाये हैं, किन्तु गांधीजी का सत्याग्रह इन सबसे भिन्न तथा अनुपम कहा जा सकता है। शान्तिवाद (पैसीफिज्म) नकारात्मक है। यह निष्क्रिय प्रतिरोध का ही एक रूप है। शान्तिवादी युद्ध में स्वयं सम्मिलित नहीं होता तथा अनिवार्य सेना का विरोधी है, जबकि गांधीजी ने इस प्रकार व कार्य को अत्यन्त रूप में युद्ध को समर्पित करना ही कहा है। युद्ध का विरोध तभी हो सकता है जबकि व्यक्ति युद्ध करने वाली स्वयं की सरकार के माप पूर्ण समझौते वने। जब तक व्यक्ति कर देना है तथा शासन की अन्य आशाओं का पालन करता है, तब तक उसे शान्तिवादी नहीं माना जा सकता किन्तु गांधीजी का सत्याग्रह का प्रथम उद्देश्य शान्तिवादी बहू जाने के उपयुक्त नहीं है। गांधीजी शान्तिवादी के स्थान पर सत्याग्रही अधिक हैं।¹²⁶ 'सत्याग्रही' शब्द अत्यन्त व्यापक है और उसमें गांधीजी की एक अतिमम भाड़ा की स्थिति स्पष्ट होती है। वे सभी प्रकार की हिंसा का विरोध करते हुये सत्य के लिए अहिंसक सपनों को ही एकमात्र मार्ग मानते हैं जिससे युद्ध रोके जा सकें। 1940 के बाद के गांधीजी के समस्त विचार इस और इंगित करते हैं। गांधीजी से पहले भी शान्ति एवं सद्भाव को विश्वव्यापी स्तर पर स्थापित करने के प्रयास हुये हैं। टालस्टाय तथा गैरोलन ने गांधीजी के पहले शान्ति का सदेग दिया है, किन्तु उनमें

तथा गांधीजी ने मूलभूत अन्तर यह है कि जहाँ अन्य मनीषियों ने निष्क्रिय प्रतिरोध का समर्थन किया है, वहाँ गांधीजी ने अहिंसा को सार्थक के सक्रिय साधन के रूप में प्रयुक्त कर दिखाया है। यूरोप के शांतिवादियों के विचार एक निश्चित दर्शन के रूप में मात्रता प्राप्त नहीं कर पाये हैं, क्योंकि सिद्धान्त की दृष्टि से उनमें युद्धोन्माद को रोकने के लिए कोई निश्चित कार्यक्रम नहीं दिखाई देता। इस तरह गांधीजी अहिंसक शांतिवादियों में प्रमणी हैं। गांधीजी ने यूरोपीय आलोचकों के इस आरोप को कि उनका अहिंसक असहयोग अहिंसक नहीं रहा जा सकता¹⁷⁷—यद्यपि स्वीकार किया है, फिर भी उनका अहिंसक आंदोलन अहिंसा के सिद्धान्त की निश्चित धारणा प्रस्तुत करता है।

राष्ट्रवाद बनाम अन्तर्राष्ट्रवाद

गांधीजी के अनुसार राष्ट्रवादी बनने के पहले अन्तर्राष्ट्रवादी बनना असम्भव है। राष्ट्रवादी बनने का यह अर्थ नहीं है कि व्यक्ति में सन्तुष्ट देशभक्ति की भावना बनी रहे और वह अपने देश की तुलना में अन्य देशों को हेय समझे। स्वयं के उदाहरण द्वारा गांधीजी ने बताया है कि वे केवल भारत का ही बन्धाव नहीं चाहते, बल्कि समस्त विश्व के बन्धाव के इच्छु हैं। हम अपने देश के प्रति निष्ठावान बने रहें, साथ ही साथ किसी अन्य देश को हानि नहीं पहुँचायें। अन्तर्राष्ट्रवाद तभी सम्भव है जब राष्ट्रवाद पूरी तरह स्थापित हो जाय, अर्थात् जनता एकजुट होकर रहने लग जाय। इसके पश्चात् सभी राष्ट्रीयताएँ एक साथ संगठित होकर एक व्यक्ति के समान व्यवहार करने लग जाय, तभी सच्चा अन्तर्राष्ट्रवाद स्थापित हो सकता है। जब तक राष्ट्रों के परस्पर वैमनस्य एक प्रतिद्वन्द्विता का अन्त नहीं होता, तब तक अन्तर्राष्ट्रवाद की कामना नहीं की जा सकती। राष्ट्रवाद का सही रूप में निर्वाह करने वाला व्यक्ति मानवता का शत्रु नहीं, अपितु सेवक है। अपने देश की सेवाभक्ति करना तब तक अनुचित नहीं, जब तक देशभक्ति दूसरे राष्ट्र को हानि पहुँचाने के अर्थ के लिये विश्व न करे।¹⁷⁸

इस प्रकार गांधीजी की देशभक्ति एवं राष्ट्रीयता की भावना सर्वोपेक्ष नहीं है। वे मानव-प्रेम को विश्वप्रेम का प्रेरक मानते हैं। वे ऐसा आदर्श मानव विकसित करना चाहते हैं जो सम्पूर्ण मानवता से प्रेम करता हो। गांधीजी ने स्वावलम्बी ग्रामीण प्रजातन्त्रों की स्थापना पर इसी उद्देश्य से जोर दिया है। राजनीतिक प्रबुद्धता के साथ-साथ गांधीजी में परस्पर आर्थिक एवं सांस्कृतिक सहयोग भी होना चाहिये। ग्रामीण स्तर पर सामाजिक एवं नैतिक चेतना का विकास समस्त राष्ट्रीय चिन्तन धारा को परिवर्तित कर सकता है और मानव मात्र के प्रति प्रेम की भावना का संचार करने में सहायक हो सकता है। ऐसी चेतना के पश्चात् सर्वोपेक्ष भौतिक एवं राष्ट्रीय सीमाएँ स्वतः टूट जायेंगी। भारत का प्रतीत राष्ट्रीय एकता एवं विश्व-बन्धुत्व का प्रतीक रहा है। अंधेजो से मुक्ति प्राप्त करने के पीछे भी स्वतन्त्रता का भाव है, न कि घुणा का। गांधीजी के शब्दों में, "पूर्ण स्वराज्य की मेरी कल्पना का अर्थ यह नहीं है कि हमारा देश सबसे अलग रह कर स्वतन्त्रता का उपयोग करे, बल्कि विश्व के राष्ट्रमण्डल में उसका एक दूसरे से स्वयं एक सम्मानपूर्ण सहयोग रहे। हमारी स्वतन्त्रता किसी दूसरे राष्ट्र के लिए कोई खतरा नहीं बनेगी। जिस प्रकार हम अपना शोषण नहीं होने देंगे, ठीक उसी प्रकार हम किसी दूसरे पर शोषण भी नहीं करेंगे। अतः हम अपने स्वराज्य के द्वारा सम्पूर्ण विश्व की सेवा करेंगे।"¹⁷⁹

गान्धीजी ने अन्तर्लक्ष्यता की भावना को विकसित करते तथा विभिन्न संस्कृतियों के सन्तुलन को महत्वपूर्ण माना है। उनके अनुसार मिश्र-मिश्र संस्कृतियों के पृथक् रहने के विना का नैतिक विकास संभव ही बचिगा। उनकी देशभक्ति में अन्य देशों के लिए बर की भावना नहीं है। वे परिवन के नातिकवादी चिन्तन से दूर रहना चाहते हुवे भी पाश्चात्य सभ्यता एवं संस्कृति की श्रेष्ठ वस्तु ग्रहण करने में संकोच नहीं करते। उन्होंने परिवन के जन-स्वास्थ्य के विज्ञान को भारतीयों द्वारा ग्रहण कर लिये जाने का आग्रह किया है। इन प्रकार वे पाश्चात्य सभ्यता की अष्टाधुनों को उद्योकार करने तथा बुझाईयों से दूर रहने का विचार प्रस्तुत करते हैं।

गान्धीजी के अनुसार पृथक्त्व को जल देने वाली स्वतंत्रता जो विश्व राज्यों का मध्य नहीं माना जा सकता। स्वैच्छिक अन्तर्निर्भरता ही साम्यिक मध्य है। अन्तर्निर्भरता के माप-माप अन्तर्निर्भरता की भी मादस्वरता है। अनुभव एक सामाजिक प्राणी है। सामाजिक अन्तः सम्बन्धों के बिना न ही वह सर्वशून्य के भाव अन्तो एवता की प्रमुदिति कर सकता है, न अन्तो स्वार्थ-नियमरता का अन्त। उनका सामाजिक पक्ष ही अन्तो स्वार्थ के निकट रहता है। उनके बिना व्यक्ति विश्व के लिये समत्ता बन बचिगा। समाज पर निर्भरता मानव की मानदता की शिक्षा देती है। परिवार तथा समाज की सहानुता के बिना व्यक्ति अपने अपने माप कुछ भी प्राप्त नहीं कर सकता। समस्त विश्व की परिवार मानकर यह मध्य अन्तर्निर्भर ही जाता है। मानव-माप में मूलभूत एकता के दर्शन के पाश्चात्य अन्तेक व्यक्ति का उत्पन्न एवं पन्न अन्तर्निर्भर के लयात व पन्न से बह जाता है। ईश्वर की दृष्टि में सभी मानव समान हैं। सब एक ही प्रकार के नैतिक नियम से बंधे हैं। गान्धीजी के अनुसार उनका श्रेष्ठ केवल भारतीय मानदता एवं अनुभव तक ही सीमित नहीं है। वे अन्तर्निर्भर मानदता में अन्तर्निर्भर-भाव देखना चाहते हैं। वे केवल मात्र की स्वाधीनता के ही इच्छुक नहीं, अन्तर्निर्भर अपने मापन से अन्तर्निर्भर विश्व की स्वतंत्र देखना चाहते हैं। उनकी देशभक्ति सर्वोप नहीं है। वे ऐसी देशभक्ति के पक्षधर नहीं जो अन्य राष्ट्रों को अन्तर्निर्भर अन्तर्निर्भरता तथा अन्तर्निर्भर करने वाली हो। उनकी देशभक्ति तथा उनका अन्तर्निर्भर अन्तर्निर्भर को अन्तर्निर्भर करने वाला है। वे अपने चराचर प्राणियों में अन्तर्निर्भरता का दर्शन करते हैं। ईश्वर ने पृथ्वी पर रहने वाले जीवों से लेकर मानव तक सभी का सृजन किया है। अन्तः एक परमात्मा की कृष्टि के वैश्विय में ही मूलभूत एकता है। इन प्रकार गान्धीजी का संदेश विश्वव्यापी है।¹¹⁰

समाज सुधार तथा हरिजनोद्धार

गान्धीजी ने समाज-सुधार के क्षेत्र में जो कार्य किया है, वह राष्ट्र के जीवन के पुनर्निर्माण की दृष्टि से अन्तर्निर्भर महत्वपूर्ण कहा जा सकता है। उनका समस्त खयाल-मध्य कार्यक्रम एक प्रकार से समाज-सुधार कार्य पर केन्द्रित रहा है। 1935 के अधिनियम के अन्तर्गत यह कार्य ने अन्तर्निर्भर ग्रहण किया, उन्होंने सभी कार्यक्रियों को खयाल-मध्य कार्यक्रम में लये एने का आग्रह किया था। गान्धीजी खयाल-मध्य में अधिनियम समाज-सुधार के कार्य में रचि लेते थे। सामाजिक सुधार की दृष्टि में गान्धीजी का सबसे बड़ा कार्य हरिजनोद्धार था। हिन्दू समाज में ही इन सुधार की आवश्यकता नहीं थी, अन्तर्निर्भर अन्य धार्मिक समुदायों में भी उनकी आवश्यकता थी। छुपाछुप की भावना ने मानवीय रचना

को इतना गिरा दिया था कि हिन्दू समाज की दृष्टि से इसका निराकरण एक राष्ट्रीय समस्या बन गई थी। छुमाछुत की भावना ने कुछ प्राथिक समस्याएँ भी छोड़ी कर दी थीं। वृत्ति हरिजनो का बहुमत प्राथिक दृष्टि से बहुत पिछड़ा हुआ था और उनके रोजगार के अवसर अत्यन्त सीमित थे, अतः उन्हें गाँव तथा शहरो से बाहर अत्यन्त दयनीय स्थिति में तथा अस्वस्थ वातावरण में रहने को विवश होना पड़ता था। हिन्दू होते हुए भी उन्हें हिन्दू-मन्दिरों में प्रवेश नहीं मिलता था, उनके लिए सभी सार्वजनिक स्थानों में प्रवेश वर्जित था। गांधीजी ने हरिजनोद्वार के कार्य को अग्र्याय तथा दमन के विरुद्ध महान् सघर्ष मानकर भारत के जन-जीवन में एक नवीन विचार उत्पन्न किया। उनके हरिजनोद्वार-आन्दोलन की सबसे बड़ी विशेषता यह थी कि उन्होंने इस आन्दोलन में हरिजनों को सम्मिलित नहीं किया। हरिजनोद्वार का कार्य सघर्ष कहे जाने वाले भारतीयों द्वारा किया जाना था। इस सदर्भ में गांधीजी का यह विचार था कि हरिजन इतने गिरे हुए हैं कि वे अपने अधिकारों की मांग करने में अपने आपको सामर्थ्य-विहीन मानते हैं, अतः उनके प्रति होने वाले अग्र्याय का विरोध उन्हीं के द्वारा होना चाहिये जो अग्र्याय करने वाले समूह के सदस्य हैं। गांधीजी ने एक और सबलों के हृदय में हरिजनो के प्रति घृणा की भावना को मिटाने का अग्र्यक प्रयास किया, तो दूसरी ओर उन्होंने हरिजनों के मन से हीनता तथा दामता का भाव निकालकर पुनः नया अत्मविश्वास दिलाया। गांधीजी ने हरिजनोद्वार कार्य के द्वारा यह सिद्ध कर दिया कि सदियों से हमारे पूर्वजों ने हिन्दू-समाज के एक अंग पर जो अत्याचार किये थे, उसका हमारे द्वारा ही प्रायश्चित्त किया जाना आवश्यक था। बिना किसी बाहरी दबाव के जनमत को शिक्षित कर स्वेच्छा से छुमाछुत की भावना का अन्त करना प्राधुनिक भारत की एक श्रेष्ठ उपलब्धि माना जा सकता है।

गांधीजी द्वारा प्रावणकोर में 'वाइकोम सत्याग्रह' चलाया जाना हरिजन-उद्वार की दृष्टि से भारत के इतिहास की एक महत्वपूर्ण घटना का प्रारम्भ था। प्रावणकोर के महाराजा ने गांधीजी के सत्याग्रह की नैतिक विजय को स्वीकार करते हुये हरिजनों के मन्दिर-प्रवेश की प्राज्ञा जारी की। इसी प्रकार से राजस्थान के अजमेर प्रांत के नरेश ने राजस्थान में पहली बार गांधीजी के हरिजन-उद्वार कार्यक्रम का प्रारम्भ किया। वे अपने ही द्वारा सचालित मन्दिर में हरिजन-प्रवेश के प्रश्न पर जन-विरोध के कारण स्वयं मन्दिर के अन्तर्गत प्रकोष्ठ में दर्शन करने बंधी नहीं गये। उन्होंने उसी स्थान से दर्शन करने का नियम निभाया जहाँ तक हरिजनो को दर्शन करने का अधिकार दिया गया था। वहीं से वे दर्शन करते रहे। गांधीजी ने अपने ही समय में छुमाछुत की भावना के दो हजार वर्षों से चले आ रहे रुढ़िवादी विचार को परिवर्तित कर एव महान् सामाजिक क्रान्ति का मूलपात किया। दाद में भारत सरकार ने इस सबध में कानून बनाकर छुमाछुत की प्रथा का अन्त करने का प्रयत्न किया। गांधीजी ने कानून का सहारा लिये बिना ही यह सब कुछ किया था। उनके स्थान पर कोई अन्य व्यक्ति होता तो सदियों से चली आ रही इस रुढ़िवादिता को मिटा नहीं पाता। प्राधुनिक शिक्षा एव कानूनी व्यवस्था के द्वारा, संचार एव यातायात के साधनों के विकास के साथ-साथ जाति-व्यवस्था से सम्बन्धित बुराईयाँ कम होती गई हैं। गांधीजी की यह मान्यता थी कि हिन्दू धर्म में छुमाछुत की भावना को स्वीकार नहीं किया गया। गांधीजी ने जहाँ छुमाछुत की भावना

का विरोध किया, वहाँ वे जाति व्यवस्था के विरुद्ध व्यापक भूमिदान नहीं चला पाये। शायद उनका यह विचार था कि छुआछूत की भावना के समाप्त होने के परवान् जाति व्यवस्था के बन्धन स्वयं टिपित हो जायेंगे। गांधीजी हिन्दू धर्म की सभी बुराइयों पर एक साथ प्रहार करना इसलिये भी उचित नहीं समझते थे कि वहाँ उन्हें विचारों के विदेशों न समझ लिया जाये। उन्होंने हिन्दू धर्म की संरचना में निष्ठा प्रकट करते हुये एक सुधारवादी के रूप में छुआछूत का विरोध किया यद्यपि वे सर्वोप विचारों वाले हिन्दू नहीं थे।

गांधीजी ने अपने-आपकी सनातन हिन्दू मानते हुये हिन्दू धर्म की अपनी नीतिक व्याख्या प्रस्तुत की जो इस कारण बल निकली कि हिन्दू धर्म किसी एक धर्म-मुन्तक की सत्ता के अधीन नहीं था। उन्होंने स्वामी दयानन्द सरस्वती के वेदों की सर्वोच्चता का विचार को स्वीकार नहीं किया। उन्होंने वराहमिहिर के जातीय स्यूटिकरण को अपने नवीन दृष्टिकोण से देखा। वे जातबन्धन वेदों तथा सृष्टियों को अनुरोध नहीं मानते थे। ऐसा करने में उन्हें सनातन धर्म की अपनी पृथक व्याख्या करने का स्वतन्त्र अधिकार प्राप्त हुआ। यदि वे वेदों की अनुरोधयता को मानकर चलते तो उन्हें अपने सामाजिक कार्यक्रम में अनेक कठिनाइयों का सामना करना पड़ता। स्वामी दयानन्द ने यद्यपि वेदों का उद्घाटन करते हुये छुआछूत का विरोध बंदनमस्त बतलाना और हरिजनों को महानदीय धारण करने का समान अधिकार प्रदत्त किया, किन्तु गैर-हिन्दुओं के बारे में उनके विचार सर्वोप ही रहे, जबकि गांधीजी ने हरिजनों के साथ-साथ गैर-हिन्दुओं के प्रति भी बिना किसी दुर्भावना के समतापूर्ण व्यवहार दर्शाया। गांधीजी ने न केवल वेदों को अनित्य ब्राह्मिन्, कुरान, त्रिन्दमवेस्ता को सनातन रूप से ईश्वरीय माना। वे हिन्दू धर्म-धर्मों में पूर्ण श्रद्धा रखते हुये भी उनके प्रत्येक शब्द को ईश्वरीय वाक्य नहीं मानते थे। गांधीजी ने जाति व्यवस्था के संबंध में अन्तर्जातीय विवाह को स्वीकार किया। बाद में उन्होंने अन्तर्जातीय विवाह को भी प्रचलित करने पर जोर दिया। गांधीजी के समय में जाति-व्यवस्था के विरोध में इतने प्रगतिशील विचार रखने वाले व्यक्ति नगण्य थे, अतः गांधीजी का यह प्रयास अतिशय ही मान्य माना गया। हिन्दुओं के दैनिक चिन्तन में सभी धर्मों में एकता का विचार मिलता है किन्तु हिन्दुओं के सामाजिक विचार में इतनी उदारता नहीं रही यदि थी कि वे अपने विधर्मियों को स्वीकार कर लेते। गांधीजी द्वारा धार्मिक सहिष्णुता का प्रचार-प्रसार एक एतिहासिक घटना थी। गांधीजी ने भारत में साम्प्रदायिकता का पुरजोर विरोध किया। उन्होंने बिना किसी कानून प्रमत्ता राजकीय संस्थाएँ के इस कार्य को अपने बड़ाया और हिन्दू-मुस्लिम एकता का मार्ग प्रशस्त किया।

सामाजिक क्षेत्र में गांधीजी ने मातृभाषा के प्रयोग को पूर्ण समर्थन प्रदान किया। वे ऐसी शिक्षा पद्धति चाहते थे जिनमें मातृभाषा के माध्यम से ही शिक्षा दी जाये। वे राष्ट्रीय भाषा को मातृभाषा के एकरूप रखना चाहते थे ताकि शान्ति एवं शांति में अन्तर्विरोध न हो तथा जनता द्वारा शासकीय कार्य में सहभागिता होने की परम्परा का निर्वाह होता रहे। उन्होंने देश में अक्षरी की मानसिक दायता का दायित्व सनातन कर हिन्दू भाषा को भारत की राष्ट्रभाषा का पौरव-पूर्ण स्थान दिलाया। वे मार्वा भारत के रक्षा थे। भाषाओं शान्ति का निर्माण तथा राष्ट्रीय भाषाओं को सर्वजनिक एवं निजी प्रयोग में

साने का विचार उठ्ठेनि लोकप्रिय बनाया ।

गांधीजी ने भारत की ग्रामीण जनता में सामूहिक जागृताही को लोकप्रिय बनाया और सदियों से दमन का शिकार बनी ग्रामीण जनता में निर्भीकता पैदा की । वे प्राधुनिक भारत के प्रथम राजनेता थे जिन्होंने भारत के ग्रामीण जन-समुदाय को सक्रिय राजनीतिक गतिविधियों से सम्बन्धित किया । गांधीजी सच्चे अर्थों में भारत की जनता के पूर्ण प्रतिनिधि थे क्योंकि वे भारत के जन-जन से परिचित थे और उन्हें अत्यधिक चारीकी से सम्पर्क की क्षमता रखते थे । यही कारण है कि भारत की जनता ने जितना सम्मान एवं सहयोग गांधीजी को प्रदान किया, उतना अन्य किसी को प्राप्त नहीं हुआ । यही गांधीजी का वास्तविक चमत्कार था । गांधीजी के इस धर्मत्व का रहस्य यह था कि वे जनता के समक्ष ठोस कार्यक्रम प्रस्तुत करते रहे और लोगो को निर्भीक बनाने में सहायक हुये । ब्रिटिश राज्य ने भारतीय जनता को बरा-धमकाकर इतना पगु बना दिया था कि लोग खुले-आम बोल भी नहीं सकते थे । सेना, पुलिस गुप्तचरी शासक वर्ग, कानून, जेल, जमींदार, साहूकार आदि सभी क्षेत्र में प्रथम भारतीय जनता को गांधीजी ने सतकार और उसमें निर्भीकता का संदेश संचारित किया । बुराई का प्रतिकार निर्भीकता से करने का जो माहस गांधीजी ने दिखाया, उससे अहिंसा में विश्वास नहीं रखने वाले भी अहिंसा के समर्थक बन गये । उन्होंने मरव के लिए अहिंसा को भी दूसरे स्तर पर रखा । वे कायरता को अहिंसा से भी बुरा मानते थे । आवश्यकता पड़ने पर वे कायरता तथा हिंसा में मध्य विचल्य उपस्थित होने पर हिंसा को उचित ठहराते । बुराई के साथ असहयोग करने का प्रचार कर गांधीजी ने असहयोग को वर्तमन के रूप में स्थापित किया । उनकी दृष्टि में अस्वास्थ्य के साथ सहयोग करने में उतना ही वर्तमन निहित था जितना कि बुराई के साथ असहयोग करने में । अहिंसक असहयोग का विचार विदेशी दासता के बन्धन से मुक्त होने का प्रभावपूर्ण प्रयोग था ।

गांधीजी ने भारत की स्वतंत्रता प्राप्ति के लिए अपने राजनीतिक कार्यक्रम में स्वतंत्रता को ही लक्ष्य माना । वे अन्तर्राष्ट्रवाद का भूँडा दम्भ नहीं भरते थे । वे चाहते थे कि भारतवासी अपनी स्वतंत्रता के सधर्ष में बिना किसी विदेशी सहायता के सकल हो । उनके अनुसार कोई भी राष्ट्र दूसरे राष्ट्रों की नकल कर राष्ट्र नहीं कहला सकता । यदि अंग्रेजों के पास बाइबिल का साधित सस्पर्ण नहीं होता तो उनकी दशा दयनीय हो जाती । उनके विचारों में अंतम्य, अवीर, नानक, गुरु गोविन्द सिंह, शिवाजी तथा प्रताप, राममोहनराय एवं तिलक से अधिक महान् थे । परिणामों को देखते हुये उन्होने यह व्यक्त किया था कि उपर्युक्त सभी का भारतीय जनमानस पर राममोहन अथवा तिलक की तुलना में अधिक प्रभाव रहा । उनका यह विश्वास था कि स्वतंत्रता एवं स्वस्थ चिन्तन में अंग्रेजी भाषा की अपरिहार्यता को स्वीकार करना सबसे बड़ा अधविश्वास था ।

गांधीजी ने विदेशी वस्त्रों की होली जलाकर यह सिद्ध किया कि स्वदेशी आन्दोलन के अतिरिक्त एक संचालन के लिए विदेशी वस्तुओं में बहिष्कार की नीति का पालन आवश्यक है । रवीन्द्रनाथ ठाकुर ने विदेशी वस्त्रों की होली जलाने का विरोध यह कह कर किया था कि 'जहाँ अस्वस्थ भारतीयों के पास तन डकने के लिए कपडा तक नहीं है, वहाँ वस्त्रों की होली जलाना वहाँ तक औचित्यपूर्ण है' ? प्रत्युत्तर में गांधीजी ने कहा था कि वस्त्रों की

होनी में जनता ने स्वयं के ही दस्त्र जलाये हैं, गरीबों भ्रष्टा अन्य व्यक्तियों के नहीं। यदि किन्हीं अन्य व्यक्ति के वस्त्र छीनकर जलाये जाते तो वे ऐसा न होने देते। गांधीजी का तर्क उचित था। उनके आन्दोलन के माध्यम से विदेशी वस्त्रों का उपयोग करनेवाले भारतीयों के मन में देश-प्रेम की भावना जागृत हुई और उन्होंने विदेशी वस्त्रों का प्रयोग छोड़कर भारत में निर्मित वस्त्रों का प्रयोग प्रारम्भ किया। इसका यह लाभ हुआ कि भारत का वस्त्र-उद्योग चमक उठा और अनेक व्यक्तियों को सूती वस्त्र-उद्योग में रोजगार प्राप्त हुआ। इस प्रकार गांधीजी ने बिना राजकीय सहायता के भारत के चहुँपौर आर्थिक नाकेबंदी करने में सफलता प्राप्त की। वे भारत की राष्ट्रीय अर्थ-व्यवस्था के उद्धारक थे। ऐसा अर्थशास्त्र जो दूसरों की अपना शिकार बनाये, अनैतिक एवं पापपूर्ण होता है। वहिष्कार के आर्थिक उपकरण का प्रयोग कर गांधीजी ने देशभक्ति की भावना को प्रबल करने का राजनीतिक लक्ष्य प्राप्त कर लिया।

गांधीजी प्रजातीय भेदभाव के तीव्र विरोध में थे। उन्होंने दक्षिण अफ्रीका में जातीय एवं रंग-भेद की नीति का सफल विरोध किया था। यद्यपि दक्षिण अफ्रीका ने अपनी रंग-भेद की नीति का अभी तक त्याग नहीं किया, फिर भी गांधीजी की सफलता इस अर्थ में आती जा सकती है कि उन्होंने गरीब जाति के व्यक्तियों को रंग-भेद की नीति की कुटिलता के प्रति जागृत किया। सत्याग्रह द्वारा अपने विरोधों को उभरने द्वारा उठाये गये दोषपूर्ण कदमों के प्रति आगाह करना गांधीजी का कार्यक्रम हुआ करता था। उनके नेतृत्व में व्यापक जन विद्रोह हुए, किन्तु यह सब शांतिपूर्ण तरीके से किया गया। निष्क्रिय प्रतिरोध एवं अहिंसक असहयोग के माध्यम से उन्होंने बुराई का प्रतीकार किया।

भारत में वेमो रियासतों के शासकों ने अंग्रेजों को द्राक्षता स्वीकार कर रियासतों में स्वराज्य आन्दोलन को शिथिल बनाने का जो प्रयास किया, उसका गांधीजी ने तीव्र विरोध किया। 1916 में बनारस हिन्दू विश्वविद्यालय के उद्घाटन समारोह में भाषण देते हुए गांधीजी ने मंच पर बैठे बहुमूल्य रत्नों से विभूषित राजाओं तथा महाराजाओं को सम्बोधित करते हुए कहा कि "ये सम्पन्न भारतीय जब तक अपने बहुमूल्य रत्न-भानूपण धारण करना बन्द नहीं करते और यह सम्मदा भारत की जनता को मुपुर्द नहीं करते, तब तक भारत का उद्धार नहीं होगा।" उन्होंने उन बहुमूल्य रत्नों को भारतीय किसान के शोषण को बर्बाद का प्रतीक बनाया। समारोह के आयोजकों ने गांधीजी को घागे नहीं बोलने दिया, लेकिन गांधीजी के उम वक्तव्य ने उपस्थित जनसमुदाय पर—विशेषतया युवा वर्ग पर—आश्चर्यजनक प्रभाव डाला। श्रोताओं ने वेसा कान्तिकारी वक्तव्य पहले कभी नहीं सुना था। गांधीजी ने अपनी निर्भोक्ता का परिचय देकर गत्ता तथा सम्पत्ति के प्रतीकों को घाटे हाथों लिया। इसके परभाव गांधीजी ने निरन्तर मामन्त्रगाही तथा राजवाही का भारत में विरोध किया। इस कार्य के लिए गांधीजी ने रियासतों में प्रजासभसों की स्थापना की।

गांधीजी के सनकालीन भारतीय उदारवादी चिन्तकों ने पाश्चात्य उदारवादी परम्परा का महारा लिया, किन्तु उनकी कथनी और करनी में अन्तर था। प्रतिष्ठित उदारवादी भारतीय नेताओं में से अनेक रियासतों में दीवान थे। वे रियासतों में मनमाना

शासन चलाते थे तथा अंग्रेजों की चाटुकारिता से पीछे नहीं रहते थे। गांधीजी इनसे सर्वथा भिन्न थे। यही कारण है कि भारत की देशी रियासतों के शासकों ने गांधीजी को अपना शत्रु मान लिया था। उन्होंने गांधीजी के किसी भी रचनात्मक कार्यक्रम में वित्तीय सहयोग नहीं दिया। राजनीतिक मामलों में उन्होंने गांधीजी तथा उनके अनुयायियों को बिल्कुल दूर रखा। प्रत्येक बार गांधीजी के नेतृत्व में चलाये जाने वाले आन्दोलनों की देशी रियासतों के राजाओं ने अपने क्षेत्रों में अंग्रेज-सरकार से भी अधिक क्रूरता से दबाया। देशी रियासतों के राजा भारत के प्रशासनिक एवं राजनीतिक जीवन के पिछड़ेपन के ही प्रतीक रहे। भारत में एक तिहाई भाग पर उनका शासन था और वह परम्परा के आधार पर उन्होंने अपने शासन को चलाते हुये अपनी प्रजा की साधारण अधिकारों तक से वंचित रखा। वे भारतीय जनता की प्रगति के मार्ग में रुकावट बने रहे, किन्तु वे भारतीय जनता में हमेशा ही यह स्वाग रचते रहे कि वे हृदय से देशभक्तिपूर्ण थे और उन्हें भारतीयता से अत्यधिक लगाव था। अपने इस धर्मपूर्ण व्यवहार को उन्होंने पौरुष एवं अन्य गतिविधियों के लिए उदार आर्थिक सहायता देकर जन-साधारण के समस्त छिपाने का प्रयास किया। गांधीजी इस प्रकार के भुलावे में आनेवाले नहीं थे। उन्होंने इन देशी शासकों के आर्थिक एवं सामाजिक शक्ति-प्रदर्शन का मुहताब जवाब दिया। 1916 में सामन्तशाही के विरुद्ध गांधीजी का वक्तव्य अत्यन्त प्रभावकारी था क्योंकि उस समय सामन्तशाही का पूरा दबदबा भारत में फैला हुआ था। उन्हें ब्रिटिश सरकार का भी पूरा समर्थन प्राप्त था और वे अपनी रियासतों में अधिनायकों से कम नहीं थे। गांधीजी तथा उनके अनुयायियों ने अत्याचारी सामन्तों के गढ़ में भारतीय स्वराज्य का आन्दोलन किस तरह संचालित किया होगा, उसकी कल्पना भी गेगटे खड़े कर देने वाली है।

मद्य-निषेध

जीवन में सादगी तथा नैतिक स्वास्थ्य के साथ-साथ शारीरिक स्वास्थ्य को बनाये रखने की दृष्टि से गांधीजी ने नशीली वस्तुओं तथा द्रव्यों का विरोध किया। उन्होंने पश्चिमी सभ्यता के अन्धानुकरण से प्रेरित मद्यपान की प्रथा को गुरा माना। वे नशीले द्रव्यों के सेवन को व्यक्ति की नैतिक दुर्बलता का प्रतीक मानते थे। भारत में निर्धन तथा निम्न वर्ग के लोगों में मद्यसेवन की प्रथा उनके जीवन की जिस प्रकार से खोपला बना रही थी, उससे गांधीजी अत्यन्त चिन्तित हुये। निर्धन व्यक्ति के लिए बुरी प्रथा से बचना अत्यन्त कठिन था। आर्थिक दृष्टि से भी मद्यपान के पक्ष को समाज का निम्न वर्ग सहन नहीं कर सकता था। अपने परिवार का जीवन-स्तर बढ़ाने तथा अपने बच्चों के सही पालन-पोषण में अपनी प्रायः धन्य करने के स्थान पर नशा करने वाले नशे में ही सारा पैसा भ्रोक देते थे। यह बात गांधीजी अच्युत तरुण से समझते थे। उन्होंने परिवार-कल्याण की दृष्टि से मद्यनिषेध को अपने सामाजिक रचनात्मक कार्यक्रम का भाग बनाया। यही कारण था कि गांधीजी भारत को मद्यरहित बनाना चाहते थे। गांधीजी की यह भावना थी कि आर्थिक दृष्टि से सम्पन्न व्यक्ति भी अपने सामाजिक उत्तरदायित्वों की तिलांजलि नहीं दे सकते। यदि सम्पन्न वर्ग के लोग मद्यनिषेध का विरोध करें तो समाज को उन्हें ऐसा करने से रोकने का अधिकार है। भारत जैसे निर्धन देश में जहाँ करोड़ों व्यक्ति पेट भर भोजन नहीं पाते, वहाँ शरीरों की बिलासिता सहन नहीं की जा सकती। सम्पन्न

व्यक्तियों का यह सामाजिक कर्तव्य है कि वे स्वयं अपने में नीचे वर्गों को नहीं यह दिखावायें और उन्हें उचित शिक्षण देकर बुराइयों में दूर रखने का भारों स्वयं प्रस्तुत करें।

गांधीजी ने व्यक्तिगत अधिकार तथा स्वतन्त्रता को मार्क्सवादी कल्पना से पृथक् स्थिति में नहीं माना। उनकी यह मान्यता थी कि सरकार नागरिकों के निजी व्यवहार को नियमित करने का अधिकार रखती है। ऐसी स्थिति में सामाजिक कल्याण की दृष्टि से आवश्यक नियमों की कठोरता से लागू किया जा सकता है। उनके अनुसार यदि लौकिक दृष्टि में भी निर्णय किया जाये तो जनता का बहुमत मध्य की दुकानों को अपने पक्ष में लाने का विरोध करेगा। उनके अनुसार जो व्यक्ति व्यक्तिगत स्वतन्त्रता की बात करते हैं, वे भारत को अच्छी तरह से नहीं जानते। भारत की नैतिक मान्यता में मद्य-पान को अधिकार के रूप में मानने की बात असम्भव-ही लगती है। पाश्चात्य देशों के मनाया गया शराब-पानों तथा वेधालयों को भाग जनता द्वारा राज्य से की जाता है, उतनी दुर्गति भारत की नहीं हुई है। गांधीजी अच्छी तरह से समझते थे कि भारत अमेरिका नहीं है वहाँ कानून द्वारा शराब-बन्दी प्रमथन हो जाये। अमेरिका में मद्य-सेवन वहाँ के जीवन का अंग है। यदि वहाँ भी कुछ गिने हूये लोग मद्य-निषेध का कानून बनाने में सफल हुए, तो उनके वाद की उनकी असफलता को भी असफलता ही मानना चाहिये। भारत की स्थिति इससे भिन्न है, क्योंकि भारत में मद्य-पान को एक बुराई के रूप में माना जाता रहा है। बहुत कम लोग मद्य-सेवन करते हैं और ऐसे करोड़ों व्यक्ति होंगे जिन्हें मद्य का स्वाद भी सम्भवतः पता नहीं। ऐसी स्थिति में भारत में मद्य-निषेध सुगमता से लागू किया जा सकता है। इस्लाम, जैन-धर्म तथा वैष्णव धर्म सभी मद्य-सेवन की धार्मिक दृष्टि से वर्जित मानते हैं। राज्य सरकारों को मद्य-निषेध में केवल राजस्व अर्जन करने के लिए जिदिलता लाने की इजाजत देना उचित नहीं है। प्रगामनिक खर्चों पर बढ़ते हुए व्यय को रोककर राजस्व का सही उपयोग किया जा सकता है। राजस्व का प्रजन उठाना और इसके नाम पर मद्य-निषेध का विरोध करना लक्ष्यमय नहीं है। सरकारों को यह सोचना चाहिये कि यदि व्यक्ति अपनी धाय का दुरूपयोग मद्य-सेवन में नहीं करेगा तो वह उस धाय को अन्य बन्धुओं के छोड़ने में लगावेगा। भारत में माचिस से लेकर मोटरकार तक प्रत्येक वस्तु पर-बुक्त है। ऐसी स्थिति में राजस्व-अर्जन की कोई कमी नहीं है। मद्य-निषेध लागू करने से राजस्व की धान अधिक कम नहीं होगी। गांधीजी ने नैतिक दृष्टि से आवश्यक राजस्व को सबसे निम्न श्रेणी का करारोपण माना है। वही कर उपयुक्त होता है जो कर्मदाता को दस पुत्री अधिक आवश्यक सेवायें उपलब्ध कराये। आवश्यकता कर व्यक्तियों के अद्य-पतन की हीमत है। इसे उचित नहीं ठहराया जा सकता। उन्होंने मन्त्रियों द्वारा बनिमे की भावना से मद्य-निषेध के कार्यक्रम बनाने की इच्छा नहीं माना। उन्हें यह बात बुरी लगती थी कि मन्त्री जन-स्वास्थ्य की चिन्ता किये बिना राजस्व के घाटे से अधिक चिन्तित थे। उन्होंने यह व्यंग किया था कि शराब पीने वाले तथा अफीम खानेवाले यदि शराब तथा अफीम साध-साध छोड़ दें तो फिर राजस्व के घाटे की पूर्ति कैसे होगी। वहाँ इस स्थिति में सरकारें अपना काम नहीं बनायेंगी। यदि वे काम चला सक्ती हैं तो उन्हें बिना किसी बाध्यकारी दबाव के स्वेच्छा से मद्य-निषेध लागू करना चाहिये। भारत में बाढ़ तथा अकाल से बचोड़ें

व्यक्तियों को हानि उठानी पड़ती है और राज्य का राजस्व कम हो जाता है। क्या ऐसी स्थिति में राज्य सरकार कार्य करना बन्द कर देती है? तो फिर राजस्व के नाम पर मद्य-निषेध लागू न करना कहां तक उचित है? गांधीजी ने मद्य-निषेध कार्यक्रम को कानून तथा पुलिस के भरोसे छोड़ने को उचित नहीं ठहराया। वे इसके लिए जनमत जागृत करना चाहते थे। उनके अनुसार चिकित्मक इस कार्य में प्रख्या योगदान दे सकते थे और वे तथा करने वालों को उचित इलाज से मुधार सकते थे।

स्त्री-मुधार

स्त्रियों के स्तर को गरिमापूर्ण बनाने के लिए गांधीजी ने रचनात्मक सामाजिक कार्यक्रम प्रस्तुत किये। गांधीजी ने अपने धर्महयोग आन्दोलन में भारत के आवाज बृद्ध स्त्री-पुरुषों का सहयोग देने का आह्वान किया था। उन्होंने स्त्रियों को पुरुषों के समान स्तर पर रखते हुये उन्हें सामाजिक, धार्मिक तथा राजनीतिक क्षेत्र में देश-सेवा के लिए आगे बढ़ने का आमन्त्रित किया। उनके मत्याग्रह-आन्दोलन में विदेशी वस्त्रों तथा वस्तुओं के बहिष्कार में स्त्रियों ने महत्वपूर्ण भूमिका निभाई। विदेशी वस्तुओं की दुकानों पर धरना देने का कार्य स्त्रियों ने बगुबी निभाया। सहस्रों स्त्रियों ने गांधीजी के कार्यक्रम में अपने परिवार की चिन्ता किये बिना जेल-यात्रा की और जेल में अन्नह्य कष्ट सहें। गांधीजी भारतीय नारियों के इस योगदान से अत्यन्त इवित हुये। उन्होंने अपने प्राथमों में स्त्रियों को पुन्नों के समान सम्मान प्रदान कर उन्हें सामाजिक शक्ति से अन्याय तथा शोषण के विरुद्ध जागृत किया और इस प्रकार का राजनीतिक प्रगिक्षण दिया कि जिससे स्त्रिया शारीरिक शक्ति में पुरुषों से निर्बल होते हुये भी अपनी बौद्धिक क्षमता का विकास कर सबल बन सकें। गांधीजी की यह मान्यता थी कि जिस प्रकार से वैदिक समय में स्त्रियों को प्रत्येक कार्य में पुरुषों के समान अधिकार प्राप्त थे उमी प्रकार आज भी उनके अधिकार मिनने चाहिए। उन्होंने मनुस्मृति के इस नियम को कि स्त्रियों को पुरुषों के अधीन मानकर सीमित स्वतन्त्रता दी जाय, मान्य नहीं ठहराया। उनके अनुसार भारत के प्राचीन साहित्य में स्त्रिया के लिए जिन सम्माननीय शब्दों—अर्द्धांगिनी, सहर्षमिणी आदि—का प्रयोग मिलता है, वह इस बात का सूचक है कि मनु के नियमों के विपरीत भारत में स्त्रियों को सम्मानप्रद स्थान प्राप्त था किन्तु बाद में स्त्रियों को पुरुषों से ह्य समझा जाने लगा और उन्हें सभी प्रकार की मुद्धिधायों तथा अधिचारों से वचित कर दिया गया। गांधीजी न स्त्रियों की पुन उनकी प्राचीन सम्माननीय स्थिति दिलाने का भरसक प्रयास किया और अपने आन्दोलनों के आन्दम से इस सम्बन्ध में जनमत जागृत किया। गांधीजी बाल-विवाह के तीव्र विरोध में थे। उन्होंने विधवा-विवाह का समर्थन किया—विशेषकर बाल विधवाओं के लिए। वे कहा करते थे कि हम गोरक्षा की बात करते हैं और हमने लिए धर्म की दुहाई देते हैं किन्तु बाल-विधवा के रूप में साक्षात् मानवीय गी को तिरस्कृत करने से नहीं मनुचाले। धर्म में बल-प्रयोग का विरोध करते हुए भी हम धर्म के नाम पर बलात्-विधवा-प्रथा लागू करते हैं। उन्होंने बाल-विधवाओं के पुनविवाह के लिए अथव प्रयास किया। वे चाहते थे कि 15 वर्ष की आयु के पहले लड़कियों का विवाह न किया जाये। उनकी शक्ति में बालिकाओं विवाह-योग्य नहीं मानी जा सकती, परत बाल-विधवाओं की अविवाहित ही मानते हुए उन्हें विवाह का फिर

अवसर देना धर्म-संगत है। गांधीजी ने विधवा-विवाह के मार्ग में मानेवाली सामाजिक तथा धार्मिक बाधाओं को दूर करने का प्रयास किया। वे उन वयस्क विधवाओं के जिनके बाल-बच्चे थे—पुनर्विवाह के पक्ष में नहीं थे, किन्तु इसके लिए वे चाहते थे कि वयस्क विधुए भी पुनर्विवाह न करें। उनके अनुसार यदि कोई वयस्क विधवा पुनर्विवाह करने की इच्छुक हो तो उसे इसकी सामाजिक अनुमति दी जाये और समाज ऐसी विधवाओं को तिरस्कार की दृष्टि से न देखे। वे शास्त्र तथा हिन्दुओं के उन रीति-रिवाजों के विरुद्ध थे जो समाज में स्त्रियों की दासता को बनाये रखने की दुहाई देते थे। गांधीजी ने पर्दा-प्रथा का विरोध कर स्त्रियों की दशा को सुधारने का नवीन कार्य किया। पर्दा-प्रथा स्त्रियों के विकास तथा उनके द्वारा उपयोगी सामाजिक कार्य से उन्हें वंचित करती थी। गांधीजी ने खुले आम पर्दा-प्रथा का विरोध किया और इस कार्य के लिए वे किसी के यहाँ भी प्रामाण्य पर जाते थे तो स्त्रियों के सुरक्षित कमरों में जाकर यह देखना चाहते थे कि उन्हें पर्दे में तो नहीं रखा जाता। गांधीजी को ऐसा करने से रोकने की हिम्मत किसी में नहीं होती थी। स्त्रियाँ भी गांधीजी के दर्शन के लिए लालायित रहती थीं। इस प्रकार गांधीजी ने व्यावहारिक रूप में पर्दा-प्रथा दूर करने के लिए महत्वपूर्ण कार्य किया। गांधीजी ने मुस्लिम परिवारों में भी पर्दानशीन महिलाओं से वार्तालाप करने में सकोच नहीं किया और इस प्रकार उन्हें भी पर्दा-प्रथा छोड़ने के लिए उबसाया। गांधीजी द्वारा पर्दा-प्रथा का विरोध जिस मनोवैज्ञानिक आधार पर किया गया था, वह यह था कि स्त्रियों को पर्दे में रखकर उन पर पवित्रता लादी नहीं जा सकती। पवित्रता की भावना हृदय से निम्न होती है। यदि स्त्रियों को पुरुषों के समक्ष उपस्थित होने में लज्जा अनुभव हो, तो वे इसमें अधिक निर्बल ही बनती जायेंगी। जिस प्रकार से स्त्रियाँ अपने पति में विश्वास व्यक्त करती हैं, उसी प्रकार से पुरुषों का भी स्त्रियों में विश्वास व्यक्त करने की आवश्यकता है। उन्होंने सीता तथा द्रौपदी का उदाहरण देकर यह बतलाने का प्रयास किया कि स्त्री स्वातन्त्र्य उतना ही आवश्यक है जितना कि पुरुषों की स्वतन्त्रता का भाव।

गांधीजी ने स्त्रियों के प्रति प्रविश्यास की भावना तथा उनमें प्रविश्वसनीयता के सामाजिक दम्भ के विरोध में स्त्रियों को आगे बढ़ने के लिए सलकारा। वे स्त्रियों को ही अपने सचिव का कार्य सौंपते थे और उन्हें खतरे से भरे हुए बापों में लगाने से सकोच नहीं करते थे। वे उन्हें प्रबला बहे जाने के विरोध में थे। गांधीजी ने स्त्री-सुधार कार्यक्रम में दहेज-प्रथा का भी विरोध किया। दहेज-प्रथा ने भारत के मध्यमवर्गीय तथा निम्न आयवाले परिवारों को नारकीय जीवन बिताने के लिए विवश कर दिया था। परिवार में कन्या-जन्म विपत्ति के रूप में माना जाता था, जबकि लड़के का जन्म हर्षोल्लास से मनाया जाता था। गांधीजी ने स्त्रियों के माय किये गये पृथित भेदभाव को बहुत बड़ी बुराई माना। वे लड़के-लड़कियों को परिवार में समान स्थिति पर माने जाने के समर्थक थे। उनके समान साधन-पालन के बिना उनके द्वारा अधिप्य के उत्तरदायित्वपूर्ण किया-बलापों को समान रूप से निर्वाह करने की आशा नहीं की जा सकती थी। उन्होंने विवाह की रस्म को सरल बनाने तथा विवाह के समय जानि-भोज वगैरह पर धन के व्यय को रोकने में रुचि ली। उन्होंने आश्रम में आश्रमवासियों के मध्य विवाहों में ऐसी ही सादगी का उदाहरण प्रस्तुत किया। आश्रम में होने वाले विवाह आश्रम की सामान्य प्रार्थना तथा

गांधीजी के आशीर्वाद से सम्पन्न होते थे और अन्त में गांधीजी नव-दम्पति को गीता की प्रति भेंट करते थे। गांधीजी के इस अनुकरणीय उदाहरण ने अनेक धनाढ्य परिवारों को सादगी-पूर्ण विवाह की रस्म पुरी करने के लिए प्रेरित किया। सेठ जमनालाल बजाज ने वर्धा के गांधी-घाघम में अपनी लड़कियों का विवाह ऐसी ही सादगी से किया था।

गांधीजी ने अपने सत्याग्रह आन्दोलन में स्त्रियों को केवल इस कारण ही आमंत्रित नहीं किया कि वे स्त्रियों को पुरुषों के समान समझते थे, अपितु इस कारण भी किया कि वे स्त्रियों को कई मामलों में पुरुषों से अधिक श्रेष्ठ मानते थे। उनके अनुसार प्रारम्भिक सघर्ष में स्त्रियोचित धैर्य, सहिष्णुता एवं कष्ट सहन की मूक क्षमता ऐसे गुण थे जिनके कारण स्त्रियाँ सत्याग्रह-आन्दोलन को पुरुषों से अधिक सफलता-पूर्वक संचालित कर सकती थीं। वे स्त्री को अहिंसा का प्रवर्तार मानते थे। अहिंसा जो कि अनन्त प्रेम तथा कष्ट-सहन की अनन्त क्षमता की परिचायक है, स्त्रियों में स्पष्ट प्रतिबिम्बित होती है। माता के रूप में स्त्रियों द्वारा सन्तानोत्पत्ति के समय सहन किये गये कष्ट तथा उसके बाद बच्चों के लालन-पालन में स्त्रियों के योगदान को अतुलनीय मानते हुये वे स्त्रियों को मानवीयता का सर्वोच्च आदर्श मानते थे। स्त्रियों को वासना का पात्र न मानकर उन्हें समाज में सर्वोच्च प्रतिष्ठा दिलाने का कार्य गांधीजी ने किया। यही कारण था कि गांधीजी के आन्दोलन में उच्च से उच्च कुलीन परिवारों की महिलाओं ने भी अपना उतना ही योगदान दिया, जितना सामान्य परिवारों की महिलाओं में दिया था। गांधीजी के नेतृत्व में चलाये जाने वाले अहिंसक आन्दोलन में उनकी पूर्ण निष्ठा थी क्योंकि वे गांधीजी के नेतृत्व में अपनी मान-भर्यादा को सुरक्षित पाती थीं। गांधीजी ने स्त्रियों को बहुमूल्य आभूषण अथवा वस्त्र धारण न करने की सलाह दी। वे प्रसाधन एवं शृंगार के साधनों के प्रयोग के विरुद्ध थे। स्त्रियों को तटक-भटक से दूर रखने का उनका यह तात्पर्य था कि स्त्रियाँ पुरुषों के हाथ का खिलौना अथवा उनके मनोरंजन का साधन ही न बनी रहें। सादा तथा सौम्य जीवन ही स्त्रियों को सम्मान पूर्ण स्थिति दिलाने में सहायक हो सकता है। गांधीजी ने स्त्रियों के प्रति सम्मान की भावना अपने स्वयं के अनुभवों से सीखी थी। प्रारम्भ में वे भी अपनी पत्नी कस्तूरबा के प्रति कठोर व्यवहार के दोषी रहे, किन्तु जैसे-जैसे वे स्वयं अपने आपको कस्तूरबा की स्थिति में रखकर सोचने लगे, उन्हें अपने व्यवहार के प्रति ग्लानि हुई और उसके बाद उनका सारा व्यवहार बदल गया। यही कारण था कि गांधीजी ने स्त्रियों की दशा सुधारने की दृष्टि से जो कुछ व्यक्त किया, वह गहन अध्ययन एवं अनुभव पर आधारित था। ये नारी जाति के उन महान् उपाधकों में गिने जा सकते हैं, जिन्होंने पुरुष होकर भी स्त्रियों की दुःख-दुविधाओं के कारण अनुभवों को अपने जीवन का अनुभव मानकर उनकी दशा सुधारने के लिए कार्य किया। गांधीजी के विचारों से प्रेरित होकर कस्तूरबा ने गांधीजी के कार्यक्रम में अपना सर्वस्व समर्पित कर दिया। कस्तूरबा सादगी तथा सौम्यता की प्रतिमूर्ति थी। गांधीजी का प्रत्येक विचार कस्तूरबा के जीवन में मूलकता था। भारत की स्वतन्त्रता के लिए छोड़े गये अहिंसक सघर्ष का कार्य अधूरा ही रह जाता यदि गांधीजी को कस्तूरबा तथा भारत के स्त्री-समाज का सहयोग प्राप्त न हुआ होता। असहयोग-आन्दोलन के कारण भारतीय स्त्रियों में पुरुषों के समान अधिकार प्राप्त करने के लिए कोई पृथक् सघर्ष नहीं किया। उन्हें वे सुविधायें गांधीजी के आन्दोलन में स्थित

प्राप्त हो गई। विश्व के अन्य विकसित राष्ट्रों में भी स्त्रियों को पुरुषों के समान अधिकार प्राप्त करने के लिए सघन करना पड़ा है। आज भी विश्व में अनेक ऐसे सम्य सुसम्भृत राष्ट्र हैं जहाँ स्त्रियों को पुरुषों के समान नहीं माना जाता। भारत का प्रधानमंत्री पद स्त्री-द्वारा ग्रहण किया जा सकता है, किन्तु अमेरिका में राष्ट्रपति पद किसी स्त्री को प्राप्त हो जाये, यह असम्भव है। पारन्तप देशों में प्रभो भी स्त्रियों को घर का कार्य तथा सामाजिक कार्य तक ही सीमित रखने की मनोवृत्ति बनी हुई है, किन्तु गांधीजी ने स्त्रियों का भारत की स्वतंत्रता के लिए प्रेरित कर एक मूक सामाजिक ज्ञानि का सूत्रपात किया। उनके मार्गदर्शन में सरोजनी नायडू, कमला नेहरू, अमृत कौर, प्रभावती, अनुसूया बेन, मीरा बेन आदि ने स्त्री-जाति को गौरवान्वित कर भारत की आजादी की महासभा को पुरुषों के समान प्रज्वलित रखा। न केवल भारत में अपितु दक्षिण एशिया तथा अफ्रीका में भी जहाँ-जहाँ गांधीजी का प्रभाव फैला, स्त्रियों ने गांधीजी से प्रेरणा प्राप्त कर अपने धार्मिक, सामाजिक तथा राजनीतिक अस्तित्व को बनाये रखने का संघर्ष किया। गांधीजी के प्रयत्नों के फलस्वरूप भारत में ऐसा सामाजिक परिवर्तन आया कि बिना किसी बानूनी सुधार के भारतीय समाज ने स्त्रियों को समानता तथा स्वतंत्रता का पुरुषों के समान अधिकार प्रदान किया।

गांधीजी : जातिकारी विचारक के रूप में

गांधीजी के विचारों को पुरातनवादी कहकर अनेक चिन्तकों ने उन्हें महत्त्वहीन सिद्ध करने का प्रयास किया है, किन्तु सतुलित दृष्टिकोण से परखने पर उनकी नीतिमा तथा उनके कार्यक्रम भावी भारत का भी मार्गदर्शन करने में समर्थ प्रतीत होते हैं। गांधीजी ने सत्य तथा अहिंसा के माध्यम से भारत के भावी लोकतंत्र के शासकीय ढाँचे को स्थायी आधार प्रदान किया है। उन्होंने शासकीय शक्ति के विवेकीयकरण का जो विचार प्रस्तुत किया है, उसे आभीर स्तर पर क्रियान्वित करने का प्रयास दोष है। वर्तमान समय में जिस संवत्तन का प्रचलन है, वह निर्वाचन पर अधिक जोर देता है; किन्तु निर्वाचन का स्वतंत्र एवं शक्तिपूर्ण प्रयोग जब तक संभव नहीं होता, तब तक इसे लोकतांत्रिक निर्वाचन नहीं कहा जा सकता। सत्य एवं अहिंसा का अनुसरण करने पर निर्वाचन-संबंधी समस्त दायों का निवारण नहीं हो सकता। यदि सत्ताधारी दल शासकीय शक्ति का उपयोग मत प्राप्त करने के लिए करे तो यह सत्य का उल्लंघन माना जायेगा। यदि कोई प्रत्यासी प्रपत्र दल चुनाव में घन का अनुमन देता है तो हमसे भी सत्य का उल्लंघन होता है। इसी प्रकार से जाति तथा साम्प्रदायिक भावनाओं को उभारने का प्रयास भी निर्वाचन की दृष्टि में बर्जनीय है। इस पर यदि निर्वाचन के समय हिंसा का प्रयोग किया जाये तो वह अष्टम वजाय ही माना जायेगा क्योंकि शांति भंग करने के सच्चे अर्थों में निष्पक्ष चुनाव सम्भव नहीं। हमने भारत में केवल नवीन संविधान का अनुसरण ही नहीं किया है, अपितु सच्चे राजनीतिक एवं वैधानिक अर्थों में कतिपय नैतिक सिद्धान्तों को भी स्वीकार किया है। ये नैतिक सिद्धान्त लोकतंत्र के सहगामी हैं और देश के आंतरिक मामलों का निष्पादन करने के लिए हमारे मार्गदर्शक भी।

गांधीजी ने जिस भाति का पाठ हमें सिखाया है, मात्र वही आधुनिक विश्व की आतुदिक कक्षीकरण की नीति से बचाव प्रस्तुत करता है। विश्व की महाशक्तियाँ हिंसा के जोर पर

अपने-अपने प्रभाव क्षेत्र बनाने में जुटी हुई है, किन्तु यह समस्त प्रयास न केवल उन महाशक्तियों के लिए अपितु समस्त विश्व के लिए घातक सिद्ध हो सकता है। आणविक युद्ध विजेता तथा विजित दोनों को लीज जायेगा। आज सभी देशों के बुद्धिमान् राजनेता शांति के महत्त्व को समझने लगे हैं और राजनीति में सत्य एवं शांति के गांधीजी के उपदेशों का अनुसरण करने के लिए बाध्य हैं। यही नहीं, राजनय में भी सत्य का अनुसरण करना अन्तर्राष्ट्रीय सम्बन्धों की दृष्टि से आवश्यक प्रतीत होने लगा है। अन्तर्राष्ट्रीय गुप्तचरी के द्वारा अविश्वास की भावना का जिस प्रकार से संचार हुआ है, उसे रोके बिना विश्व शांति की कामना करना सम्भव प्रतीत नहीं होता। अतः मुझे राजनय की आवश्यकता बलवती होती जा रही है। इस दृष्टि से भी गांधीजी का सत्य-महिम्ना का उपदेश आज की परिस्थिति में भी उतना ही तर्क-संगत है जितना स्वयं गांधीजी के समय में रहा है।

गांधीजी ने भारत की दृष्टि जनता की शोषण-मुक्ति के लिए जो विचार प्रस्तुत किये थे, वे पूँजीवादी, समाजवादी अथवा साम्यवादी विचारवादों से बढ नहीं थे। वे भारत की प्राथमिक स्थिति को ध्यान में रखते हुये ऐसे प्राथमिक प्रयोजन प्रस्तुत कर रहे थे जिससे माध्यम से देश की जनता को बेरोजगारी का सामना न करना पड़े। इस अर्थ में गांधीजी ने राष्ट्र की अग्रगण्य होने वाली शक्ति को राष्ट्रीय सम्पदा में परिवर्तित करने का प्रयास किया। भारत के पास पूँजी-निवेश की सीमित सुविधा होने के कारण बड़े-बड़े कारखानों की स्थापना करके बेरोजगारों तथा अर्द्ध-बेरोजगारों को रोजगार की सुविधा प्रदान करना सम्भव नहीं था। उद्योगों के यंत्रीकरण में प्रयुक्त प्रचुर धन के अभाव में औद्योगीकरण का मार्ग अथवा सामग्री सिद्ध नहीं होता, क्योंकि उसके लिये विदेशी ऋण तथा सहायता पर निर्भरता बढ़ती थी। अतः गांधीजी ने कुटीर उद्योगों पर अथवा बल दिया ताकि यद्ये उद्योगों में अग्र करने के लिए ग्रामीण जनता को अपने गाँव की जमीन छोड़कर शहरों की ओर उन्मुख न होना पड़े। गांधीजी को भारतीय गाँवों की वस्तु स्थिति का जितना बोध था, उतना अन्यत्र दूढ पाता कठिन है। उन्होंने ग्रामीण जनता को अपनी भोंपड़ी, अपना परिवार तथा उसके ईर्ष-गिर्द भूमि के छोटे से हिस्से को बनाये रखने का यत्न किया ताकि ग्रामीण किसान अपने घर में रहते हुये अपने सीमित साधनों के अवनूत आजीविका के स्रोतों में वृद्धि कर सकें। गांधीजी यह नहीं चाहते थे कि गाँव का किसान स्वावलम्बन का मार्ग छोड़कर शहरी कारखानों में रोजगार पाने के लिए अटकता रहे और उसका अपने गाँव से मूलोच्छेद हो जाय। वृहत् औद्योगीकरण का जो दुष्परिणाम गांधीजी ने देखा था, वह यह था कि उत्पादन में वृद्धि के साथ उत्पादित वस्तुओं को बाजार तक पहुँचाने के लिए केवल देश की सीमा भी ही नहीं रहा जा सकता था। इस अर्थ के लिए विदेशी मजदूरी की तलाश तथा सस्ते मूल्य पर कच्चा माल प्राप्त करने की भूख बढ़ती जाती थी जो अतत साम्राज्यवाद के परिणत होती हैं। उनके अनुसार केवल लाभ के लिए उत्पादन करना उतना महत्त्वपूर्ण नहीं था जितना आवश्यकता के अनुसार उत्पादन करना। वे अर्थतन्त्र को सीमित रखने के पक्षपाती थे ताकि पूँजी का विनाशक स्वरूप शोषण तथा अघटाचार का जाल न फैला सके। गांधीजी ने यंत्रीकरण का विरोध किया था क्योंकि वे मशीनों द्वारा मानवीय अग्र का ह्रास उचित नहीं मानते थे। उनके अनुसार स्वपालित मशीनों ने 90 फीसदी मानवीय

श्रम को निरस्त करने का कुचक्र चलाया था। भारत की आवश्यकताओं को ध्यान में रखते हुये स्वचालित यंत्रों के द्वारा बेरोजगारी का समाधान नहीं हो सकता था। श्रम को बचाने के स्थान पर अधिक से अधिक श्रम को उत्पादन कार्यों में लगाने की आवश्यकता थी ताकि बेरोजगारी की समस्या का उन्मूलन ही सके। वे श्रम को ही पूजा मानते थे और इसी दृष्टिकोण से उन्होंने चरखा, हाथ बरपा एवं ग्रामीण उद्योगों की स्थापना का प्रयोग किया ताकि उद्योगों के विकेन्द्रीयकरण की योजना चल सके। उन्होंने भारत की दरिद्र जनता को अपने श्रम के अपव्यय से उबार कर उसे रोटी-रोजी दिलाने का प्रयत्न किया। वे चरखे की व्यवस्था को उप-उद्योग ही मानते थे। उनका यह प्रयास कदापि नहीं रहा कि जो अधिक पारिश्रमक प्राप्त करने वाला कार्य कर रहा है, वह अपना कार्य छोड़कर चरखा कातने लगे। वे भारत के सम्पन्न वर्ग को चरखा कातने के कार्य में लगाना चाहते थे और उनके लिए शारीरिक श्रम को एक फंशन के रूप में लोकप्रिय बनाना चाहते थे ताकि भारत के घनाड्य वर्ग को जन-साधारण के निकट आने का अवसर प्राप्त हो सके। यदि गांधीजी को ग्रामीण क्षेत्रों में सस्ती विद्युत् उपलब्ध कराने का तथा उत्पादन के लिए छोटी मशीनों का उपयोग सम्भव दिखाई देता तो वे अवश्य ही स्वयं इसका प्रचार करते, किन्तु विदेशी शासन के अन्तर्गत ऐसा करना उनकी क्षमता के बाहर था।

उद्योगों का विकेन्द्रीयकरण प्राधुनिक समय की महत्वपूर्ण आवश्यकता है। सामाजिक अन्याय को रोकने के लिए तथा पूजा के एकाधिकार एवं संप्रदाय को केवल इने-गिने हाथों में सीमित होने से बचाने के लिए औद्योगिक विकेन्द्रीयकरण ही एकमात्र उपाय दिखाई देता है। औद्योगिक विकेन्द्रीयकरण स्वप्न मात्र नहीं है। प्राधुनिक जापान इसका उदाहरण है। जापान का प्रत्येक ग्रामीण घर प्रचुर मात्रा में विद्युत् प्राप्त करता है और उसके घर-घर में छोटे उद्योग लगे हुये हैं। बड़े उद्योगों में भी कई छोटे-मोटे कल-पुर्जे बनाने की व्यवस्था होती है जिन्हें सम्मिलित करके बड़ी मशीनों का उत्पादन किया जाता है। बड़े उद्योगपति यह कार्य अपने कारखानों में करवाकर और भी अधिक लाभ प्राप्त करने का प्रयत्न करते हैं। यदि ये छोटे कल-पुर्जे औद्योगिक विकेन्द्रीयकरण के द्वारा गावा में घर-घर उत्पादित किये जा सकें, तो बड़े उद्योगों का मनचाहा प्रसार रहेगा और ग्रामीण क्षेत्रों में बेरोजगारी दूर होने के साथ-साथ ग्रामीणों की आय भी बढ़ेगी। इनसे उत्पादन की क्षमता बढ़ेगी और उत्पादित वस्तुओं का मूल्य भी बड़े उद्योगों की तुलना में कम होगा। बड़े उद्योगों में होने वाले श्रम-संगठनों से श्रम के अपव्यय की हानि नहीं होगी और ग्रामीण क्षेत्रों में प्रत्येक व्यक्ति को स्वावलम्बी बनने का अवसर प्राप्त होगा। जापान का उदाहरण भारत के लिए उचित दृष्टांत प्रस्तुत करता है। वहां तोहा, कोयला, रुई तथा रंग का अभाव होने हुये भी इन समस्त वस्तुओं का मायाव कर जापान ने जिस प्रकार से उद्योगों का विकास किया है, वही उदाहरण भारत में पंजाब के कुछ भागों में आशातीत सफलता के साथ प्रयुक्त हुआ है।

गांधीजी द्वारा चरखा, हाथ बरपा, ग्रामीण तथा कुटीर उद्योगों की धर्मा की प्रत्येक धर्मशास्त्रियों ने उपहासात्मक दृष्टि से लिया। इन धर्मशास्त्रियों ने पाश्चात्य सैध्यों द्वारा लिखित धर्मशास्त्र की पुस्तकों में धर्मशास्त्र का पाठ सीखा था। वे सैद्यन अपने

देशों के अनुभवों के आधारों पर नियम स्थापित करते थे। उनके अनुभव पाश्चात्य देशों की औद्योगिक क्रांति के पश्चात् क्रांति की प्रगति द्वारा प्रदत्त औद्योगिक एवं भौतिक सम्पदा में वृद्धि के अनुभव थे। ज्वालाय देशों ने उपनिवेशवाद तथा साम्राज्यवाद का प्रयत्न करने के कारण मूल्य पर कर्त्तव्य प्राप्त किया और अपने यहां वस्तुओं का उत्पादन कर कई गुना लाभ अर्जित करने के लिए उन वस्तुओं का निर्यात किया था, किन्तु भारत में वे स्थितियाँ कभी नहीं रही। अर्थशास्त्रियों ने सम्भवतः अर्थशास्त्र के नियमों को लौह-नियम मानने में भूल की थी, क्योंकि वे पाश्चात्य अनुभवों पर भारत की प्राथमिक समस्याओं का सर्वेक्षण करना चाहते थे। कोई भी एक देश अपने प्राथमिक अनुभवों को दूसरे देशों के सीखने का आधार नहीं बना सकता, क्योंकि प्रत्येक देश की परिस्थितियाँ अलग-अलग रखती हैं। औद्योगिक, राजनीतिक, सामाजिक, प्राथमिक एवं प्रकृति-सम्बन्धी कारणों के कारण प्राथमिक अनुभवों में विभिन्नता स्वतः सिद्ध होती है। गांधीजी ने अर्थशास्त्रियों की आलोचना की तब भी परवाह न कर अपने तथा अपने देशवासियों के अनुभवों का लाभ उठाते हुये एक विशिष्ट प्राथमिक कार्यक्रम प्रस्तुत किया जो अज भी युक्ति सगत प्रतीत होता है। गांधीजी ने समय-समय पर मशीनों, व्यापक उत्पादन तथा विज्ञान के बारे में जो सामान्य विचार प्रस्तुत किये थे, वे अनेक बार विरोधाभास उत्पन्न करने वाले थे। इससे भारत के बुद्धिजीवियों को गांधीजी के विचार अतार्किक दिखाई देते थे, किन्तु वास्तविकता यह थी कि इन प्रश्नों पर गांधीजी से प्रत्यक्ष पूछे जाने पर जो उत्तर गांधीजी ने दिया था, वह विरोधाभास का शमन करने वाला होता था। उदाहरण स्वरूप, गांधीजी से यह पूछे जाने पर कि 'यहाँ के बड़ी मात्रा में उत्पादन के विरुद्ध हैं?' उन्होंने कहा कि वे ऐसा कोई विचार नहीं रखते। उनके अनुसार वे उन वस्तुओं के बड़े पैमाने पर उत्पादन के विरुद्ध थे, जो प्राचीण स्वयं विना किसी परेशानी के उत्पन्न कर सकते हैं। मशीनों के बारे में गांधीजी ने कहा था कि जब मानवीय शरीर स्वयं एक समुद्रत मशीन है तो यह जानकर भी वे मशीनों का विरोध कैसे कर सकते हैं! उनके अनुसार वे मशीनों की सतक के विरुद्ध थे। अथ वचाने वाली मशीनों की जो सतक लोगों पर सवार थी, वे उनके विरुद्ध थे, क्योंकि इस सतक का परिणाम हजारों ध्वजितों को रोटी से वंचित कर उन्हें सड़कों पर भूखी भरने के लिए विवश करने वाला था। उन्होंने कहा था कि वे विद्युत्, जहाज-निर्माण, लोहे तथा मशीन के कारखानों को ग्रामीण उद्योगों के साथ-साथ खड़ा होते देखना चाहते हैं, किन्तु वे प्रारम्भ ग्रामीण उद्योगों से करना चाहते हैं। औद्योगीकरण ने गांधी तथा ग्रामीण हस्तशिल्प को योजनाबद्ध तरीके से नष्ट किया है, किन्तु गांधीजी भविष्य के राज्य में औद्योगीकरण का गांधी में ग्रामीण शिल्प के विवास के लिए प्रयोग करना चाहते हैं। वे राष्ट्रीयकरण के द्वारा जीवन की आवश्यकताओं की पूर्ति के समाजवादी विचार में विश्वास नहीं रखते थे। उनके अनुसार राज्य द्वारा उद्योगों का राष्ट्रीयकरण एवं स्वामित्व पूँजीवादी-व्यवस्था से भी अधिक घातक है क्योंकि उनके अनुसार पूँजीपति के आत्मा होती है, किन्तु राज्य आत्माविहीन मशीन है।

गांधीजी ने सामाजिक क्षेत्र में अत्यधिक रचनात्मक कार्यक्रम प्रस्तुत किया था। उदाहरण के तन्मूलन एवं शराबबन्दी के लिए देश उनका सदा कर्णो रहेगा। यद्यपि

गांधीजी के प्रयत्नों के बावजूद आज भी गांधी में द्युभासूत की भावना के कारण अनेक जघन्य अपराध होते रहते हैं और भारत में शराबन्दी पूर्णतया लागू नहीं हो पाई है, फिर भी गांधीजी के इन कार्यक्रमों को सुधारवादी भावना-सहित की गई सेवा के माध्यम से पूरा किया जा सकता है। हम राजनीति में इतने उलझे हुए रहे हैं कि हमारे राजनेताओं ने गांधीजी के स्वतात्मक कार्यक्रम को भुला-सा दिया है। आज गांधीजी के दशमि सामाजिक सुधार के कार्य को हाथ में लेने का अर्थ कई व्यक्तियों द्वारा पूर्वाग्रह, दिखावा अथवा सनकीपन का प्रतीक माना जाता है। इसका कारण स्पष्ट है कि हम गांधीजी के कार्य को ठीक से समझ नहीं सके हैं। गांधीजी का वास्तविक विचार यह था कि वे सारे समाज को एक प्राणिक इकाई के रूप में मानते थे जिसमें समाज के विभिन्न भाग पारस्परिक क्रिया-प्रतिक्रिया करते हैं। समाज का घनो वर्ग समाज सेबी बन सकता था। यदि समाज संगठित नहीं होता और अराजकता का बोलबाला रहता तो न तो पूँजी का निर्माण हो सकता था और न उसका अधिग्रहण ही हो सकता था। गांधीजी समाज के सम्पन्न वर्ग को इसी कारण से सामान्य व्यक्ति के समक्ष अनुकरणीय उदाहरण प्रस्तुत करने की प्रेरणा देने थे। गांधीजी ने स्वयं चरखा बाना तथा अन्य नेताओं को भी ऐसा करने के लिए कहा, क्योंकि वे दूसरों के लिए उदाहरण प्रस्तुत करना चाहते थे और प्रत्येक सामाजिक व्यक्ति के लिए शारीरिक श्रम की आवश्यकता को आवश्यक सिद्ध करना चाहते थे। चरखा बाने का यह अर्थ नहीं था कि वे अपने लिए चरखे से स्वयं के वस्त्र बना लेते हैं। यह तो मात्र एक सामाजिक नियम था। मछ सेवन के मन्वन्ध में गांधीजी न मछ-निषेध कार्यक्रम निर्धन परिवारों को दृष्टि में रखकर ही बनाया था। अधिकतर निम्न वर्ग के व्यक्ति ही नमीले द्रव्यों के शिकार होते हैं और वे अपने परिवार को भी इसके लपेट में ले लेते हैं। धनिक वर्ग के लिए शराब का उपयोग जितना पातल नहीं होता है उतना गरीब परिवारों के लिए होता है। लेकिन अमीरों को देखकर गरीब भी उनकी नकल करते हुए धुरी आदतें भीख लेते हैं। पुलिस को भ्रमसंभ्यता तथा प्रशासन की क्षियलता के कारण मछ निषेध विफल होता रहा है। यदि इसे ठीक से लागू किया जाय तो भारत में मछ-निषेध कार्यक्रम जितना सपन हो सकता है, उतना विश्व के किसी भी भाग में नहीं हो सकता। गांधीजी ने भारत को वास्तविक अर्थों में स्वतंत्र करने के लिए हमारे राष्ट्रीय चरित्र निर्माण पर अधिध ध्यान दिया था। वे राष्ट्रीय जीवन में शदगी तथा अनुशासन लाना चाहते थे। आज का सम्पन्न वर्ग जिम प्रकार से अपनी आर्थिक सम्पन्नता का भौंडा प्रदर्शन करता है, वह गांधीजी के विचारों से सर्वथा विपरीत था। हमें इस अर्थ में बहुत कुछ भीषणा है और अपनी रक्षियों को बन्तात्मक बनाने के माय-माय जीवन में अनुशासन का प्रयोग निरन्तर करना है। आज हमारा देश गांधीवादी मूल्यों का त्याग करके हर प्रकार की बटिनाइया देख रहा है। गांधीजी के मिद्वान्त हर दृष्टि में मूल्यवान् हैं क्योंकि उनमें सभी धर्मों तथा जीवन के सभी मूल्यवान् अनुभवों को समाहित किया गया है। यदि गांधीजी के विचारों के अनुसूप भारत का पुनर्निर्माण किया जाये तो आज भी हमारे अनुशासित भावी जीवन के लिए गांधीवादी चिन्तन अपना ही प्रेरणास्य देगा कि पहले रहा है। इसका अर्थ यह नहीं कि हम गांधीजी का यन्वश अनुशासन करें। हम उनकी योजनाओं तथा पद्धतियों को उन

विचारों की मूल धारणा के अनुरूप ग्रहण करते हुये भारत की निर्धन जनता के लिए कुछ ठोस कार्य कर सकें, तो गांधीजी के भाग्य का पालन सही दृष्टि से कर सकते हैं। उन्होंने सामाजिक क्षेत्र में जिस नई शिक्षा प्रवृत्ति का प्रचार किया, वह अपने घाप में अत्यन्त वैज्ञानिक प्रयोग था। उनको शिक्षा प्रवृत्ति में विद्यार्थी 'सीखो कमाओ' के आधार पर शिक्षा प्राप्त कर सकता है। इस प्रकार गांधीजी के समस्त विचार चाहे वे राजनीतिक हों, आर्थिक हों, सामाजिक हों, शैक्षिक, सांस्कृतिक तथा नैतिक हों, एक दूसरे से पूर्णतया गुंथे हुये हैं। गांधीजी ने राष्ट्रीय जीवन को सद्य मानवीय जीवन को एक पूर्ण इकाई के रूप में माना है जिसमें विभिन्नता में भी एकता है। वे राष्ट्र की धारणा को इतना स्वच्छ कर देना चाहते थे कि जीवन का कोई भी पक्ष अस्वच्छ न रहे। गांधीजी का चिन्तन आज भी उतना ही व्यावहारिक है। एक दृष्टि से बिनोबा तथा जयप्रकाश नारायण का वर्तमान कार्यक्रम गांधीजी के रचनात्मक कार्यक्रमों को नियांत्रित करने का उदाहरण ही है। सर्वोदय, अन्वयोदय तथा समग्र क्रान्ति सभी गांधीवादी चिन्तन के समुन्नत आयाम हैं। वे गांधीजी के चिन्तन की क्रान्तिकारिता के प्रतीक हैं। राजनीतिक, सामाजिक, आर्थिक एवं नैतिक जीवन में गांधीजी के विचारों का अनुसरण करते हुये हम राष्ट्रीय जीवन को एकदम नवीन जीवन दे सकते हैं। □□

टिप्पणियाँ

1. गांधी, आंदोलनोपेक्षी, पृ. 92
2. वन इण्डिया, जनवरी 6, 1925 तथा सितम्बर 22, 1927
3. विनसेंट कीरान, सीड काइंगडमी लाइट, पृ. 55-56
4. आंदोलनोपेक्षी, पृ. 365
5. वही, पृ. 364-365
6. नूरी कितार, साइकल साइकल महात्मा गांधी, पृ. 83
7. वही, पृ. 87
8. आंदोलनोपेक्षी, पृ. 198, 178 तथा 108
9. हरिजन, 17-11-1946
10. नूरी कितार, पृ. 93
11. विचार, ए. आर. की किलोमीटरों का गांधी, (मैसूर, 1958) पृ. 17
12. गांधी, हिन्द-स्वराज, पृ. 32
13. रोरेन्ड डंकन, सेलेक्टेड राइटिंग ऑफ महात्मा गांधी, पृ. 28
14. हिन्द-स्वराज, पृ. 32-46
15. वन इण्डिया, जनवरी 21, 1926
16. वही, 31-12-1931
17. वही, 11-10-1928
18. वही
19. गांधी, गीता की धार, पृ. 65
20. गांधी, एचिकल रिस्कीज, पृ. 58
21. सीरेन्ड मोहन दास इत महात्मा गांधी का वर्णन में उद्धृत, पृ. 64
22. हिन्द-स्वराज, पृ. 48

2. महात्मा गांधी : बी इलेक्ट्रेड वर्क्स, वॉल 8, पृ. 91-92
3. वही पृ. 458-459
25. वही, वॉल 9, पृ. 84
26. वही, पृ. 224
27. वही, पृ. 225
28. वही, पृ. 225-226
29. वही, पृ. 226-227
30. वही, पृ. 227
31. वही, पृ. 244
32. वही, पृ. 243
33. गांधी : बी स्पीचेज एण्ड राइटिंग्स, पृ. 112-114
34. बी इलेक्ट्रेड वर्क्स, वॉल 9, पृ. 129
35. बी स्पीचेज एण्ड राइटिंग्स, पृ. 115
36. बी इलेक्ट्रेड वर्क्स, वॉल 13, पृ. 518
37. वही, पृ. 519
38. बी स्पीचेज एण्ड राइटिंग्स, (चतुर्थ संस्करण), पृ. 417-420
39. बी इलेक्ट्रेड वर्क्स, वॉल 15, पृ. 167
40. वही, पृ. 168-169
41. वही, पृ. 248-250
42. वही, वॉल 12, पृ. 350-351
43. वही, वॉल 16, पृ. 50-51
44. वही, पृ. 123-124
45. वही, पृ. 368-369
46. वही, पृ. 440-482
47. वही, पृ. 490-491
48. गांधी, सत्याग्रह इन साउथ अफ्रीका, पृ. 159
49. वही, पृ. 285
50. वही, पृ. 182-183, 187-188
51. वही, पृ. 113-115
52. वही, पृ. 208-210
53. दाय इण्डिया, 1924-26, पृ. 1182-1184
54. दाय इण्डिया, 20-10-1927
55. वही, 8-8-1929
56. वही, 16-4-1931
57. हरिजन, 3-10-1953
58. वही, 15-4-1933
59. वही, 18-2-1933 तथा 4-3-1933
60. वही, 9-7-1933
61. वही, 10-12-1938
62. गांधी, बी वाम्पुनथ पुस्तकालय, पृ. 47-48
63. वही, पृ. 48-49
64. वही, पृ. 142-143
65. हरिजन, 2-9-1939

मोहनदास करमचन्द गांधी

66. श्री कम्प्यूटर प्रतीको, पृ 363-364 तथा 862
67. वंग दृष्टिवा, 23-2-1921
68. वही
69. वही
70. वही, पृ. 59-60
71. वही, पृ 60
72. वही, पृ. 61
73. वही, 23-3-1931
74. श्री स्वीडेन एण्ड राइटिंग, पृ 346-347
75. वंग दृष्टिवा, 11-8-1920
76. वही
77. वही
78. वही, 25-8-1920
79. वही, 1924-1926, पृ 874-875
80. वही, 12-2-1925
81. वही, 30-4-1925
82. वही, 8-10-1925
83. वही
84. वही, 20-5-1926
85. वही, 12-8-1926
86. वही, 23-9-1926
87. वही, 16-6-1927
88. वही, 13-9-1928
89. वही, 31-12-1931
90. गांधी, परंपरा भन्धिर, पृ 8-9
91. वही, पृ. 5
92. मोर, सेलेक्शन क्रोम गांधी, पृ. 195-196
93. हृदयन, 12-10-1935
94. वही
95. वही, 16-5-1935
96. वही, 16-9-1936
97. श्री, सेलेक्शन क्रोम गांधी, पृ 33
98. हृदयन, 18-6-1938 तथा 28-1-1939
99. वही, 12-11-1938
100. वही, 10-12-1938
101. वही, 11-2-1939
102. वही, 11-8-1940
103. वही, 26-7-1942
104. वही, 21-12-1947
105. श्री कलेक्शन वार्ता, वंग 8, पृ. 239 तथा 375
106. लॉडोवाकोवेपी, वंग 2, पृ. 108
107. वंग दृष्टिवा, 1924-1926, पृ. 956-957
108. हृदयन, 28-7-1946

109. बहो, 18-1-1948
110. वन इण्डिया, 12-5-1920
111. एडवुड, ही एच गांधी, हिन्दु धर्म स्तोत्र, पृ. 338
112. बोन, सेतेशान्त बोन गांधी, पृ. 222-227
113. बहो, पृ. 225
114. बहो, पृ. 226
115. मांडीबायोपेची, खण्ड 2, पृ. 540-591
116. हरिजन, 28-11-1936
117. बहो, 14-5-1938
118. हिन्दु-संस्था, पृ. 63 तथा 65
119. हरिजन 24-12-1938
120. बहो, 23-3-1947
121. बहो, 16-3-1947
122. बहो, 31-8-1947
123. वन इण्डिया, 13-11-1924
124. निरंजन कुमार बोस, 'एन इटरेन्डु विन्ड महात्मा गांधी', मोहन रिजु, पुन-दिसम्बर, पृ. 410-413
125. वन इण्डिया, 6-8-1925
126. बहो, 12-7-1931
127. सर्वोदय, पृ. 52
128. पद्माक्षी सोवार्जना, गांधी और गांधीबाबू, पृ. 113
129. मोरीनाथ धवन, ही मोनोरिजल रिजोसोची ब्रांड महात्मा गांधी, पृ. 263
130. बहो, पृ. 273
131. बहो, पृ. 274
132. वन इण्डिया, 8-12-1925
133. चन्द्रसेखर कुमर, गांधी'क श्रु ब्रांड लार्कि, पृ. 144
134. धवन, पृ. 303-304
135. बहो, पृ. 304-305
136. बहो, पृ. 305-306
137. ही बसेरटेड बर्न, धवन 13, पृ. 313, 316
138. वन इण्डिया, 15-11-1928
139. बहो, 17-3-1927
140. धर्षदा बन्धिर, पृ. 23-24
141. एचिकल रिजोजन, पृ. 58
142. वन इण्डिया, 26-11-1931
143. बहो
144. मोहन रिजु पृ. 412
145. बहो, पृ. 413
146. धर्षदा बन्धिर, पृ. 51-52
147. बहो, पृ. 53-54
148. हरिजन, 29-6-1935
149. बहो
150. बहो, 25-6-1938
151. बहो, 25-8-1940

मोहनदास करमचन्द गांधी

152. वही, 12-4-1942
153. वही, 23-2-1947
154. वही, 31-3-1946
155. वही, 25-10-1952
156. वही
157. वही
158. वही
159. वही, 13-7-1947
160. वय इतिहास, 15-11-1928
161. वही, 7 10-1926
162. वही, 21-11-1929
163. वही, 26-3-1931
164. गांधी, हिन्दू ऑन स्टोरी, पृ. 394-395
165. वही, पृ. 393
166. वीस, सेलेक्शन ऑफ गांधी, पृ. 88-90
167. वही, पृ. 90-93
168. हरिजन, 2-1-1937
169. वही, 20-2-1937
170. वही, 13-3-1937
171. वही, 3-7-1937
172. वही, 16-10-1935
173. वही, 28-7-1940
174. वही, 25-1-1939
175. वीस, सेलेक्शन ऑफ गांधी, पृ. 37-38
176. महादेवन, रोबर्ट्स तथा मार्प (सं), लिब्ररी डिप्लोम, पृ. 15-52
177. हरिजन, 31-8-1947
178. वय इतिहास, 1924-1926, पृ. 1292
179. वही, 26-3-1931
180. प्रभु तथा राव, बी काईए मूक महात्मा गांधी, पृ. 135-137

अरविन्द घोष (1872-1950)

द्वेगवधु चित्तरजनदाम ने अलीपुर-पद्मन-काड(1909) में श्रीअरविन्द के बचाव में बहम करने हुए कहा था कि एक दिन श्रीअरविन्द को देशभक्ति का बलि, राष्ट्रवाद का अग्रदूत तथा मानव प्रेमी के रूप में याद किया जायगा। न केवल भारत में अपितु दूर दूर देशों तक उनके शब्द गुंजायमान होंगे।¹ दाम के ये विचार सत्य सिद्ध हुए। 'प्रोरो-बोल' की स्थापना ने दुनिया को श्रीअरविन्द के विचारों से प्रोत्प्रोत् कर दिया। उनका मानव-एवना का आदर्श सत्य होता दिखाई दे रहा है।

श्रीअरविन्द भारतीय राष्ट्रीय चिंतन में पूर्ण स्वतन्त्रता के पक्षधर के रूप में सर्वदा याद किये जाते रहेंगे। 15 अगस्त, 1872 को श्रीअरविन्द का जन्म हुआ। उनके पिता दृष्णगधन घोष एक सफल चिकित्सक थे और पाश्चात्य प्रभाव में पूर्णतया रगे होने के कारण श्रीअरविन्द को भी वे भाषा, रहन-भहन और विचारों में अंग्रेजी बनाना चाहते थे। उन्होंने श्री अरविन्द को लोरेटो कान्वेंट स्कूल, दार्जीलिंग में पढ़ने भेजा। उस समय उनकी उम्र पाच वर्ष की थी। जब वे सात वर्ष के हुए तब उनके माता-पिता उन्हें लेकर इंग्लैंड गये और उन्हें एक अंग्रेज परिवार में देखरेख में रखा ताकि वे अंग्रेजी तीर-तरीकों से पूर्णतया परिचित हो जाय और भारतीय भाषा, संस्कृति एवं धर्म का उन पर शेषमान प्रभाव भी न रहे। श्रीअरविन्द चौदह वर्ष तक इंग्लैंड में रहे। वहा मेनचेस्टर, लंदन तथा कैंब्रिज में उनकी शिक्षा हुई। वे अंग्रेजी भाषा में निपणात हुए और अंग्रेजी के भाष्य साथ फ्रीमीमी, ग्रीक, लेटिन तथा जर्मन भाषा में भी उन्होंने विशेष योग्यता प्राप्त की। उन्होंने इन समस्त भाषाओं के पूर्ण वाङ्मय का अध्ययन किया। इतिहास, गद्य, पद्य, दर्शन तथा समस्त महान् कृतियों का मौलिक भाषा में अध्ययन कर वे पाश्चात्य साहित्य में पूर्णतः पारंगत हो गये। वे इन भाषाओं में कविता भी लिखने लगे थे। अंग्रेजी भाषा में उन्हें पूर्ण मशिकार प्राप्त था। उनके पिता की इच्छानुसार उन्हें इडियन मिजिल सर्विस परीक्षा में बैठना पडा। लिखित परीक्षा में वे अच्छे अंकों से उत्तीर्ण हुए। ग्रीक तथा लेटिन में विशेष योग्यता अक प्राप्त हुए। किन्तु वे पुढसवारी की परीक्षा में जानबूझकर विफल हो गये। श्रीअरविन्द मन से प्रशासनिक सेवा धयवा राजकीय सेवा करने के इच्छुक नहीं थे।

श्रीअरविन्द और उनके साथ अन्य भाई जो उनके साथ ही इंग्लैंड में विद्याध्ययन कर रहे थे, श्रीअरविन्द की प्रतियोगी परीक्षा में अग्रगणता के कारण सबट के भागों बने। उनके पिता ने उन्हें धन भेजना गर्न. गर्न. बंद कर दिया। जीवन-यापन का मधुन प्रारम्भ हुआ। उनका दिवास्वध्न भंग हुआ। उन्हें यह जानते विलंब नहीं हुआ कि उनको अपनी मातृ भाषा तथा भारतीय संस्कृति में दूर लख कर अराष्ट्रीय बना दिया गया है। इस

घनतन्त्रेण ने उन्हें भारतभूमि की सेवा में अपना जीवन अर्पण करने के लिए प्रेरित किया। वे चाहते तो उन्हें कोई भी उच्च वैतनिक प्रशासनिक पद प्राप्त हो सकता था। किन्तु उनके विचारों में परिवर्तन आ चुका था। वे अंग्रेजों के दास बने रहना नहीं चाहते थे अपितु अपनी तथा समस्त भारत देश की दासता को समाप्त करना चाहते थे। 1893 में जब वे स्वदेश लौटे तब वे अंग्रेजियत के उदाहरण न होकर एक राष्ट्रभक्त भारतीय बन चुके थे। उन्हें बहोदा-नरेश गायकवाड ने अपने यहां उचित पारिश्रमिक पर सेवा में रखा। वे बन्दोबस्त, राजस्व, भूचिन्तन आदि के सलाहकार एक गायकवाड के निजी सचिव के रूप में काम करते रहे किन्तु यहां भी उनका मन नहीं लगा। वे अन्त में बहोदा-महाविद्यालय में प्राचीन भाषा के व्याख्याता नियुक्त किये गये। बाद में उन्होंने अंग्रेजी के प्राध्यापक एवं उप-प्राचार्य के रूप में भी कार्य किया।

श्रीधरविन्द का बहोदा का कार्यकाल उनके जीवन का नव-निर्माणकाल था। बहोदा में उन्हें सस्कृत का गहन अध्ययन करने का अवसर प्राप्त हुआ। वे प्राचीन भारतीय सांस्कृतिक गौरव के समीप आये। भारतीय दर्शन को समझते एक उस पर मनन-चिन्तन करने का उन्हें अवसर प्राप्त हुआ। उन्होंने भारतीय भाषाओं के साहित्य का भी अध्ययन किया। गुजराती, बंगाली, मराठी आदि भाषाओं को सीखा। सस्कृत के महान् रचनाकारों के मौलिक ग्रन्थों का पठन-पाठन किया। पाश्चात्य प्रभाव की घूल हटनी शुरू हुई और भारतीयता का नैर्माणिक धरातल उन्हें दिखाई देने लगा। उनका पुनर्भारतीयकरण प्रारम्भ हुआ और वे सनातन-धर्म के प्रभाव-क्षेत्र में प्रविष्ट हुए। योगाभ्यास भी प्रारम्भ किया। उनके योगगुरु विष्णु भास्कर लेले ने उन्हें धार्मिक क्रियाओं में प्रवृत्त किया। उन पर योग का प्रभाव बढ़ता चला गया। वे राजनीतिक जीवन में एक योगी की तरह प्रविष्ट हुए। प्राध्यापिक राजनीति या राजनीति का अध्यात्मिकरण श्रीधरविन्द की भारतीय चिन्तन को अनुपम देन है। राजनीति के पिनीने कातावरण को परिशुद्ध कर श्रीधरविन्द ने नैतिक एवं राष्ट्रीय जागरण का नवसंदेश देते हुए बंगाल की जनता का राजनीतिक परिष्कार किया। उनको राजनीति संयन्त्रिक, राष्ट्रीय एवं सार्वभौमिक आत्मिक विकास की धरम परिणति है।

बहोदा में श्रीधरविन्द ने अपना राजनीतिक त्रियाकलाप प्रारम्भ किया। उनके राजनीतिक जीवन का श्रीगणेश वहीं से माना जाना चाहिए। यद्यपि राज्य-सेवक के रूप में वे गुले तीर पर राजनीतिक कार्य नहीं कर सकते थे किन्तु परोक्षतः राजनीतिक गतिविधियों में स्वयं को सम्मन्वित करके उन्होंने अपने भावी राजनीतिक जीवन का पूर्वार्म्भ किया। इस अवधि में वे अपनी लेखनी का विशेष प्रयोग करते रहे। इन्डु प्रकाश में उनके लेख छापते रहते थे। इन लेखों में सर्वाधिक चर्चित लेख था "न्यू लैम्प फोर प्रोटैड" जिसमें श्रीधरविन्द ने सत्कालीन राजनीतिक आंदोलन के शिथिल प्रयासों की भरसंगा की थी और भावी आंदोलन में उपद्रवादिता की प्रावश्यकता पर बल दिया था। उनके इस विचारोत्तेजक लेख के कारण महादेव गोविन्द रानाके इतने चिन्तित हुए कि उन्होंने इन्डु प्रकाश के संचालक को भविष्य में ऐसे लेखक छापने की चेतावनी दी। पत्र के संचालक ने श्रीधरविन्द को भविष्य में अपने विचारों को इतने उच्च रूप में प्रकट न करने का आग्रह किया तथा इस पर वे सहमत भी हो गये। इसके पश्चात् उनके लेखन की

भगती श्रृंखला ने उन्होंने बकिन चन्द्र चटर्जी पर सेव लिखे और उनके माध्यम से रचनात्मक राजनीतिक कार्यक्रम की भूमिका प्रस्तुत की। श्रीधरविन्द के लेखों का प्रबुद्ध भारतीयों पर प्रभाव पड़े बिना न रहा। भारत की युवा पीढ़ी को, विशेषतः पर बंगाल की युवानोबी को, उनसे विशेष प्रेरणा प्राप्त हुई। इस प्रेरणा का एक उदाहरण यह भी था कि श्रीधरविन्द का राजनीतिक कार्य केवल शोम्य उदारवाद पर आधारित नहीं था। उनके विचारों में दुर्दम उन्नत भी उनके कारण उन्होंने बंगाल में आतिथारी आन्दोलन का प्रारम्भ किया। गुप्त सम्प्रदायों के माध्यम से उन्होंने नवयुवकों को बम बनाने, हथियार प्राप्त करने तथा राजनीतिक हत्याएँ करने का मार्ग दिखाया। बहोदा की सेना में नियुक्त जतीम बनर्जी को उन्होंने आतिथारी गुप्त सम्प्रदायों में नवयुवकों को प्रशिक्षण देने के लिए भेजा। गाव-गाव तथा नगर-नगर में वे इन सम्प्रदायों का ज्ञान विद्या देना चाहते थे। उन्होंने अपने माई बालोन्द्र कुमार घोष को भी इन कार्यों के लिए बंगाल भेजा। मरसीली तथा गीता का संदेश प्रचारित किया गया। स्वदेशी-आन्दोलन को तेज करने के लिए प्रेरणाप्रद साहित्य तैयार करवा कर उसका वितरण किया गया।

श्रीधरविन्द ने भारतीय राष्ट्रीय कांग्रेस की गतिविधियों को निरन्तर से देखा। कांग्रेस के 1902 के महमदाबाद-अधिवेशन में उन्होंने भाग लिया। इसके पश्चात् 1904 के बम्बई-अधिवेशन में भी वे उपस्थित रहे। बंगाल के 1905 के अधिवेशन में भी वे सम्मिलित हुए। इस अधिवेशन में लाला लाजपतराय ने निष्क्रिय प्रतिरोध के कार्यक्रम के लिए कांग्रेस को प्रेरित किया। तिलक ने भी लाला लाजपतराय के विचारों का समर्थन किया। तब तक श्रीधरविन्द द्वारा कांग्रेस के कार्य से अपने आपकी सम्बन्धित करने प्रयास कांग्रेस को अपने विचारों के अनुसार ढालने का प्रयास प्रारम्भ नहीं किया गया था। वे केवल दार्शनिक मात्र ही थे। लाजपतराय तथा तिलक के उन्नतवादी विचारों ने ही कांग्रेस को निर्देश दिया था। श्रीधरविन्द का सक्रिय कार्य बंगाल 1906 में प्रारंभ हुआ था। 1906 में बहोदा नरेम की सेवा के तैयार वर्ष का कार्यकाल पूरा कर वे बंगाल पत्ने गये और वहाँ 1906 में वे बहोदा सम्मेलन में सम्मिलित हुए। बंगाल-विभाजन की घटना से समस्त बंगाल उत्तेजित था। स्वदेशी-आन्दोलन ने उत्तेजना फैला रखी थी। श्रीधरविन्द का वहाँ पहुँचना स्वदेशी एवं बहिष्कार आन्दोलन को उत्तेजित करने का एक शक्ति से सर्वाधिक उपयुक्त माना जा सकता था। वहाँ पहुँचते ही उन्हें नव गठित राष्ट्रीय महाविद्यालय का प्राचार्य नियुक्त किया गया। स्वराज्य, स्वदेशी, विदेशी वस्तुओं का बहिष्कार तथा राष्ट्रीय शिक्षा नव राष्ट्रीयवाद के चार आधारभूत कार्यक्रम थे। श्रीधरविन्द ने इन चारों कार्यक्रमों को प्रस्ताव सर्वम्ब देकर लागू कराया।

कांग्रेस के 1906 के कलकत्ता-अधिवेशन में श्रीधरविन्द ने सक्रिय भाग लिया। बिन चन्द्र पाल के नेतृत्व में स्वराज सम्बन्धी प्रस्ताव को स्वीकृत करने में श्रीधरविन्द और उनके सहयोगियों का योगदान रहा। मिदनापुर के बंगाल प्रांतीय सम्मेलन में श्रीधरविन्द ने कांग्रेस में राष्ट्रीय तत्त्वों को समस्त बनाने का प्रयत्न किया। लाला लाजपतराय, सोबमान्य तिलक तथा श्रीधरविन्द ने कांग्रेस का प्रस्ताव अधिवेशन कादपुर से हटाकर मूरत में करने के उद्देश्यों के प्रयासों की प्रवृत्तता की। 1907 के मूरत-अधिवेशन में उदारवादियों ने उन्नतवादियों को कांग्रेस में प्रवेश देने की कोशिश

बनायी थी। डा० रासबिहारी घोष की कांग्रेस का अध्यक्ष चुना। तिलक तथा श्रीमद्विन्द साजपनराय को मूरत कांग्रेस का अध्यक्ष मनोनीत करना चाहते थे। मूरत में उदारवादियों का पलटा भारी था। श्रीमद्विन्द बंगाल से दलबल सहित मूरत पहुँचे। ग्राम धारणा यह है कि तिलक ने अपने महाराष्ट्रीय समर्थकों के माध्यम से मूरत-अधिवेशन (1907) को सफल नहीं होने दिया। गोखले ने भी तिलक को इसका बोझ उठराया। किन्तु सत्य यह है कि मूरत-अधिवेशन में उदारवादियों के प्रयासों को निष्फल करने का कार्य श्रीमद्विन्द को पूर्व-निर्धारित योजना का पल था। श्रीमद्विन्द ने स्वयं यह व्यक्त किया कि उन्हीं के आदेशों से उनके समर्थकों ने मूरत में उदारवादियों को हतप्रभ कर दिया और उपवादियों ने अपनी प्रलय सभा का आयोजन किया।²

श्रीमद्विन्द ने बंगाल के प्रमुख पत्र बन्धेमातरम् का सह-सम्पादन 1906 में प्रारम्भ किया था। यह पत्र विपिन चन्द्र पाल ने स्थापित किया था। इस पत्र के माध्यम से स्वदेशी एवं स्वराज्य की भावना का जो प्रोत्साहन प्रचार-प्रमिषान बंगाल में प्रारम्भ हुआ वह धीरे धीरे सारे देश में फैल गया। बंगाली राष्ट्रवाद का यह प्रमुख पत्र था। उपवादियों के कार्यक्रम को भी इस पत्र से प्रतीव सबल प्राप्त हुआ। बन्धेमातरम् पत्र के माध्यम से क्रांतिकारी विचारों का प्रचार प्रारम्भ हुआ। शासन की कुदृष्टि से जब तक बचा जा सकता था। आधिकार कानूनी कार्यवाही प्रारम्भ हुई किन्तु श्रीमद्विन्द इससे साफ बच गये। परन्तु शासन उन्हें सन्देश की दृष्टि से देख रहा था। आधिकार सरकारी गुप्तचरों ने भलीपूर में बस बनाने के कारखाने पर छापा मारा और श्रीमद्विन्द के भाई बालिन्द्रकुमार घोष को गिरफ्तार कर लिया। श्रीमद्विन्द को भी सन्देश में गिरफ्तार कर लिया गया। उन्हें जमानत पर नहीं छोड़ा गया और वे भलीपूर जेल में बन्द कर दिये गये। अदालती कार्यवाही एक वर्ष तक चली और देशवन्द्य चित्तरजनदास की पेश्वी से उन्हें निरपराध घोषित किया गया। वे जेल से मुक्त कर दिये गये। एक वर्ष तक जेल में रहकर उनमें विचारों में भारी परिवर्तन दिखाई दिया। वे योग-साधना एवं ईश्वरोपासना में तल्लीन रहने लगे। जेल से छूटने के बाद भी वे राष्ट्रीय चेतना के उन्नयन में लगे रहे किन्तु पहले की भाँति जन-उत्साह उन्हें दियाई नहीं दिया। कर्मयोगी तथा धर्म से दो साप्ताहिक पत्र उन्होंने प्रकाशित करना प्रारम्भ किया। वे अपने आपकी राजनीतिक आन्दोलन में प्रकेला अनुभव करने लगे। विपिनचन्द्र पाल तथा लाजपतराय शासन की नीति के शिकार होकर राजनीतिक जीवन में शत्रिय नहीं थे। तिलक की देश-निर्वासन मिला हुआ था। श्रीमद्विन्द पर शासन की कड़ी निगरानी थी। इससे पहले कि उन्हें देशनिर्वासित किया जाता या अन्य कानूनी कार्यवाही की गिरफ्तार में लिया जाता व ब्रिटिश भारत छोड़कर चन्द्रनगर चले गये। चन्द्रनगर फ्रांस के अधिकाय में था। वहाँ से वे 4 अप्रैल 1910 को पाडिचेरी पहुँच गये। अब वे अंग्रेजों के शिकारों के बाहर थे।

पाडिचेरी की गमन श्रीमद्विन्द के जीवन का नया अध्याय था। राजनीतिक आन्दोलन से मुक्त हो वे आध्यात्मिक जीवन में प्रविष्ट हो चुके थे। वे पूर्णतया राजनीति से सम्पन्न ले चुके थे। रवीन्द्रनाथ ठाकुर ने उन्हें भारतीय सभ्यता एवं सभ्यता का मसीहा कहा। वे मानते थे कि श्रीमद्विन्द के माध्यम से भारत की वाणी समस्त विश्व में सुनी जायगी।³

रोमा रोलां ने कहा था कि श्रीमदरविन्द एशिया तथा यूरोप की प्रतिभा के पूर्णतः समन्वय थे। अनेक महान् युगद्रष्टाओं ने कहा था कि परिचय की भौतिकज्ञा-प्रधान जीवन-पद्धति आध्यात्मिक उत्पत्ति का आधार नहीं बन सकती किन्तु श्रीमदरविन्द ने एक महत्त्व विचार प्रस्तुत किया और कहा कि भौतिक प्रगति भी ईश्वर की अवस्थिति का ज्ञान कराती है। शक्ति से कोई वस्तु विलग नहीं है। अद्यतन पक्ष भी किसी दिन ईश्वरीय चेतना के प्रकाश से जगनया उठेगा। यही अरविन्द की आध्यात्मिक उपनिषदों का सार है।

श्रीमदरविन्द मानवीय सधर्षों की वर्तमान स्थिति को विकासात्मक मकट के रूप में देखते थे। उनका विश्वास था कि मानव, जीवन के इन लक्ष्यों से शक्ति तब तक प्राप्त नहीं कर सकता जब तक वह आध्यात्मिकता का बोध नहीं कर लेता। राजनीतिक, नैतिक एवं धार्मिक सञ्जीवनाओं ने मानवीय चिन्तन को प्रतिबद्ध एवं भवबद्ध कर रखा है। मानसिक क्षेत्रना ने चिन्तन को स्वतन्त्रता को समाप्त प्रायः कर दिया है। आत्मन्त्रता इस बात को है कि मनुष्य अपने अस्तिष्क की सीमाओं को लापकर पराचेतन अस्तिष्क की स्थिति को प्राप्त करे अन्यथा मानवता का अस्तित्व समाप्त हो जायगा। श्रीमदरविन्द के सनम्र योग का सिद्धान्त इसी पर आधारित है। पराचेतन ही सत्य है। सत्य ही जीवन है।

श्रीमदरविन्द भारत के लिए एक आतिशारी के रूप में धिधित पहचाने जाते हैं। उनके द्वारा आध्यात्मिक क्षेत्र में लायी गयी शक्ति ब्रह्म महन्वपूर्ण नहीं किन्तु इतने भी अधिक उनके द्वारा भारत की स्वतन्त्रता के लिए किये गये आतिशारी प्रयासों का महत्व है जो उन्होंने पाठिचेरी में योग-शाधना प्रारम्भ करने के पहले किये थे। श्रीमदरविन्द अपने भारतीय राष्ट्रवादी थे जिन्होंने पूर्ण स्वतन्त्रता प्राप्ति को भारत के राष्ट्रीय एवं राजनीतिक सधर्ष का उद्देश्य माना था। वे ऐसे मनीषी थे जिन्होंने साधारण व्यक्ति को राजनीतिक स्वतन्त्रता में मोतमोत करने का उद्देश्य प्रस्तुत किया और भारत के स्वतन्त्र-सञ्चालन की कौटि-कौटि जन-जन से सम्बन्धित कर दिया। दम्बई में प्रकाशित इन्दु-प्रकाश के 1893 के अंक में उन्होंने लिखा कि ऐसे काल में जब लोकतन्त्र तथा इनके सत्य धर्म महत्त्वपूर्ण महत्त्व हमारे जिह्वा में निम्न होते हैं, कांग्रेस जो जनता का प्रतिनिधित्व न कर केवल एक छोटे से वर्ग का प्रतिनिधित्व करती है राष्ट्रीय नहीं कही जा सकती। वे भारत के राजनीतिक चिन्तन को आतिशारी विचारों से अनुप्राणित करना चाहते थे। उनके सन्मग्र म नेताओं मुपासकन्द ने लिखा था कि वे कांग्रेस के सामर्थ्य के समर्थक थे। ऐसे समय में जब कि अधिस्तर भारतीय नेता साम्राज्यीय स्व-शासन के पक्ष में थे श्रीमदरविन्द ने भारत की स्वतन्त्रता का सन्देश दिया। उन्होंने आतिशारी कार्यों को धोर बरददाया था। अर्थों शासन के विरुद्ध मन्सत्र विद्रोह की योजना बनाई थी। इस योजना को वे अत्यन्त नहीं मानते थे क्योंकि उनका मट्ट रष्टिकोग था कि जिन दिनों श्रीमदरविन्द ने आतिशारी आन्दोलन का नेतृत्व किया था उन दिनों अर्थों का सैन्य संगठन इतना प्रचलन नहीं था जिनका दाद के दिनों में ही गया था। पहले बन्दूक ही युद्ध में निर्यायक हानों की किन्तु बाद में वायुयानों के बटने हुए प्रयोग तथा तोपों की किन्तु मार करने की बड़ी हुई क्षमता ने आतिशारी कार्यों को बलि बना दिया।

प्रारम्भ के दिनों में श्रीमदरविन्द की यह योजना थी कि उचित समयों के आधुन

से तथा बाह्य सहायता द्वारा भारत की नगण्य ब्रिटिश सेना से मुक्ति का युद्ध किया जा सकता था। जनता द्वारा विद्रोह का सम्भ्रम तथा स्वयं जनता द्वारा मण्डल विरोध प्रभावपूर्ण हो सकता था। भारतीय सेना द्वारा सामूहिक विद्रोह की सम्भावना भी बनी हुई थी घन मंग्य प्रतिरोध की सम्भावना कम नहीं थी। श्रीधरविन्द ने ब्रिटिश जनता के विचारों एवं स्वभाव का अध्ययन करके यह निष्कर्ष निकाला था कि मूलतः ब्रिटिश जनता भारतीयों द्वारा स्वतन्त्रता-प्राप्ति का विरोध करेगी और कब तक कतिपय सुधारों की ही प्रारम्भ करेगी ताकि उनके साम्राज्य को हानि न पहुँच सके। किन्तु अन्ततः यह भारत के बारे में निर्दय नहीं बनी रह सकती। जब उन्हें यह प्रतीत हुआ कि विद्रोह तथा हिंसात्मक विरोध नियन्त्रित नहीं किया जा सकता तब वे सम्भ्रमित बं निष्कारण हो जायेंगे ताकि साम्राज्य के हित में जो भी अवशिष्ट लाभ मिल सकें प्राप्त कर लें। वे यकीन नहीं चाहेंगे कि उनमें भारत का शासन छीन लिया जाय, इसलिए वे अवसर प्राप्त पर भारत की स्वतन्त्रता की घोषणा ही श्रेयस्कर समझेंगे। श्रीधरविन्द के ये विचार प्रागे जाकर मर्य दृष्टे। भारत ने 1947 में स्वतन्त्रता इन्हीं परिस्थितियों में प्राप्त की।

श्रीधरविन्द के राजनीतिक विचार

श्रीधरविन्द के राजनीतिक विचारों का मूल आधार उनकी साध्यात्मिक आस्था है। राजनीति के अध्यात्मोपगम का उनका प्रयास उनकी अन्तःकरण की प्रेरणा से उत्पन्न हुआ। उन्हें ऐसा संतुष्टि प्राप्त ही सुख या किमते उन्हें स्वयं ईश्वर द्वारा दिशा-निर्देश की अनुभूति होती थी और वे उनी निर्देशित दिशा में कार्य करते थे। उनके विचारों की विवेक के माध्यम से प्रत्येक संशयित कथोटी में नहीं पड़ता जा सकता। इनमें निष्कारणता एवं अज्ञान की आवश्यकता है। श्रीधरविन्द ने ईश्वरीय अतिप्रवृत्ति एवं प्रतिमानधीयता को, जो कि बौद्धिक धरात्म के ऊपर उठ कर ही पहचानी जा सकती है अपनी प्रेरणा का आधार माना है। वे प्राचीन भारतीय महानता के पुनर्गुह्य के पक्षपाती हैं। किन्तु उनके विचारों में पृथग्त्व के स्थान पर समिश्रण पर अधिक बल दियाई देता है। वे यूरोप की बौद्धिक प्रगति का भारत की साध्यात्मिक चेतना में समिश्रित करना चाहते हैं। भारत की अन्तर्मुखी चेतना को पश्चिम की बहिर्मुखी उत्पत्ति से मिला कर एक नवीन सशिवट विचारधारा का प्रवाह उनका लक्ष्य था।

श्रीधरविन्द ईश्वर की सहायता एवं पालनकर्ता दोनों ही रूप में देखते थे। वे विश्व इतिहास एवं विश्व-राजनीति को सार्वभौमिक सत्ता द्वारा नियन्त्रित प्रवृत्ति के विधान प्रत्येक ईश्वरीय दृष्टि का प्रतिफल मानते थे। ईश्वरीय तत्व की प्रधानता के कारण उनके विचारों में रहस्यवाद का ऐसा घुट है जिसमें उनके विचारों को साधारण दृष्टि में समझने में कठिनाई उत्पन्न होती है। उनके विचार साध्यात्मिक अन्तःप्रेरणात्मक एवं अज्ञानोत्तर थे। योगिक अनुभूतियों द्वारा प्रभावित उनका चिन्तन स्वीकार करने योग्य नहीं है क्योंकि वह प्रतिपादनाधीन है। फिर भी वैचारिक विनिर्दिष्टता के कारण श्रीधरविन्द के चिन्तन का कई दृष्टियों में अन्तःप्रेरणात्मक महत्त्व है। वे ऐसे रहस्यवादी चिन्तक हैं जो वैज्ञानिक के अन्तःप्रेरणात्मक का पुनर्दृष्टान्त करते हैं। उनमें ईश्वर की भौतिक विश्व की प्रतिगजता है जो तद् अगद् दोनों ही पक्षों को लिये हुआ है और जिसमें युद्ध, घृणा, शक्ति आदि को ऐतिहासिक प्रेम का अंग माना गया है। वे नीरसे के प्रतिपादक को साध्यात्मिकता द्वारा

परिष्कृत कर नवीन स्मितप्रभा भाव में प्रस्तुत करते हैं। चैतन्य के समान जगत् को द्रष्टृताता मानते हैं तथा तान्त्रिक प्रभाव के अन्तर्गत भारतमाता का कालिका रूपों गौरी रूप भी वे प्रस्तुत करते हैं। उनमें उपर्युक्त समस्त प्रभावों को चरित्रित करने की अपूर्व क्षमता थी। परब्रह्म को जगत् के साथ, जीव को आत्मा के साथ, रहस्यवाद को राजनीति के साथ एकाकार कर श्रीधरविन्द ने शाश्वत प्राध्यात्मिक मूल्यों को क्षणिक किन्तु महत्वपूर्ण राजनीतिक स्वतन्त्रता एवं सामाजिक गत्यात्मकता के मूल्यों से जोड़ दिया। श्रीधरविन्द ने अलबर्ट स्वीटजर के समान संस्कृति को नैतिक तत्त्वों पर आधारित माना। ऐश्वर्य, विज्ञानिता एवं प्राथमिक सर्वोपनिष्ठा की दृष्टि में राष्ट्र तथा व्यक्ति दोनों को नैतिक शक्तियों का बोध नहीं रहा। इसे सर्वनाश की प्रवृत्ति कहा जा सकता है। इसमें बचने का रास्ता नैतिक गुणों के विकास में ही अन्तर्निहित है। श्रीधरविन्द भारतवासियों को इन नैतिक मार्ग पर चलाना चाहते हैं।

श्री धरविन्द उदारवादी विचारक थे। उन्हें उदारवादियों की प्राथना एवं भाविका की नीति पसन्द नहीं थी। वे भारत की स्वाधीनता के इच्छुक थे।⁴ इसमें कम राजनीतिक लक्ष्य भारत की महानता के विपरीत था। प्रत्येक राष्ट्र को स्वाधीन रहने का अधिकार है फिर भारत को पराधीनता में जकड़े रखना और एक घटिया प्रकार की सन्तुष्टि में परिवर्तित करने का विदेशी प्रयास बँते महल किया जा सकता है।⁵ श्री धरविन्द ने भारतीयों के अंग्रेजों के साथ सम्बन्धों को ईश्वरीय बरदान नहीं माना था। वे तो उनके पूर्ण मुक्ति चाहते थे।⁶ उदारवादियों की ब्रिटिश न्यायप्रियता में निष्ठा उन्हें नहीं मुहानों थी। वे निष्पक्ष प्रतिरोध की नीति द्वारा भारत की स्वाधीनता का उपदेश दे रहे थे। निष्पक्ष प्रतिरोध में उनका तात्पर्य किसी अहिंसक मादोलन से नहीं था।⁷ उनका विश्वास था कि राष्ट्र अपनी स्वतन्त्रता-प्राप्ति के लिए हिंसा का मार्ग भी अपना सकता है। यह इस पर निर्भर करेगा कि तत्कालीन परिस्थितियाँ क्या राष्ट्र को अन्य विनी नीति का पालन करने के लिए बाध्य करती हैं; स्पष्ट है कि गांधीजी की नैतिक धारणा में उनका विश्वास नहीं था।⁸ वे राष्ट्र का स्वतन्त्रता को सर्वोपरि मानते थे। वे इसके लिये शीता के छात्रधर्म का अनुसरण ही उचित मानते थे। राजनीति में अहिंसा को अथवा छात्रि की नीति को उन्होंने उचित नहीं ठहराया। आवागमन होने पर राष्ट्रीय अनुमो का महार करना धर्मबुद्ध माना गया है। श्री कृष्ण के संदेश को वे अन्तःस्वीकार करते थे। वे माधुवृत्ति एवं त्याग पर राजनीति को आधारित करना वर्णसंस्कार का विह्वल मानते थे।⁹ सामान्य विद्रोह एवं अनहयोग को श्री धरविन्द में सर्वोपरि उपयुक्त राजनीतिक पद्धति माना था। यह पद्धति अत्यन्त त्वरित एवं उपयुक्त फल देने वाली थी। अनहिंस्रता, मानता एवं अनिदान इसमें सैजमान ही करना पड़ सकता था।¹⁰

श्री धरविन्द के विचारों का राष्ट्रवाद एवं मानवीय एकता का धारण अन्वेषण एवं उपनिषदों के उपदेशों पर आधारित है। वे सनातन धर्म को राष्ट्रवाद ही मानते हैं। उनका कहना था कि हिन्दू राष्ट्र सनातन धर्म के साथ उत्पन्न हुआ था। उसी के साथ यह अनात्मन एव बंधित है। जब सनातन धर्म का हानि होगा तभी हिन्दू राष्ट्र भी अवनति को भोगेगा। यदि सनातन धर्म नहीं होता तो हिन्दू राष्ट्र भी अस्तित्व नहीं रहता।¹¹ राष्ट्र के रूप में भगवान का अवतार होता है।¹² राष्ट्र अमर है। भारत के

तीस करोड़ निवासी ईश्वर हैं। इसे धन, भू-भाग तथा जनमान्यता से नहीं नापा जा सकता।¹³ किन्तु श्री अरविन्द ने यह भी स्पष्ट किया कि हमारा देशभक्ति का आदर्श प्रेम एवं विश्वव्यप्युत्सव पर आधारित है। हम अपने राष्ट्र के सर्वांगीण दायरे में नहीं रहना चाहते। हमारी एकता का आदर्श सम्पूर्ण विश्व की एकता का आदर्श है। समस्त मानवता का एकीकरण हमारा उद्देश्य है।¹⁴ यह एकता आध्यात्मिकता से उत्पन्न होगी न कि राजनीतिक और प्रज्ञानिक उपायों से।¹⁵

पाश्चात्य प्रभावों के अन्तर्गत उनके द्वारा राष्ट्र की आत्मा का विचार भी प्रस्तुत किया गया है। हेगन के प्रभाव में श्री अरविन्द ने राष्ट्र की आत्मा का आदर्श प्रस्तुत करते हुए उसकी स्पन्दनशीलता एवं मानवीय आत्मा से उसका प्रत्यक्ष तादात्म्य स्थापित किया है। रैनान के समान श्री अरविन्द भी राष्ट्र को एक मनोवैज्ञानिक दृष्टि मानते हैं। निम्ने तथा श्री अरविन्द दोनों ही राष्ट्र की अमरता का संदेश देते हैं। वर्क के प्रभाव में श्री अरविन्द ने न्याय के प्रति आस्था, स्वशासन तथा समाज के धार्मिक आधार को स्वीकार किया।

श्री अरविन्द राष्ट्रवाद के समीक्षा थे। वे राष्ट्र तथा राज्य को पृथक्-पृथक् रखने में विवश बरते थे। राष्ट्र को आध्यात्मिकता का धर्म पूर्णतः मानते थे जब कि राज्य को वे अथवा ही स्वीकार करते थे। वे राष्ट्र के सांस्कृतिक, बौद्धिक तथा सामाजिक विकास में सामाजिक हस्तक्षेप को उचित नहीं मानते थे। उनके विचार जिन आदर्शवादियों से भिन्नता रखते हैं। वे राष्ट्र को अतिमानवीय बनाने के पक्ष में नहीं हैं। राष्ट्रवाद उसकी दृष्टि में पूर्णतया राजनीतिक अथवा आर्थिक अवस्थिति नहीं है। भारतवर्ष केवल भौगोलिक प्रदेश मात्र नहीं है, बल्कि मात्रा संस्था है। राष्ट्रवाद सांख्यिक धर्म है। स्वदेशी एवं स्वराज्य द्वारा राजनीतिक एवं आर्थिक बाधों को निवृत्त किया गया है। श्री अरविन्द की राष्ट्रवादो धारणा प्रतिस्पर्धावादी न होते हुए भी आध्यात्मिक एवं नैतिक आदर्शवाद पर आधारित है। राष्ट्रवाद को मानवीय एकता के अंतिम लक्ष्य से मिश्रित कर दिया गया है। राष्ट्र एक मनोवैज्ञानिक दृष्टि है। राष्ट्र के लिए राजनीतिक एकता प्रावश्यक नहीं है। राष्ट्र एक जीवित समूह एवं समष्टिगत मानवता है।¹⁶ रबीन्द्रनाथ ठाकुर तथा लाडे ऐटन के समान राष्ट्रवाद की आलोचना करने वालों के लिए श्री अरविन्द का दर्शन उचित समाधान प्रस्तुत करता है। वे व्यक्ति को पूर्णतया राष्ट्र के समर्पित करने के विचार से सहमत नहीं हैं। वे राष्ट्रवाद को मानवीय प्रगति का एक स्रोत मानते हैं, अंतिम लक्ष्य नहीं। मानव के सामाजिक एवं राजनीतिक विकास में राष्ट्रवाद महापक्ष तत्व के रूप में है। उनका मानवीय एकता का आदर्श एक विश्व-सभ की स्थापना का आदर्श ही है। वे प्रारम्भ में विश्व सभ की स्थापना परिसर के माध्यम से प्राप्त करना चाहते थे किन्तु बाद में उनका विचार केवल महात्मक आधार पर स्वतन्त्र राष्ट्रीयताओं के सभ बनाने का रहा।

श्री अरविन्द ने पुनर्जागरणवाद के विचार द्वारा भारत के राष्ट्रीय शौर्य तथा हिन्दू धर्म की महानता का संदेश दिया। वे भारत की प्राचीन आत्मा, आदर्शों एवं नदतियों का पुनर्जागरण चाहते थे।¹⁷ पश्चिम के अध्यात्मरक्षण की नीति उन्हें प्रिय नहीं थी। किन्तु वे ऐसे पुनर्जागरणवादी भी नहीं थे जो रुढ़िवाद में बद्ध हों। उन्हें पश्चिम

ने प्रह्लाद चरने योग्य विभागों को अपनाते में कोई आपत्ति नहीं थी। उनका भारत केवल यही था कि इन ईश्वर के विधान में गिफ्टा रखते हुए भारतीय बने रहें।¹⁸ यूरोप की हवा ने वह न जाये। हन जो भी पश्चिम में प्रह्लाद बने वह एक भान्नीद के रूप में ही बने। प्रस्ता अस्तित्व विन्दु न कर दें।¹⁹ उनके ये विचार उनकी राष्ट्रमन्त्रि के प्रतीक हैं। संजीव रक्षिकोण में देखने पर उनका यह प्रयास केवल आध्यात्मिक हिन्दू राष्ट्रवाद कहा गया है। विवेकानन्द तथा भगिनी विवेदिना के विचारों को भी इसी आशय पर आलोचना की गई है किन्तु इस प्रकार की आलोचना का राष्ट्रिय चेतना के महान तत्त्व की प्रति के प्रयास में इनकी उपजोगिता के समझ नहीं रहता। राष्ट्रिय चेतना उन्हीं तत्वों तथा आशयों से उद्भूत एक जागृत की जा सकती है जिन तत्वों को बहुमतजन जन-समुदाय का मनपन प्राप्त हो। केवल धर्मनिरपेक्षता के अर्थगत की दृष्टि में खबर इन मनोपिपे के आलोचना-प्रत्यालोचना मदर्शनीय दृष्टि का ही परिणाम हो सकती है।

श्री अरविन्द ने राष्ट्रवाद को केवल राजनीतिक कार्यक्रम न मान कर धर्म के रूप में स्वीकार किया। वे राष्ट्रवाद को ईश्वर-प्रदत्त धर्म मानते थे। केवल दौल्लिष्ट शास्त्रों के रूप में अपने आसको राष्ट्रवादी ब्रह्मज्ञाने वागों के प्रति उनका दृष्टिकोण तीखा था। राष्ट्रवादी होने का मापदण्ड धार्मिक चेतना में अंतर्भाव होता माना गया था। वे राष्ट्रीय शिक्षावादी को निष्काम कम मानते हुए भारतीय स्वातन्त्र्य-आन्दोलन में धर्मनिरपेक्ष आन्दोलन नहीं अस्तित्व नार्थभौतिक आत्मिक अनुभूति का आनन्द नवागित कर रहे थे। राष्ट्रवाद का धर्म के साथ अटूट सम्बन्ध स्थापित कर श्री अरविन्द ने ईश्वरीय कृपा में निवृत्त धर्म का मार्ग दिखाया। वे यूरोपीय संदेश में राष्ट्रवाद को चर्चा को भौतिक परिवर्तन तक ही सीमित मानते थे। विदेशी शासन में मुक्ति प्राप्त करने के लिए अधिगामी स्तर की प्राप्ति अथवा स्व-शासन की स्थापना तक तक निर्धरक है जब तक हम अपने राष्ट्र को विधिष्ठता प्रदान नहीं करते और उनका को दान्तविक स्वतंत्रता तथा सुख नहीं दिलाते।²⁰ इन प्रकार श्री अरविन्द राष्ट्रवाद को देवमन्त्रि में अधिष्ठित स्वशास्त्रों के रूप में मानते रहे। उनका दृष्टिकोण केवल राजनीतिक न होकर आध्यात्मिक था। किन्तु राष्ट्रवाद का धर्म के साथ संयोजन अथवा आध्यात्मिक राष्ट्रवाद का विचार संजीव पुनर्जागरणवादी विचार नहीं था। वे अन्तर्गच्छिता के अर्थगत पर राष्ट्रवाद को प्रस्तुत करना चाहते थे। उनका राष्ट्रवाद केवल हिन्दू-राष्ट्रवाद नहीं था। वे भारत के अन्त-मन्त्रियों का अनुचित समर्थन प्राप्त करने के लिए सर्वत्र लाजायित रहे। वे भारतीय राष्ट्रवाद के अर्थगत में हिन्दूधर्म तथा इस्लाम दोनों को राजनीतिक जीवन के लिए आशुत करना चाहते हैं। उनका राष्ट्रवाद किसी भी वर्ग अथवा सम्प्रदाय की पट्टना नहीं छाड़ता। वे 'देन-इस्लामवाद में अन्तर्भाव नहीं होने। किसी भी प्रकार की चेतना का नर आगम्य राष्ट्रवाद के लिए बाधक नहीं अस्तित्व महात्म्य ही है। उनकी उपर्युक्त भाषणा उन्हें संजीव राष्ट्रवाद की अर्थगत में न रख कर राष्ट्रवाद के नवीन आनन्दकारण एवं परमोदार राष्ट्रवादी विचारों के रूप में प्रस्तुत करती है।²¹

श्री अरविन्द राष्ट्रवादी विचारों को ही विद्व-एकता के आशयों के प्रतिपादक थे। वे अन्त-गच्छिता के वैचारिक मननार्थी, शीतपुत्र के कृष्टिपर परिणामों, आत्मविक अन्त-गच्छिता की शीत के अन्तर्गत यह मानते थे कि किसी दिन विश्व-एकता की

आदर्श यथार्थ बनेगा। वे विश्व एवता की स्थापना के लिए कई कारणों को उत्तरदायी मानते थे। उनके अनुसार प्राकृतिक कारणों से, परिस्थितियों के दबाव से तथा मनुष्यमात्र को वर्तमान एव भविष्य की आवश्यकताओं को पूर्ण करने की आकांक्षा से प्रेरित हो विश्व एवता की स्थापना अवश्यमेव होगी। मानवीय समाज में बृहत् मानव-समूहों का निर्माण एक प्राकृतिक प्रक्रिया है। मनुष्यों की परस्पर निर्भरता एव उनके पारस्परिक हित तथा सम्बन्ध उन्हें बड़े-बड़े समूहों में परिवर्तित कर सकते हैं ताकि छोटे समुदायों की सकीर्णता से उत्पन्न कठिनाइयाँ एव समस्याओं को दूर किया जा सके। उनका यह दृष्टिकोण था कि भूतकाल में राष्ट्रीय राज्यों एव साम्राज्यों की स्थापना तथा विकास के लिए यही कारण उत्तरदायी रहा है। इसी प्रकार से बाह्य आक्रमण के भय का निवारण करने के लिए भी मानवीय समुदायों में एकता की भावना उत्पन्न तथा संज्जित सघों की स्थापना का होना सम्भाव्य है। एवता की भावना के विकास के लिए सामान्य हितों की समान सुरक्षा आवश्यक है। यह आदर्श अन्तर्राष्ट्रीय विश्व-संगठन का अनुगामी है। जब तक विश्व में शांतिपूर्ण उद्देश्यों को लेकर किसी ऐसे राजनीतिक संगठन की स्थापना नहीं होती तब तक असुरक्षा एव पारस्परिक संदेह की स्थिति को दूर नहीं किया जा सकता। अन्तर्राष्ट्रीय संगठन की पूर्वापेक्षा इस कारण से भी है कि विश्व में विज्ञान एव औद्योगिकी का विकास मानव-समूहों के स्थान पर मानव-कल्याण एव सुदूरहित वातावरण की प्राप्ति के लिए किया गया है। विश्व-युद्ध की सभावनाओं को कम कर विश्व में जन-सामान्य के जीवन-स्तर को ऊँचा उठाना मात्र के युग की सर्वाधिक महत्त्वपूर्ण आवश्यकता है। विश्व में स्वतंत्रता, समानता एव भ्रातृत्व का वातावरण मानवतावादी उद्देश्यों की प्राप्ति के साथ साथ सामान्य चेतना को निर्माण करता है। प्राचीन धार्मिक मान्यताओं को नवीन वैचारिक क्रांति द्वारा परिवर्तित कर सहिष्णुता का ऐसा वातावरण स्थापित होना चाहिये जिसमें जाति, धर्म, रंग, राष्ट्र, सामाजिक अथवा राजनीतिक प्रगति तथा प्रतिष्ठा के नाम किसी प्रकार का भेदभाव नहीं करता जाय।

श्रीरविन्द की राज्य सम्बन्धी विचारधारा विकासवादी है। वे विवेक को मानव के सामाजिक एव राजनीतिक विकास का कारण मानते हैं। मानव-विकास का प्रथम स्तर मूलभूत विवेक है। द्वितीय स्तर पर विवेक का युग प्रारम्भ होता है जिसमें केवल विवेक के आधार पर ही समस्त क्रियाकलाप निष्पादित होते हैं। तीसरी स्थिति भविष्य की प्रति-विवेकी मानवपरक चेतना होगी जिसके द्वारा मानव का पूर्ण विकास होकर उसके जीवन में आमुलमूल परिवर्तन दिखार देगा। समाज में ईश्वरीय पूर्णता के दृशन होने लगेगे। वे राज्य को केवल मात्र धार्मिक इकाई ही मानते थे। राज्य की धारणा निरन्तर एकाधिकार प्राप्त करने के लिए उद्यत है। वह प्रचण्ड धार्मिक वेग से बढती चली जा रही है और अपने पहियों के नीचे हर प्रकार का विरोध एव अन्य मानवीय चेष्टाओं को कुचलने के लिए तैयार है।²² उनकी विचारधारा में राज्य की अधिक महत्त्व नहीं दिया गया है। वे समष्टिवादी नहीं हैं। व्यक्तिवाद उनके विचारा का प्रमुख आधार था। किन्तु यह सर्वांग व्यक्तिवाद न होकर मानव-परिभा को संरक्षित एव सुरक्षित रखने वाला व्यक्तिवाद है। उनमें व्यक्तिवाद में दम का कोई स्थान नहीं। अहं को समष्टि के समर्पित कर दिया गया है। स्वतंत्रता तथा समानता, स्वतंत्रता तथा सत्ता, स्वतंत्रता एव संगठन क्षमता तब तब

एक दूसरे की पूरक नहीं हो सकती, जब तक मनुष्य, व्यक्ति एवं समाज, अहंकार द्वारा ही जीना चाहते हैं। जब तक उनके मनोवैज्ञानिक एवं आध्यात्मिक परिवर्तन नहीं आ जाते तब तक वे सामुदायिक मजदूरी से ऊपर नहीं उठ सकते। उन्हें नीचे ही लक्ष्य को प्राप्त करना है और वह लक्ष्य है वास्तुतः का आदर्श, आत्मिक एकीकरण का आदर्श।¹²²

उनकी यह धारणा नहीं ग़ो कि राज्य श्रेष्ठ भूमिगतों का प्रतिनिधित्व करता है या राज्य श्रेष्ठ और आदर्श राष्ट्रवाद का प्रतीक है। राज्य एक मौलिक आवश्यकता है। प्रथम विश्वयुद्ध के पश्चात् अवश्य ही श्रीधरविन्द को राज्य-विषयक धारणा में परिवर्तन आया। वे राज्य को बुद्धि एवं नैतिकता दोनों ही दृष्टियों में श्रेष्ठ तथा आवश्यक मानने लगे।

श्रीधरविन्द ने राज्य के आंगिक विद्वानों का आलोचना की है। वे केवल समाज के नदम में आंगिक मनुष्यता प्रस्तुत करते हैं। वे राज्य को जंग महान न मानकर केवल एक यन्त्र मानते हैं—एसा यन्त्र जिसके द्वारा मानव-मन्त्रिण पर नियंत्रण स्थापित करने का प्रयास किया जाता है। राज्य द्वारा नियमित शिक्षा भी राज्य के इसी यन्त्र का प्रतीक है। श्रीधरविन्द ने यह व्यक्त किया था कि हमारे सामान्य विकास के लिए राज्य एक बुद्धि है। यह एक पक्षी बुद्धि है किन्तु इसे अपने आप में माध्य बदलित नहीं बनने देना चाहिए। श्रीधरविन्द के चिन्तन में जहाँ राज्य केवल यन्त्रमात्र है और समाज सम्पूर्ण जीवन न होकर केवल जीवन का एक पक्ष है वहाँ नवीयिक महत्त्व मर, आत्मा एवं ईश्वर का है जो सर्वव्यापी है।¹²³

राज्य के कार्यों के बारे में श्रीधरविन्द के विचार अधिक उदात्तवादी नहीं थे। वे राज्य-कार्य को मौलित करने के पक्षपाती हैं।¹²⁴ राज्य का कार्य केवल बाधाओं को दूर करना तथा सम्पत्ति को रोकना आदि है।¹²⁵ स्पेन्सर तथा श्रीधरविन्द के विचारों में बारी साम्य है। दोनों की यह धारणा है कि राज्य द्वारा न तो नियंत्रण-कार्य किया जाना चाहिए और न राज्य द्वारा किसी चर्च सम्पन्न करने विद्येय का पालन कराया जाना चाहिए। ये विचार श्रीधरविन्द को व्यक्तिवादियों की श्रेणी में ला खड़ा करते हैं। किन्तु श्रीधरविन्द आंगिक व्यक्तिवाद के समर्थक नहीं थे। वे श्रम की शक्ति व्यक्ति के सर्वोपरि विद्यमान तथा आत्म-विवान के पक्षपाती थे। वे समाजशास्त्री दर्शन के सर्वोपरिकारी आंगिक कार्यक्रम में प्रभावित थे। सर्वोपरिकारी समाजशास्त्री विचारधारा का उद्देश्य उन्हें स्वोक्तों का किन्तु वे इनके पन्थगत व्यक्ति तथा राज्य के उद्देश्यों को समान मानने की संसार न थे। व्यक्ति के जीवन का उद्देश्य परममत्त्व का चेतना एवं मोक्ष-प्राप्ति है। इनके विद्यगत राज्य का उद्देश्य सामाजिक एवं आंगिक आदर्शों को प्राप्ति है।¹²⁶

श्रीधरविन्द ने मानवीय स्वतन्त्रता को मानव द्वारा स्वीकृत जानूँ का पालन माना है। पराधीनता में मानव का शाश्वत तमो स्थापित ही मज्जा है जब कि अन्धे प्रारंभिक समाज स्वयं का वैयक्तिक विद्यमान प्राप्त कर सके।¹²⁷ जब तक यह स्थिति प्राप्त न हो तब तक कानून द्वारा स्थापित बाह्य नियंत्रणों को मानना उचित है। नियंत्रण स्थापित करने वाले कानून स्थायी नहीं माने जाते चाहिए। वे केवल उद्देश्य-प्राप्ति तक ही स्वीकृत सिधे जान तत्पश्चात् सच्चे कानून की स्थापना जो कि अन्तर्गामा द्वारा ही ही बाह्य बाधकारों कानून का स्वतः स्थान में लेनी। साम्यिक स्वतन्त्रता स्वतन्त्रित आन्तर्गिक स्वतन्त्रता

है। यह बाह्य लोचन स्वतन्त्रता से भी अधिका वास्तविक है। भ्रान्तरिक स्वतन्त्रता एवं भातिम स्वधीनता जीवन का सार हैं।²⁹

श्रीभारविन्द के अनुसार समाज की भागिक एकाता पर ही राज्य की एकाता आधारित है। स्वल्प समाज द्वारा स्वल्प राज्य की स्थापना सम्भव है और राज्य की शक्ति पर ही समाज की एकाता का आदर्श अवस्थित है। यदि राज्य विदेशी तथा भ्रान्तिक है तो समुदाय का भागिक जीवन सम्भव नहीं हो सकता। परत पराधीन जनता के लिए यह अपरिहार्य है कि प्रथम राज्य की प्राप्ति की जाय। राज्य के बिना पराधीन देश की जनता सामाजिक एवं बौद्धिक दृष्टि से जागृत नहीं हो सकती। मन्मोनी ने इटली की जनता को सम्बोधित करते हुए यही कहा था कि साहित्य और कला को तिलज्वलि देकर राष्ट्रीय राष्ट्रिय भावना आवश्यक है ताकि व्यक्तियों को समाधियों पर इटली की कला सवधित हो सके। कोई भी समुदाय तब तक महान् काम नहीं कर सकता जब तक उसमें केन्द्रीय शक्ति न हो अथवा शक्ति केन्द्रित न हो। राजनीतिक स्वतन्त्रता से विमुख सामाजिक सुधारों की माग केवल प्रवचना है। नैतिक पुनरुत्थान के लिए राजनीतिक स्वतन्त्रता आवश्यक है। स्वतन्त्रता पुनरुत्थान की अग्रगामी होती चाहिए।

स्वराज्य की प्राप्ति ही भारतीयों का प्रथम उद्देश्य होना चाहिए। यदि भारतीय धेतना का विकास सही दृष्टि से सम्भव है तो केवल इसी धारणा द्वारा कि स्वतन्त्रता तुरन्त प्राप्त की जाय। राजनीतिक स्वतन्त्रता की प्राप्ति के लिए समस्त साधन एवं शक्ति जुटा दी जाय। सामाजिक सुधार एवं नैतिक पुनरुत्थान की बात बाद में की जाय अन्यथा लक्ष्य भ्रष्ट होने की सम्भावना बढ़नी जायगी। बंगाल के विभाजन के समय उत्पन्न हुई राजनीतिक धेतना को बनाये रखने की आवश्यकता पर बल देते हुए श्रीभारविन्द ने यह प्रकट किया कि भारत को स्वतन्त्र राष्ट्र के रूप में जीवित रहने की आवश्यकता को पूर्ण प्राथमिकता मिलनी चाहिए। इसके पश्चात् प्रच्छी तरह से जीवित रहने की विन्ता की जाय। इस दृष्टिकोण से सामाजिक सुधारों का राजनीतिक सुधारों के पश्चात् ही लागू किया जाना उचित ठहराया गया है।³⁰

श्रीभारविन्द ने स्वावलम्बन तथा निष्क्रिय प्रतिरोध को पराधीन जनता की स्वतन्त्रता-प्राप्ति का मार्ग बताया। उन्होंने प्रकट किया कि स्वराज्य की प्राप्ति के लिए अन्य राष्ट्रों के प्रति पूरा की आवश्यकता नहीं है। विदेशी प्रशासन को तौनतांत्रिक बनाने की आवश्यकता है। विदेशी शासन को स्वदेशी शासन में परिवर्तित करना है। विदेशी नियन्त्रण को भारतीय बनाना है। वे हिंसा एवं घृणा को त्यागन का आह्वान कर रहे थे। उनकी दृष्टि में देशभक्ति का आदर्श प्रेम एवं मानव मान में एकाता के विचार पर आधारित था। किन्तु ये भारतीय रक्त एवं बंध के व्यक्तियों के पृथक् प्रतिरव की स्थापना चाहते थे। वे ऐसी मानव-एकाता में विश्वास करते थे जिसमें शासक और शासित को एक ही स्तर पर रखा गया हो। वे शोषण एवं दासता रहित बृहत् विश्वव्यापी समाज की स्थापना चाहते थे।

स्वावलम्बन एवं निष्क्रिय प्रतिरोध की नीति के माध्यम से भारतीयों की संगठित होकर उद्योगों का विकास, विवादी तथा तावजतिक समस्याओं का निराकरण, रोग-निवारण स्वच्छता तथा प्रकृत सहायता का कार्य, बौद्धिक जागरण तथा शिक्षा की

ननुचिन्तित विद्वान् अमोघिन था। श्रीधरविन्द उन बापों के अलावा स्व-गामन की स्थापना के लिए विदेशी ज्ञान के प्रति अन्वेषण को नीति का मार्ग भी प्रगल्भ कर रहे थे। अमेरिकावासियों की 'प्रतिनिधित्व नहीं, तो वर भी नहीं' की नीति के अनुसार वे "नियंत्रण नहीं, तो महंशण भी नहीं" का नारा प्रस्तुत कर रहे थे। बहिष्कार की पद्धति द्वारा ज्ञान ने अन्वी ज्ञान मतवाले का प्रगल्भ उचिन्त माना गया था। बहिष्कार द्वारा स्वदेशी के उन्धान एवं विस्तार का मार्ग भी प्रगल्भ होता था। भारतीय उद्योगों, शिक्षण-मन्थनों एवं न्यायान्तो में स्वदेशी नन्व की वृद्धि एवं विद्वान के लिए बहिष्कार से ही नवीन ज्विन प्राप्त हुई थी।¹³¹

निष्क्रिय प्रतिरोध द्वारा राष्ट्रीय प्रगति एवं स्वराज्य-प्राप्ति के लिए श्रीधरविन्द ने तीन प्रमुञ्ज आवश्यकताओं की पूर्ति को प्राथमिकता दी। प्रथम वे निर्बाध बौद्धिक विराम एवं चेतना का संचार करना चाहते थे ताकि भारत में व्याप्त पराश्रय एवं विकर्तव्य-विमूढता का निराकरण हो सके। द्वितीय, वे राष्ट्रीय आन्ध-प्रेरणा को विकसित करना चाहते थे ताकि भारत में स्वतन्त्र केन्द्रीय मन्ता की स्थापना की जा सके। तृतीय वे मण्डित विरोध प्रस्तुत करना चाहते थे ताकि एक शान्तिक लाक्षणिक ज्ञान की स्थापना हो सके। उनके अनुसार राष्ट्र के स्वतन्त्र राजनीतिक अस्तित्व के लिए अनेक मार्ग उपलब्ध थे। मज्जम सैन्य-विद्रोह, मण्डित आक्रान्त प्रतिरोध तथा निष्क्रिय प्रतिरोध इन तीनों में से किसी भी मार्ग का अनुसरण किया जा सकता था। जहाँ प्रदस आक्रान्त प्रतिरोध अन्वयी व्यवस्था के विध्वंस का उपाय था वहाँ निष्क्रिय प्रतिरोध द्वारा अन्वयी व्यवस्था एवं अन्वय का प्रभावहीन बनाने के लिए अन्वेषण का प्रयोग किया जा सकता था। इन उपायों में श्रीधरविन्द ने निष्क्रिय प्रतिरोध को ही प्राथमिकता दी। निष्क्रिय प्रतिरोध द्वारा शान्तिपूर्ण उपायों से विदेशी मन्ता के अचिरविहीन ज्ञान को चुनौती दी जा सकती थी। अहिंसक अन्वेषण पर प्राधुनिक निष्क्रिय प्रतिरोध अन्वयी को मह्य भेदने की प्रेरणा देने वाला था। श्रीधरविन्द के अनुसार निष्क्रिय प्रतिरोध के अन्वयन फलत कादून का प्रवधान केवल अन्वयी ही नहीं अन्वियु अन्वय प्रेरक है। इसी प्रकार में ज्ञान के अनुचित अन्वेषों का विरोध करना भी अन्वयपूर्ण है। ऐसे व्यक्तियों का, जो राष्ट्रविरोधी मन्तिविधियों में लगे हुए हैं, सामाजिक बहिष्कार सर्वथा उचित है।¹³² निष्क्रिय प्रतिरोध नकारात्मक होने हुए भी राष्ट्रीय जीवन को स्पष्टित करने वाला कार्यक्रम है। वे इसे गांधी का ही मार्ग मानते हैं। श्रीधरविन्द प्राणिक अग्नि लाता चाहते हैं ताकि मन्व ज्ञानात् में तवरीवन का संचार हो सके। वे भारत की पूर्ण स्वाधीनता के लिए मर्ष का प्राधान्य करते हैं। उनका निष्क्रिय प्रतिरोध केवल मात्र प्रतिशान्तिक विरोध ही नहीं है। प्राधुनिकता पहले पर वर आक्रान्त प्रतिरोध का स्वल्प भी अहं कर सकता है।¹³³ उनके स्वयं के जीवन के उदाहरण से स्पष्ट होता है कि वे प्राणिकारियों के बापों का ममर्षन करते रहे थे।

श्रीधरविन्द तथा जर्मन आदर्शवादी चिन्तन में समानता के दर्शन होते हैं। किन्तु जर्मन के अन्वय श्रीधरविन्द का प्राधुनिक रूप में स्वच्छन्द मानव सामाजिक एवं नैतिक मन्व्या के प्रति उत्तरदायी नहीं है। वह केवल अन्वय अन्वय में विद्यमान अन्वय के प्रति उत्तरदायी है। जर्मन तथा अन्वय का जर्मन आदर्शवाद मन्वय का अन्वरीकरण करने का

प्रयत्न करता है किन्तु श्रीधरविन्द राज्य के प्रति कठोर दृष्टिकोण अपना कर चलते हैं। वे राष्ट्र के प्रति अधिब आशावान हैं।

श्रीधरविन्द प्राध्यात्मिक आदर्शवाद एवं व्यक्ति की राजनीतिक गरिमा का सबसेपण चाहते हैं। वे धार्मिक पद्धतियों से व्यक्ति को परिवर्तित करने का विचार प्रस्तुत करते हैं। व्यक्ति के अधिकारों के प्रति उनकी महती आस्था है। अधिकार राज्य द्वारा दिये हुए नहीं हैं अपितु वे व्यक्ति की मनोवैज्ञानिक एवं समाजशास्त्रीय परिस्थितियों के फल हैं। व्यक्ति का स्वभाव एवं स्वधर्म उनके अधिकारों का जन्मदाता है। अधिकारों के माध्यम से व्यक्ति समुदाय में प्राध्यात्मिक मूल्य का दर्शन करता है। व्यक्ति की नैतिक एवं प्राध्यात्मिक स्थिति ही उसकी उन्नति की मूलक है। राज्य व्यक्ति से बढ़ कर नहीं है। व्यक्ति के जीवन को श्रेष्ठतर बनाना चाहिए क्योंकि जीवन में सुख तथा सार्थकता की अनुभूति ही मोक्ष का मार्ग है। वे मानव जीवन को अधिक आनन्ददायक बनाना चाहते हैं किन्तु श्रीधरविन्द प्राध्यात्मिक आराजकतावाद के प्रतीक नहीं कहे जा सकते। वे व्यक्ति तथा समष्टि दोनों ही को दृश्यहीन करना चाहते हैं। वे प्राचीन भारतीय स्वर्णिम युग के आदर्शों को पुनः व्याख्या प्रस्तुत करते हुए सत्य-युग का आदर्श हमारे सामने रखते हैं जो कि हिंस्र आराजकतावाद का विलोम है। वे गांधी तथा टॉल्स्टॉय के प्राध्यात्मिक आराजकतावाद में महमन नहीं है। गांधीजी राज्य को एक आत्माविहीन दर्शन मानते थे। वे राज्य को धर्म का समुच्चय मानते हुए व्यक्ति के स्वातंत्र्य को केवल अहिंसा के वातावरण में ही सुनिश्चित मानते थे। उनका रामराज्य अथवा जन-मन्त्रालय का आधार नैतिक सत्ता पर आधारित माना गया था। किन्तु श्रीधरविन्द मानव की प्राधुनिक औद्योगिक सभ्यता के लाभ से वंचित रहना नहीं चाहते। अतः उनके विचारों में भारतीय आदर्श तथा पाश्चात्य प्रगति का सुन्दर समिश्रण विद्यमान है।

श्रीधरविन्द ने व्यक्तिगत स्वतंत्रता को राष्ट्रीय विकास के लिए आवश्यक बतलाया है। उनके अनुसार स्वतंत्रताएँ तीन प्रकार की होनी हैं। प्रथम राष्ट्रीय स्वतंत्रता है जिसे विदेशी नियंत्रण से मुक्ति कह सकते हैं। द्वितीय आन्तरिक स्वतंत्रता है जिसमें किसी व्यक्ति के निरंकुशवाद अथवा किसी वर्ग या वर्गों के सामूहिक नियंत्रण से मुक्त हो स्वशासन प्राप्त करना सम्बन्धित है। तृतीय व्यक्तिगत स्वतंत्रता है जिसमें अनर्गल व्यक्ति के समाज अथवा मानव के अनावश्यक तथा अवेच्छाकारी नियंत्रण से मुक्त होने का अभिप्राय सम्बन्धित है। शासन चाहे राजतन्त्रात्मक हो अथवा लोकतन्त्रात्मक, अभिजाततन्त्रीय हो अथवा नीचरजाही का व्यक्तिगत स्वतंत्रता की रक्षा आवश्यक है। शासन का उद्देश्य व्यक्ति एवं समष्टि दोनों का ही विकास होना चाहिए। व्यक्ति स्वयं अपना विकास नहीं कर सकता। उसे अपने समूह के अनर्गल विकास प्राप्त करना है। समूह भी किसी हाथ-पैर के माध्यम में शक्ति एवं सुरक्षा के वातावरण में शारीरिक, नैतिक एवं बौद्धिक विकास प्राप्त करता है। समूह अथवा राष्ट्र व्यक्तियों के समान एकांगी विकास प्राप्त कर सफल नहीं हो सकता। कार्यज, स्पोर्ट्स, इटली के यूनानी उपनिवेश, पेरू का साम्राज्य आदि ऐसे उदाहरण हैं जिसमें राष्ट्र के एकांगी विकास ने उन्हें नष्ट-भ्रष्ट कर दिया। सरकार द्वारा राष्ट्र के सर्वांगीण विकास के पूर्ण अवसर उपलब्ध किये जाने चाहिए। विदेशी शासन इसी कारण से राष्ट्र के सर्वोत्तम विकास में बाधक माना गया है। राष्ट्रीय स्वतंत्रता के बिना राष्ट्रीय

उन्नति एवं प्रगति श्रमशुभव है।

व्यक्तिगत स्वतंत्रता के अस्तित्व से राष्ट्र को सर्वांगीण प्रगति सुगम हो जाती है। राष्ट्रीय शक्ति को स्वशासन में अभिवृद्धि होती है। स्वशासन का व्यापक प्रयोग आवश्यक है। केवल किसी वर्ग विशेष को स्वशासन की सुविधाओं का एकाधिकार प्राप्त होने से राष्ट्रीय शक्ति में वृद्धि नहीं होती। श्रीअरविन्द ने भारत के प्राचीन इतिहास को उदाहरण देते हुए यह सिद्ध किया कि मुगलों या अंग्रेजों ने भारत की जनता से भारत का शासन नहीं जीता अपितु एक छोटे से विशिष्ट वर्ग से भारत का शासन अपने हाथ में ले लिया। अठारहवीं शताब्दी में शिवाजी तथा गुरु गोविन्दसिंह ने जनता का प्रेरित कर उसे शासन से सम्बन्धित किया किन्तु उनके उत्तराधिकारियों ने पुनः इस नीति को त्याग कर एक वर्ग विशिष्ट के हाथ में सत्ता निहित मानी। परिणाम वही हुआ जो पहले हुआ था—भारत पुनः गुलाम बन गया। श्रीअरविन्द ने यह उदाहरण इस अर्थ में प्रस्तुत किया है कि जब तक जनसाधारण में राष्ट्रीय राजनीतिक चेतना जागृत नहीं की जाती तब तक देश का उद्धार नहीं हो सकता। केवल मुठ्ठी भर शासकीय वर्ग द्वारा राष्ट्रीय स्वतंत्रता का रक्षण हाथिप्रद हो माना जायगा। अतः विदेशी शासन से मुक्ति प्राप्त करने के लिए यह आवश्यक है कि जनसमूह में राष्ट्रीय आत्म-चेतना का संचार किया जाय। विदेशी शासन स्वयं कभी नहीं चाहेगा कि वह व्यक्तियों में राष्ट्रीय चेतना का विकास होने दे। स्वराज्य की प्राप्ति के लिए स्वतंत्र रूप से कार्य करना आवश्यक है। विदेशी शासन के अंतर्गत एक विदेशियों के मार्गदर्शन में स्वतंत्रता-प्राप्ति मिथ्या है।³⁴

श्रीअरविन्द ने लोकतंत्र की धारणा को आर्थिक एवं राजनीतिक व्यक्तिवाद का प्रतिफल माना है। व्यक्ति के आर्थिक एवं राजनीतिक हितों का संरक्षण लोकतंत्र का मूल उद्देश्य रहा है। किन्तु लोकतांत्रिक धारणा ने अनमानता, सम्भ्रांत वर्ग का शासन, वर्ग-भेद तथा भोषण का जन्म दिया है। श्रीअरविन्द ने लोकतंत्र की भ्रष्टियों को बुद्धिमूर्खता से देखा है। वे लोकतंत्र को व्यक्तिगत स्वतंत्रता का पाठ्य नहीं मानते। व्यक्ति का समष्टि-करण उसके व्यक्तित्व को दबा देता है। जनता के शासन के नाम पर केवल कतिपय धनी एवं बुजुर्ग व्यक्तियों का शासन ही स्थापित हुआ है। प्राकृतिक स्वतंत्रता एवं समानता केवल नारबाजी तक ही सीमित रह गये हैं। लोकतांत्रिक संरचना के पार्श्व में एक शक्तिशाली धन्य सघन नेतृत्व पनपा है जो पूरे शासन पर छाया रहता है। आधुनिक प्रतिनिधिभूतक लोकतंत्र केवल एक मियन है। विधायकों अथवा मांसदों द्वारा जन-प्रतिनिधित्व का आदर्श दक्षपूर्ण है। जन-प्रतिनिधित्व के स्थान पर केवल कुछ एक ध्यायमायिक हितों एक समूह का हित संरक्षित किया जाता है। ऐसे लोकतांत्रिक उपकरणों से व्यक्तिगत स्वतंत्रता की कामना श्रीअरविन्द की रुचिकर प्रतीत नहीं हुई। बहुमध्यम दल का शासन व्यक्तिगत स्वतंत्रता की रक्षा में वर उसे स्वायत्तता का साधन बनाता रहा है। राजनीतिक नेतृत्व ने जनसमूह को अपनी एकता के वर्गीकरण से बाँध दिया है। वे लोकतंत्र के इन दोषों के निवारण के लिए पुनः सामूहिक जीवन की जागृत करना चाहते हैं। उन्हें आधुनिक लोकतंत्र की केन्द्रीकरण की प्रवृत्ति सर्वाधिक दोषपूर्ण लगती है। उनके अनुसार राजनीतिक शक्ति के केन्द्रीकरण के स्थान पर विवेकीकरण की स्थापना कर लोकतंत्र के दोषों में मुक्ति प्राप्त की जा सकती है।³⁵

श्रीअरविन्द ने पश्चिम के उपयोगितावाद तथा पूजावाद की भी भर्त्सना की है। वे समाजवाद को व्यक्तिवाद, राष्ट्रवाद तथा विश्व-बन्धुत्व का प्रतीक मानते हैं। शोषित श्रमिकों को नवजीवन प्रदान करने में समाजवाद का जो महत्व रहा है उसे श्रीअरविन्द ने भराहा है किन्तु वे समाजवादी विचारधारा में मन्त्रित राज्य शक्ति के केन्द्रीकरण के पक्ष में नहीं हैं। वे समाजवाद के सामाजिक एवं आर्थिक पक्ष का समर्थन करते हुए भी उसके सर्वाधिकारवादी पक्ष के समर्थक नहीं रहे। समाज का राजनीतिक एवं सामाजिक पक्ष एकीकृत नहीं किया जान चाहिए। वे सामाजिक एवं राजनीतिक क्रियाकलाप को पृथक् पृथक् रखने के पक्षपाती हैं। समाजवाद व्यक्ति के सामाजिक क्रियाकलापों में राजकीय हस्तक्षेप का मार्ग प्रशस्त करता है जिसे श्रीअरविन्द उचित नहीं मानते। वे समाजवाद के साम्राज्यवाद में परिवर्तित होने की सम्भावना के प्रति भी समान रूप से चिंतित हैं। इसी प्रकार श्रीअरविन्द ने पूजावाद एवं साम्यवाद में संधर्ष की सम्भावना भी व्यक्त की है। द्वितीय विश्व-युद्ध के पश्चात् विश्व राजनीति के ध्रुवीकरण को ध्यान में रखते हुए श्रीअरविन्द ने यह व्यक्त किया कि अमेरिका की राष्ट्रवादी साम्राज्यवादी प्रवृत्ति तथा रुम का शक्ति-प्रदर्शन दोनों में पारस्परिक संधर्ष एवं मनोमालिन्य का कारण बन सकता है। साथ ही साथ श्रीअरविन्द ने यह भी व्यक्त किया है कि समस्त साम्यवाद एवं पूजावाद में समझौता भी हाँ सकता है। समाजवादी राज्य में पूजा पर शासकीय नियंत्रण एवं राज्य द्वारा आर्थिक क्रियाकलाप का निदेशन एवं नियंत्रण राजकीय पूजावाद को जन्म देता है। अतः पूजावाद के बदलते हुए स्वरूप का समाजवाद से एकाकार होना सम्भव है।

श्री अरविन्द ने साम्यवाद को मानवीय सभ्यता के विश्वडमकारी तत्व के रूप में नहीं माना। वे साम्यवाद को पूजावादी समाज-विरोधी गतिविधियों का शत्रु अवश्य मानते हैं और वह उचित भी है। उनकी यह धारणा है कि विश्व में पूर्ण साम्यवाद की कोई सम्भावना नहीं है। वे साम्यवाद के आधुनिक आदर्श को राज्य समाजवाद की ही सजा देते हैं। उनके अनुसार समाजवाद तथा पूजावाद दोनों ही व्यवस्थाएँ विश्व में बनी रहेंगी। केवल समाजवादी व्यवस्था ही समस्त विश्व पर छा जाय ऐसा आशान श्री अरविन्द के विचारों में नहीं मिलता। श्री अरविन्द ने समाजवाद के सामाजिक बन्धुत्व तथा राजकीय नियंत्रण को असंगत बतलाया है। वे समाजवाद को आध्यात्मिक बन्धुत्व का सदेश देकर व्यक्तिवाद एवं साम्यवाद में समन्वय का स्वप्न देखते हैं। आत्मिक बन्धुत्व पर आधरित साम्यवाद ही मानव एकता एवं मानव कल्याण का मार्ग प्रशस्त कर सकता है।³⁶

साम्राज्यवाद के उग्रतम विरोधी होने के कारण श्री अरविन्द ने प्रथम विश्वयुद्ध के समय प्रचारित राष्ट्रीय आत्म-निर्णय के सिद्धान्त को पूर्ण समर्थन प्रदान किया है। उनके अनुसार राष्ट्रीय आत्मनिर्णय का नियम स्वतंत्रता एवं बानून का नया कीर्तिमान स्थापित करता है।³⁷ यह एक उच्चादर्श का प्रतीक है। इस विचार से प्रेरणा प्राप्त कर अंतर्राष्ट्रीय एकता की स्थापना बलवती हो सकती है।³⁸ किन्तु श्री अरविन्द ने आत्मनिर्णय के सिद्धान्त को युद्ध एवं शक्ति का पूर्ण समन्वय नहीं माना। राज्या की पारस्परिक कलह एवं नियंत्रण प्राप्त करने की नीति के कारण युद्ध एवं साम्राज्यवाद को निर्मूल नहीं किया जा सकता। साम्राज्यवाद का अंत करने के लिए विश्व-संघटन की स्थापना आवश्यक है। दो

स्तर पर विश्व-संगठन की स्थापना सम्भव है। पहले स्तर पर स्वतंत्र राष्ट्रों को स्वयं संगठित होने की आवश्यकता है। इसके पश्चात् संगठित राष्ट्रों को पारम्परिक मतभेद एवं स्वार्थ मिटा कर अन्तर्राष्ट्रीयता का दृष्टिकोण विकसित करना है। इन दोनों स्तरों को पार करके ही एक गन्वा मार्वांभीय धर्म स्थापित हो सकता है जो मानवीय एकता का आदर्श स्थापित कर सके। राष्ट्रवाद मानवीय एकता को एक माध्यमिक इकाई है। राष्ट्रवाद से विश्व-एकता के आदर्श को ओर अग्रसर होना है। केवल राजनीतिक, आर्थिक एवं सामाजिक संगठनों की स्थापना मात्र से विश्व एकता अनुभूत नहीं होती। राष्ट्र-सघ प्रयत्न सशुक्त राष्ट्र की स्थापना से मानवीय धर्म विकसित नहीं होगा। इसके लिए प्रयास किया जाना चाहिए। वर्णित नया राष्ट्रीय स्वार्थों को प्रेम एवं वन्द्यत्व से जोतना है। मानवधर्म की स्थापना से ही मानव मात्र में एक ही आत्मा का बोध प्राप्त कर विभाजन परक स्वार्थ से मुक्ति मिल सकती है।³⁹

किन्तु मानवधर्म की स्थापना को श्रीअरविन्द का आदर्श मानवतावाद में मेल नहीं खाता। वे बीमवीं शताब्दी के मानवतावादी आंदोलन के इस कथन की कि 'मानव ही मनुष्य का नियामक है', स्वीकार नहीं करते। श्रीअरविन्द की वैचारिक योजना में मनुष्य अन्तिम तत्व नहीं है। मनुष्य का जो कुछ भी महत्त्व है वह इसी कारण से है कि वह ईश्वर की अभिव्यक्ति है। परमात्मा ने ही मनुष्य को महत्ता दी है अतः परमात्मा ही परम मनुष्य है।⁴⁰

नित्यत्व

श्रीअरविन्द ने भारत के आदर्शवादी चिन्तन को परम्परा को नवीन ऊँचाई प्रदान की है। वे भारतीय दर्शन एवं मस्कृति के प्रदुभुन व्याख्याकार के रूप में मर्देव याद किये जाते रहेंगे। उनकी वैचारिक महत्ता इस कारण से भी मानी जाती है कि वे पूर्व तथा पश्चिम की नैतिक, आध्यात्मिक एवं सौन्दर्यमय परम्परानुओं के महान समन्वयकर्ता थे। उनका धार्मिक एवं रहस्यवादी दृष्टिकोण मौलिक एवं मर्मस्पर्शी था। वेद, वेदान्त, उपनिषद्, गीता आदि पर उनके लेख, उनकी चमत्कारी शैली एवं मानवतातीत ज्ञान के जीवन्त प्रसार हैं। उनकी आध्यात्मिक अनुभूतियों का मार सावित्री एवं श्री साइकल विवाह में प्रसारण उत्तरा है। गीता के पश्चात् भारतीय रहस्यवादी साहित्य में यदि सावित्री को रखा जाय तो कोई प्रतिस्पर्धि नहीं होगी। श्रीअरविन्द ने इस ग्रन्थ की रचना मस्कृत प्रयत्न किमी भागनीय भाषा में की होनी तो जन-मानस को इस ग्रन्थ के समास्वादन का अधिक मानस प्राप्त होता। श्रीअरविन्द को स्वयं यह चुभन हमेशा बनी रही कि वे अक्षेत्री में ही अपना साहित्य-मृज्ज कर भारतीय जन साधारण तक नहीं पहुँच पाये। भारतीय जन-मानस पर उनका प्रभाव उनकी पत्रकारिता के माध्यम से अधिक पडा। बंगाल में नवचेतना के सदेशवाहक के रूप में उनका चिरस्मरणीय योगदान रहा। भागनीय राजनीतिक उपवादी चिन्तन के वे प्रमुष्ठ स्तम्भ थे।

राजनीतिक चिन्तन की दृष्टि में श्रीअरविन्द का योगदान राजनीति के आध्यात्मोपरण से जुड़ा हुआ है। वे राष्ट्रवाद, विश्व-एकता, मानव-स्वतंत्रता आदि के मनुष्य व्याख्याकार थे। जीवन के पूर्वार्द्ध में श्रीअरविन्द ने राष्ट्रवाद, लोकतंत्र, समाजवाद, उपयोगितावाद, व्यक्तिवाद, साम्यवाद आदि पर अपने उद्गार प्रकट किये, किन्तु जीवन के उत्तरार्द्ध में

उनकी कृतियाँ योग, दर्शन, रहस्यवाद एवं प्राध्यात्मिक चेतना से घीन भरेत रही। एक महान् योगी के रूप में श्रीरविन्द ने अपने जीवन के उत्तरार्द्ध में प्रवेश किया। वे महर्षि थे। उनकी प्राध्यात्मिक साधना तथा तपस्या ने उन्हें परमतत्त्व के साथ एकाकार कर दिया। किसी राजनीतिक चिन्तक का ऐसा प्रातमोत्कर्ष और वहीँ उदाहरण के रूप में भी प्राप्य नहीं है।

श्रीरविन्द ने राष्ट्रवाद को सर्वोपेक्षित धर्मों से निकाल कर सार्वभौम सत्य के उसे परिवर्तित किया। तपस्या ज्ञान तथा शक्ति के साथ राष्ट्र का समन्वय कर उसे मानवीय एतना के शक्ति मूल्यों के साथ जोड़ दिया। वे मानवमात्र में एतना एक ब्रह्मत्व के दर्शन करने थे। 1907 में भारत की पूर्ण स्वतन्त्रता की माँग प्रस्तुत कर उन्होंने सबसे उत्तम उत्तर दे दिया। ऐसे समय में जब कि साम्राज्यवाद विश्व पर छाया हुआ था, श्रीरविन्द ने मानवीय स्वतन्त्रता का उद्घोष कर फासीवाद, सर्वाधिकारवाद तथा तानाशाही को चुनौती दी। वे मानव की इतना उपर उठना चाहते थे कि मोक्ष एवं परतन्त्रता उस न हूँ सके। इस सदर्भ में मानवीय गरिमा के रसायं उन्होंने अपना 'प्रतिमानव' का सिद्धांत प्रतिपादित किया। उनका यह सिद्धांत नीतियों के प्रतिमानवीय स्वरूप से भिन्न था। जहाँ नीतियों ने सर्वभक्षी दानवीय प्रतिमानव की कल्पना की थी वहाँ श्रीरविन्द का प्रतिमानव नीतियों के कर्मयोगी स्वतन्त्र मानव का सौम्य चित्रण था।¹ मानव की गरिमा को प्राध्यात्मिक तत्त्वों से अभिप्रेरित कर श्रीरविन्द ने घोषणा तथा पातनामों के विरुद्ध नवीन नैवारिक क्रान्ति का शब्दावली किया था। □□

दिग्दर्शिका

1. निरंतर कुमार चिन्त, श्रीरविन्दो दृष्ट इतिहास कीर्ति, (श्रीरविन्दो नार्वेरी प्रकाश, 1948) पृ. 24
2. देविदे श्रीरविन्दो काँक सिद्धांत एवं जीवन की कथा, (श्रीरविन्दो काव्य, पारिचये, 1953) पृ. 81 तथा मनोरंजन, श्रीरविन्दो इन की कथाँ देवेन काँक की लेखनी (श्रीरविन्दो काव्य, पारिचये, 1972) पृ. 24
3. श्रीनिवास काव्यर, श्रीरविन्दो, (काँक पत्रिका काव्य कला 1945) पृ. 12
4. श्रीरविन्दो, श्रीरविन्दो काँक पत्रिका देवेन, (पारिचये 1952) पृ. 69-70
5. श्रीरविन्दो
6. श्रीरविन्दो, (काँक पत्रिका काव्य कला, 1922, प्रथम संस्करण) पृ. 173-174
7. श्रीरविन्दो काँक पत्रिका देवेन, पृ. 71
8. देविदे श्रीनिवास काव्यर, पृ. 168
9. श्रीरविन्दो, एतेन श्रीरविन्दो काँक, (कला, 1949) खण्ड 1 पृ. 96 तथा खण्ड II, पृ. 312
10. श्रीरविन्दो काँक पत्रिका देवेन, पृ. 28-29, 62
11. श्रीरविन्दो, उदाहरण श्रीरविन्दो (काँक पत्रिका काव्य कला, 1922) पृ. 20
12. श्रीरविन्दो, पृ. 33-34
13. श्रीरविन्दो, पृ. 29-30
14. श्रीरविन्दो, श्रीरविन्दो काँक पत्रिका देवेन (श्रीरविन्दो काव्य, पारिचये, 1971) पृ. 479

15. डी डोबट्टोन बॉक पेंसिव रेजिस्ट्रेंस, पृ 71
16. डी आइडियल बॉक ह्यूमन यूनीटी, पृ- 290
17. श्री बरविन्दो, डी बोन बॉक इन्डिया (ब्रायं पब्लिशिंग हाउस, बनकता, 1923) पृ. 10-11
18. श्री बरविन्दो, डी आइडियल बॉक कर्मयोगिन (ब्रायं पब्लिशिंग हाउस, बनकता, 1921) पृ. 6- 7
19. वही
20. एपीजेड, पृ. 6, 18-19
21. देविपे करणसिंह, प्रोफेटर बॉक इन्डियन नेशनलिज्म, (भारतीय विद्या पवन, बम्बई, 1970) पृ. 82-83
22. डी आइडियल बॉक ह्यूमन यूनीटी, पृ .226
23. वही, पृ. 124-125
24. श्री बरविन्दो, डी साइफ डिवाइन, खण्ड II, (ब्रायं पब्लिशिंग हाउस, बनकता, 1941) पृ. 921
25. डी आइडियल बॉक ह्यूमन यूनीटी, पृ. 37
26. डी ह्यूमन साइफिस, पृ. 25-26
27. वही, पृ. 39
28. डी आइडियल बॉक ह्यूमन यूनीटी, पृ. 166
29. वही, पृ 166-167
30. देविपे हरिदास मुखर्जी एण्ड जया मुखर्जी, श्री बरविन्दो एण्ड डी न्यू पांठ इन इन्डियन पोलिटिक्स, (पर्स के. एन. मुखोगाध्याय, बनकता, 1964) पृ. 379-380
31. एपीजेड, पृ. 141-145
32. डी डोबट्टोन बॉक पेंसिव रेजिस्ट्रेंस, पृ. 4-53
33. वही, पृ 63
34. देविपे मुखर्जी एण्ड मुखर्जी, पृ. 22-27
35. देविपे डी बी. बर्मा, डी पोलिटिक्स किलोसोरो बॉक श्री बरविन्दो, (एशिया पब्लिशिंग हाउस, बम्बई, 1960) पृ 310-320
36. वही, पृ. 333-345
37. श्री बरविन्दो, वार एण्ड सेल्फ डिस्टरमिनेशन, (सेन्टेनरी सायन्सरी, पारिकेरी, 1971) पृ. 603
38. वही, पृ 633
39. डी आइडियल बॉक ह्यूमन यूनीटी, पृ 362-369
40. डी ह्यूमन साइफिस, पृ. 78-79
41. श्री बरविन्दो, डी सुपरनेस, (बनकता, 1944) पृ. 2-4, 81

रवीन्द्रनाथ ठाकुर का जन्म कलकत्ता के एक सम्पन्न जमींदार परिवार में 7 मई, 1861 को हुआ। उसके पिता महर्षि देवेन्द्रनाथ ठाकुर उपनिषदों के महान् विद्वान् थे। बंगाल की नवजागरण में उनका अनुपम योगदान रहा। रवीन्द्रनाथ ने अपने बाल्यकाल में राजा राममोहन राय के ब्रह्मसमाज-आंदोलन,¹ बंकिमचन्द्र चटर्जी के बंगला-साहित्य, पाश्चात्य प्रभाव में पली नव-सम्पन्न बंगाली पीढ़ी द्वारा प्राचीन मूल्यों के तिरस्कार का दृष्टिकोण आदि का अनुभव किया था। उनका स्वयं का दृष्टिकोण पाश्चात्य एवं पौराण्य के समिश्रण का था। भारतीय नवजागरण के सदेशवाहक रवीन्द्र ने कला एवं साहित्य के क्षेत्र में अभिनव प्रयोग किये। उनका समन्वयकारी दर्शन जीवन की समस्त विधाओं—साहित्य, संगीत, चित्रकला, धर्मशास्त्र राजनीति, समाज-सुधार, शिक्षा, को प्रोत्साहित करने वाला था। वे केवल कवि घोर समीक्षक ही नहीं थे अपितु एक नाटककार, कहानीकार, चित्रकार अभिनेता, भाषाविद् तथा दार्शनिक के रूप में भी सर्व प्रसिद्ध रहे। राजनीति से उनका सम्बन्ध धार्मिक रहा किन्तु राजनीतिक विचारों में उनकी मौलिकता प्रामाण्य थी। समाज सुधार के क्षेत्र में भी उनका योगदान कम महत्वपूर्ण नहीं कहा जा सकता। उनकी कार्य शैली भिन्न थी। भीड़-भाड़ एवं जन-समुदाय के नेतृत्व का प्रचलित प्रयोग उनके घर का नहीं था। वे एकान्त के साधक थे किन्तु उनके विचारों ने समाज के हर वर्ग को प्रभावित किया। भारत के महान् सपनों में से वे एक थे।

रवीन्द्रनाथ ने विश्वविद्यालय-शिक्षा कभी प्राप्त नहीं की। उनका विद्याभ्यास घर पर ही हुआ। वे पाठशाला भी भेजे गये किन्तु वहाँ वे प्रायः अनुपस्थित ही रहते थे। वे मैट्रिक तक भी नहीं थे किन्तु बंगला तथा अंग्रेजी का उन्होंने जो अध्ययन किया उसी से वे महान् बन गये। मृत्यु पर्यन्त उनका लेखन कार्य चलता रहा। उनकी कृतियों का सम्कलन पूरे 10 खंडों में प्रकाशित हुआ। कविता, उपन्यास, नाटक तथा निबन्धों के अनेक संग्रह प्रकाशित हुए। उनकी अनेक अंग्रेजी कृतियों में से सर्वाधिक चर्चित एवं विश्व प्रसिद्ध रचना गीतांजलि थी। इसी पर उन्हें 1913 में नोबेल पुरस्कार भी प्राप्त हुआ।² यह उनकी बंगला कविताओं का अंग्रेजी अनुवाद था। वे प्रथम तथा अब तक अन्तिम भारतीय हैं जिन्हें साहित्य में यह पुरस्कार प्राप्त हुआ है। इस पुरस्कार ने उन्हें विश्व प्रसिद्ध बना दिया। उनके आलोचक भी उनके प्रशंसक बन गये। विश्वविद्यालयों द्वारा उन्हें उपाधियों से अलङ्कृत करने की होड़ सी लग गयी। उन्हें विदेशों से व्याख्यान देने के निमन्त्रण प्राप्त होने लगे। वे अनेक बार विदेश-यात्रा पर गये और प्रायः समस्त विश्व का भ्रमण किया। उन्हें भारत की ब्रिटिश सरकार ने 1915 में 'सर' का खिताब दिया।

रवीन्द्रनाथ ने 1901 में शान्ति निकेतन में ब्रह्मचर्याश्रम की स्थापना की। प्राचीन भारत की गुरुकुल व्यवस्था के अनुरूप उनका यह प्रयोग प्रारम्भ में अनेक कठिनाइयों से गुजरा। उनके आश्रम में ईसाई तथा अंग्रेज अध्यापकों की नियुक्ति के कारण परम्परावादियों ने उनकी आलोचना की। नवीन विचारधारा वालों ने उनके प्रयोग को पुरातनवादी बतलाया। आधुनिक कठिनाइयों के बावजूद उनका यह आश्रम सफलतापूर्वक चलता रहा। आगे चल कर यह विश्व-भारत में न्यायान्तरित हो गया और उत्तम अन्तर्राष्ट्रीय महत्व स्वीकार किया जाने लगा। विश्व के अनेक विद्वान् यहाँ शिक्षण के लिए आमन्त्रित किये गये। भारतीय सस्कृति का प्रकृति के निर्मल एवं स्वच्छन्द वातावरण में अनुशीलन इस संस्थान की विशेषता रही है।¹³

वैचारिक दृष्टि से रवीन्द्र परमेश्वर की मत्ता के उपासक थे। उपनिषदों के प्रभाव में वे मानव के क्षणभंगुर जीवन में अविनाशी ईश्वर की शक्ति का दर्शन करते थे। मानव द्वारा जीवन के उच्चतम लक्ष्यों की प्राप्ति ही उसका अमरत्व माना गया। यह जिजीविषा रवीन्द्र की प्रेरणा थी। वे जन्मता का माधारण लौकिक जीवन से उठकर अलौकिक की ओर बढ़ने के लिए आह्वान करते थे।¹⁴ मकीर्णता तथा क्षुद्र भावुकता एवं सामाजिकता के मोहपाश से निवृत्तता अनिवार्य था। जीवन में एकाकीपन ही अन्तिम मृत्यु था। मृत्यु तथा जीवन के बीच मानव का कार्य क्षेत्र उनके द्वारा मर्नाभानि परखा गया था। वे श्रुतिपुत्र्य थे फिर भी लौकिक जीवन से दूर नहीं थे। मक्ति एवं कर्म का अनुपम योग उनमें दिखाई देता था। महात्मा बुद्ध के उपदेशों, कबीर की अनासक्ति एवं सत्यवाणी, वैष्णव भक्तों की निष्कण्ठ भक्तिविह्वलता तथा बंगाल के वाउल गायकों की हृदयस्पर्शी संगीत लहरी ने उनके धर्ममर्म की निमित्त किया था। वे प्रकृतवादी थे। मानवीय एकता तथा विश्व-व्यापार उनके असीम लक्ष्य थे। प्रकृति तथा मानव को एकलक्षण करना उनका उद्देश्य था। हिंसा से दूर, मानव-प्रेम पर समस्त सामाजिक, धार्मिक एवं राजनीतिक विचारों को उन्होंने आधारित माना। आत्मा का परिष्कार ही उनका ध्येय एवं मन्देश था। भारत के भावी भविष्य का आशाजनक चित्र उन्होंने प्रस्तुत किया था। विभिन्नता में एकता स्थापित करने की भारत की विशेषता से वे अधिक प्रभावित थे। समस्त धर्मों, जातियों एवं रंगों के व्यक्तियों का एकीकरण एवं प्राकृत्य रवीन्द्र का भावी स्वप्न था। भारत की महिष्मता, धर्मप्रियता तथा विदेशों तत्त्वों को आत्मसात् करने की अनुभूति शक्ति ने उन्हें भारत की महानता एवं उसकी भावी-भूमिका का ज्ञान कराया।¹⁵ पूर्व तथा पश्चिम के अशुर सम्बन्धों के लिए भारत को ही प्रधान करना था। भारत एक महत्वपूर्ण सम्बन्धकारी तत्त्व था।

रवीन्द्र केवल मर्नापी तथा एकात्मवादी चिन्तक-भाषक ही नहीं थे। वे राजनीतिक प्रबुद्धता के मदेशवाहक भी थे। जीवन के प्रारम्भिक दिनों में बंगाल की राजनीतिक स्थिति ने उन्हें प्रभावित किया था। व राष्ट्रीय आन्दोलन के समर्थक थे किन्तु कांग्रेस की रीति-नीति उन्हें पसन्द नहीं थी। केवल दिखावे एवं प्रस्ताव पारित करने वाली उदात्तवादियों की कार्ययोजना ने उन्हें प्रभावित नहीं किया। वे कांग्रेस में अधिक रचनात्मक कार्यक्रम की उम्मीद करते थे। नैतिक शक्ति तथा मन्द के आधार पर विदेशी शासन को घसीटने की बात मानने के लिए नुका देना उन्हें पसन्द था न कि याचना तथा

साहसकारिता। यही कारण था कि 1898 के स्वतन्त्र भाषण पर प्रतिबन्ध लगाने वाले अधिनियम का उन्होंने गुल कर विरोध किया। वे राष्ट्रीयी देशभक्तों के भावों की गराहना करते थे। उपवादी कार्यक्रम की ओर उनका ध्यान बसाता तब ही सीमित नहीं था। तिसरी ही प्रथम गिरफ्तारी के समय उनके लिए धन-संग्रह करने में उनका योगदान रहा। 1905 के वग-भग धान्दोलन में उनका सक्रिय सहयोग रहा। अपने श्रीमत्सो भाषणा, लेखों तथा प्रदर्शनों के द्वारा उन्होंने वगाल की जनता को नई नजिर प्रदान की। विविध सन्दर्भों के अनुसार वग-भग के विरोध में 'राष्ट्री-उत्सव' तथा कर्मवृत्ता-विश्वविद्यालय की परीक्षाओं का बहिष्कार रवीन्द्र द्वारा प्रेरित थे।⁶ वे शान्तिपूर्ण तरीका में सरकार की बगाल का विभाजन समाप्त करने के लिए बाध्य करना चाहते थे। किन्तु वग-भग-धान्दोलन के दौरान तिसरा प्रदर्शन एक घटनाओं में क्षुब्ध हो वे राजनीति में दूर हट गये और गुन साहित्य-साधना में लीन हो गये। जावियाबादा आशय में सरकार ने उनके कवि हृदय का व्यथित कर दिया। उन्होंने शासन की इस क्रूर नीति के विरुद्ध अपना 'मर' का गिताय लीटा दिया। उनका यह नाय साहित्यिक एवं देशभक्ति पूर्ण था। ऐम समय में जब कि जनता का मनोबल प्रिटिभा शासन की कठोर नीतियों में गिर चुका था रवीन्द्र ने उन्हें आत्म-विश्वास का नया पाठ गिनाया।⁷

गांधीजी ने रवीन्द्र को 'गुरुदेव' कह कर सम्बोधित किया। वे जन जन की श्रद्धा के पात्र बन चुके थे। देश-विवेक का कोई भी ऐसा महात्मा व्यक्ति नहीं था जो रवीन्द्र के दर्शनो के लिए आकर्षित न रहता हो। रवीन्द्र पामीवाद एवं शर्माधिरारवाद के प्रबलतम विरोधी थे। उनकी रचनाएँ पामीवादियों तथा नाजिमों द्वारा जलाई गयीं। 1926 में विद्युत्पानिया की सरकार ने ठाकुर की रचनाओं पर प्रतिबन्ध लगा दिया। किन्तु वे अपने विरोधी रसर को बनाये रहे। 1938 में जापान के प्रसिद्ध कवि मोने नागुचो को लिखे पत्र में उन्होंने जापान के साम्राज्यवाद को तीव्र भर्त्सना की। वे तिबेट देशों पर बनवान देशों द्वारा आधिपत्य विवे जाने की भर्त्सना करते थे। जापान के एशियाई पामीवाद का रवीन्द्र ने तीव्रतम विरोध किया। जापान के प्रचार को भारत में रोखने के लिए विवे गये प्रयत्न में रवीन्द्र के विचारों का महत्त्वपूर्ण योगदान रहा।⁸

रवीन्द्र ने इटली की सरकार के निमन्त्रण पर वहाँ की यात्रा की। मुसोलिनी ने उनकी यात्रा प्रशंसा की थी किन्तु जब रवीन्द्र को पामीवादियों की वास्तविकता या पता चला तो उन्होंने अपनी तीव्र प्रतिनिधिया व्यक्त करना जोया पर्यन्त जारी रखा। वे सावित्र्य मम तथा प्रमेनिका की भी यात्रा कर चुके थे। विदेशीय मम की यात्रा ने उन्हें काफी प्रभावित किया और वह भी तेम समय में जब इटालीन बरा का गयेगर्मी था। 1937 में रवीन्द्र ने अफ्रीका की तीव्र-प्रजातियों के प्रति रावेदना प्रकट की। वे अफ्रीका की पूर्ण या शिशु मानते थे। वे एशिया तथा अफ्रीका के भावी मधुर सम्बन्धों का स्वप्न सजोद हुए थे। पश्चिमी देशों द्वारा अफ्रीका पर आधिपत्य स्थापित करने के विरुद्ध उन्होंने अपनी कश्चित्तों को माध्यम से रोष प्रकट किया।⁹

रवीन्द्र तथा आर्द-स्टीन में एक बार पारस्परिक वातावरण भी हुआ। वातावरण प्रचार्य की प्रकृति पर वेन्द्रित हुआ तो रवीन्द्र ने मागवीय जगत् की अपनी प्रयत्नशा प्रस्तुत की। मागवीवाद के सन्निध में सम्बन्ध होकर ब्रह्माण्ड की त्वितामय श्यात्या सुनी। रवीन्द्र ने

कहा कि पदार्थ का निर्माण प्रोटोन्स तथा इलेक्ट्रॉन्स से हुआ है। इन दोनों के मध्य रिक्तता है किन्तु पदार्थ ठोस दिखाई देता है। इसी प्रकार से मानवता व्यक्तियों द्वारा निर्मित है फिर भी मानवीय सम्बन्धों में परस्पर अन्तर्निम्बन्ध है जो कि मानव-विश्व को जीवन्त रक्ता प्रदान करता है। सारा ब्रह्माण्ड भी इसी तरह हम से जुड़ा हुआ है, यह मानवीय ब्रह्माण्ड है। रवीन्द्र ने यह भी व्यक्त किया कि वे क्या, साहित्य तथा मानव की धार्मिक चेतना के माध्यम से इन विचार का अनुत्तरण कर रहे थे। वे इसे सत्य तथा सुन्दर मानते थे।¹⁰

7 अगस्त 1940 को अक्सफोर्ड विश्वविद्यालय ने शांति निकेतन में रवीन्द्र को डाक्टर ऑफ लेटर्स की उपाधि से सम्मानित किया। लेटिन भाषा में उनकी प्रशस्ति पढ़ी गयी। रवीन्द्र ने इस प्रशस्ति का उत्तर संस्कृत में दिया। उनके लिए पढ़ी गयी प्रशस्ति में कहा गया कि रवीन्द्र का जीवन केवल साहित्य-साधना के एकाकी बातावरण का ही प्रतीक नहीं था। वे अक्सर अपने पर जनता के मध्य उपस्थित हुए और मानवता के विरुद्ध विवेक से वार्ता की भर्त्सना की। उन्होंने ब्रिटिश राज को भी छोड़े जायें तथा और ब्रिटिश प्रशासन के न्यायकर्ताओं के बुरे कार्यों की आलोचना की। वे अपने देवगणियों की वृत्तियों के भी आलोचक रहे। वे जन सामान्य की स्वतन्त्रता के रक्षक रहे हैं। रवीन्द्र ने अपने संस्कृत भाषी उत्तर में व्यक्त किया कि ऐसे समय में जबकि विश्व में भयानक सघर्ष छिड़ा हुआ है और विज्ञान ने युद्ध की विभोषिका को तीव्र कर दिया है, विश्व-ध्यानों सम्बन्धों की वात करना कवि की उद्दान जैसा लगता है। किन्तु समय की हिमा मथावह होते हुए भी किसी दिन समाप्त होने वाली है और अन्त में मानव-मन्यता का दिवान पुन लक्ष्य की और प्रयुक्त होना दिखाई देगा। द्वितीय विश्व युद्ध के समय लेटिन तथा संस्कृत भाषा का यह सगम पूर्व तथा पश्चिम की एकता के मार्गभौतिक सत्य का माझी था।¹¹

इस अवसर पर अक्सफोर्ड विश्वविद्यालय का प्रतिनिधित्व करने वाले मर डॉरिस ग्रायर ने कहा कि रवीन्द्र मानवीय स्वतन्त्रता के प्रणेता हैं। वे फ्रांसोवाद तथा नालीवाद के सर्वाधिकारवादी तन्त्र के कटु आलोचक रहे हैं। मानवीय आत्मा की स्वतन्त्रता के वे समर्थक हैं।

सन्धे समय तक साहित्य-साधना एवं शिक्षण के अभिनव प्रयोगों द्वारा वे देश को मेवा करते रहे। वे प्रवृत्ति-चित्रण के महानतम साहित्यकार थे।¹² अनेक पारिवारिक विपत्तियों को महर्षि नेते हुए उनकी लेखनी सतत चलती रही।¹³ 1941 में उनका स्वर्गवास हुआ। भारत को "जन-गण मन अधिनायक जय है" का राष्ट्रगीत रवीन्द्र ने ही दिया है।

रवीन्द्र के राजनीतिक विचार

रवीन्द्रनाथ ठाकुर के राजनीतिक विचार कुछ सीमा तक भारत के उग्रवादियों से साम्य रखते हैं। वे अन्याय एवं दमन के विरोधी थे। दासता तथा अमानवीयता उन्हें स्वीकार नहीं थी। स्वतन्त्रता एवं स्वच्छन्दता के उन्मुख वातावरण में बीता उनका शैशव विदेशी शासन के बंधन जिकजे से मुक्त होने की प्रेरणा देता था। उन्हें पुरातथा उग्रवादियों की श्रेणी में नहीं रखा जा सकता क्योंकि वे यूरोपीय उदारवाद से अत्यधिक प्रभावित थे। किन्तु इतना अवश्य है कि भारत के उदारवादी विचारकों के कार्यक्रम से उन्हें सहानुभूति नहीं थी। वे उदारवादियों की याचना एवं याचिकाओं की नीति के विरोधी रहे। राजनीतिन भिन्नावृत्ति को वे बुरा समझते थे। उनका यह दृष्टिकोण था कि सर्वप्रथम

ग्रान्दोलन चलाने मात्र से स्वशासन प्राप्त नहीं होगा। अधिपति की भाग करने मात्र से अधिपति प्राप्त नहीं होंगे। शूद्रधर्म विदेशी शासन से स्वतन्त्रता की प्राप्ति करना व्यर्थ था। ये परोक्ष रूप से प्रसहयोग एवं दृढ़ राजनीतिक कार्यक्रम के पक्षपाती थे। वे स्वदेशी तथा महिपति की प्रतिभूति थे। वेवल राजनीतिक ग्रान्दोलन तक ही वे अपने विचार सीमित नहीं करना चाहते थे। उनका दृष्टिकोण व्यापक था और वे राजनीतिक कार्य के साथ ठास रचनात्मक कार्य भी करना चाहते थे। उनसे रचनात्मक काम का आधार समाज की विगलित मान्यताओं एवं रूढ़ियों को समाप्त कर देना था। हमारी सामाजिक व्यवस्था के ये अंश जो मानव-धर्म के प्रतिबल प्रवृत्तता तथा ऊचनीच का भेद-भाव दर्शाते थे उनसे वे जूझना चाहते थे। भारत के न्यायिक म समान चेतना तथा शासनविश्वास का जागरण करना उनका ध्येय था। इसकी प्राप्ति के लिए ही वे अधिक क्रियाशील रहे क्योंकि उनकी दृष्टि में हमारी ग्रान्दरिक कमजोरियाँ ही हमारी दक्षता के लिए उत्तरदायी रही थीं। उन पगजोरियाँ को दूर करने ही हम पुनः अपनी घायी हुई स्वतन्त्रता प्राप्त कर सकते हैं।¹¹

रवीन्द्र राज्य के दमनकारी स्वरूप से घृणा करते थे। वे सीमित राज्य-व्यवस्था के पक्षपाती थे। सरकार का कार्य व्यक्तियों के मार्ग में आने वाली बाधाओं को दूर करना था। वे नहीं चाहते थे कि सरकार 'माई-बाप' बन जाय। राज्य तथा समाज के अंतर को स्पष्टतः प्रामाण्यपूर्वक रवीन्द्र ने सामाजिक दायित्व को विस्तृत करने का सुझाव दिया। वे राज्य को समाज को तुलना में अधिक शक्तिराम्य प्रथमवा नियन्त्रणकारी नहीं बनने देना चाहते थे। व्यक्ति द्वारा अपने हितकारी एवं सुविधाभूलक कार्यों को किया जाना चाहिए। व्यक्ति का कार्यक्षेत्र व्यापक होगा तभी राज्य पर अधिकार की निर्भरता कम होगी। समाज द्वारा स्वीकृत एवं प्रस्तुत क्षेत्राधिपति ही राज्य के लिए उपयुक्त था। ये इस प्रकार सीमित राज्य के समर्थक थे। समाज उनके राजनीतिक विचारों का मूलधार था। इस सन्दर्भ में स्वयं रवीन्द्र ने बोलपुर में अपनी जमींदारी के क्षेत्र में स्वयंशासी व्यवस्था स्थापित करने का प्रयोग किया था। वे ग्रामीण सभठनों के माध्यम से स्थानीय स्तर पर समस्त प्रशासनिक एवं न्यायिक कार्यों की अनुभूति चाहते थे। पचायती राज-व्यवस्था या एक सुन्दर एवं सजीव प्रयोग उन्होंने किया था। वे आजकल की सामुदायिक विकास योजना तथा सहकारिता के पूर्वदृष्टा माने जा सकते हैं।

वे भारत की प्राचीन राजनीतिक संस्थाओं को प्रमाण मानते हुए यह सिद्ध करना चाहते थे कि शासक तथा शासित के सम्बन्धों में शासन समाज के नियमों के समक्ष अपने भाग को बाधक एवं सीमित मानता था। समाज को व्यक्तियों के योगक्षेम का उत्तरदायित्व सौंपा गया था। वे भारतीय समाज के इस पुरातन महत्त्व को पुनर्स्थापित करने के दृष्टान्त थे। उनकी स्वतन्त्रता सम्बन्धी धारणा भी इसी विचार पर आधारित थी। वे मानवीय धर्म के परमात्म में विलीनीकरण को ही सच्ची स्वतन्त्रता मानते थे।¹² व्यक्ति की यह स्वतन्त्रता समष्टिरूप में समाज के लिए भी आवश्यक थी। वे वेवल राजनीतिक स्वतन्त्रता के पक्षधर नहीं थे। वे मानवीय स्वतन्त्रता को अधिक महत्त्व देते थे। समाज के लिए चिन्तन, स्वतन्त्र विचार-व्यक्ति एवं आत्म-विश्वास की स्वतन्त्रता चाहते थे, ऐसी स्वतन्त्रता जो समस्त कृत्रिम बाधकों को समाप्त कर मानव की नैतिक प्रतिभा को मुक्त करने का अवसर प्रदान करे। वे राजनीतिक एवं सामाजिक स्वतन्त्रता

का दायरा सीमित मानते थे। मानव मानव के परस्पर मधुर सम्बन्धों की स्थापना अत्यन्त व्यापक विचार था। राजनीतिक स्वतन्त्रता की मांग राष्ट्रीय स्वतन्त्रता की पृष्ठभूमि पर ही सकती थी किन्तु मानवीय स्वतन्त्रता की राष्ट्रीय स्वतन्त्रता के निमित्त स्वीकार नहीं किया जाना चाहिए था। जब तक मानव स्वतन्त्रता की आत्म-प्रेरित दिशा का स्वयं बोध न कर ले तब तक वह राष्ट्रीय स्वतन्त्रता के महत्त्व को आत्ममातृ नहीं कर सकता। राष्ट्रीय स्वतन्त्रता मानव के विचारों को सजुचित करती है। वह राष्ट्र के नाम पर अन्य राष्ट्रीयताओं को ह्येय तथा महत्त्वहीन समझने तथा अन्तर्राष्ट्रीय तनाव को पैदा करने वाली हो सकती है। मानवीय स्वतन्त्रता का संदेश राष्ट्र की सीमाओं को समाप्त कर विश्व व्यापी मानव-बन्धुत्व एवं एकता का मार्ग है।

रवीन्द्र सकीर्ण राष्ट्रवाद के आलोचक थे। राष्ट्रवाद जनित-सकीर्णता मानव प्रकृति के स्वच्छन्द एवं आध्यात्मिक विवास के मार्ग में बाधा थी। वे राष्ट्रवाद का युद्धोन्मादवर्धक एवं समाजविरोधी मानते थे। राष्ट्रवाद के नाम पर राज्यशक्ति का अनियन्त्रित प्रयोग अनेक अपराधों का कारण था। व्यक्ति को राष्ट्र के प्रति समर्पित कर देना उन्हें स्वीकार नहीं था। राष्ट्र के नाम पर मानव-संहार तथा मानवीय संगठना का संचालन उनके लिए असह्य था। मानव की सहिष्णुता तथा उसमें नैतिकता जन्य परमार्थ की भावना राष्ट्र की स्वार्थ-परायणता की नीति के अन्तर्गत समाप्त प्राय हो जायगी। ऐसे अप्राकृतिक एवं अमानवीय विचार पर राजनीतिक जीवन को आधारित करने का अर्थ सर्वनाश ही होगा। रवीन्द्र ने राष्ट्र की धारणा को विश्व-व्यापी स्तर पर अमान्य करने का आग्रह किया था। वे भारत में राष्ट्रवादी आन्दोलन के राजनीतिक स्वतन्त्रता-सम्बन्धी पक्ष के आलोचक थे क्योंकि उनका यह विश्वास था कि भारत इससे शान्ति प्राप्त नहीं कर सकता। भारत को अन्तर्राष्ट्रीय दृष्टिकोण अपनाना चाहिए। आर्थिक प्रगति में भारत चाहे पिछड़ा हुआ हो किन्तु मानवीय मूल्यों में पिछड़ापन उसमें नहीं होना चाहिए। निर्धन भारत भी विश्व का मार्गदर्शन कर मानवीय एकता के आदर्श को प्राप्त कर सकता है। भारत का प्रतीत इतिहास यह सिद्ध करता है कि भौतिक सम्पन्नता को विन्ता न कर भारत ने आध्यात्मिक चेतना का सफलतापूर्वक प्रचार किया है। रवीन्द्र ने नव-युग की नवीन निर्माणक क्षमता को दृष्टि में रख कर राष्ट्रवाद का विरोध किया।

अपने राष्ट्र सम्बन्धी विचारों का प्रतिपादन करते हुए रवीन्द्र ने व्यक्त किया कि भारत में राष्ट्रवाद नहीं के बराबर है। भारत में यूरोप सरल राष्ट्रवाद नहीं पनप सकता। सामाजिक कार्यों में रुढ़िवादिता का पालन करने वाले यदि राष्ट्रवाद की बातें करते हों तो राष्ट्रवाद वहाँ से प्रभावित होगा। वे भारत के राष्ट्रवादी विचारकों के उस उदाहरण को जिसमें वे स्विट्जरलैंड को बहुभाषी एवं बहुजातीय होने हुए भी राष्ट्र का अनुकरण प्रशिक्षण मानते थे और भारत को उसी के अनुरूप राष्ट्र मानते थे उचित नहीं ठहराया। रवीन्द्र का यह विचार था कि स्विट्जरलैंड तथा भारत में अनेक अन्तर एवं भिन्नताएँ हैं। वहाँ व्यक्तियों में जातीय भेद-भाव नहीं है और वे आपसी मनमोहन रखते हैं तथा अन्तर्विवाह करते हैं क्योंकि वे एक ही रक्त के हैं। भारत में जमाधिकार समाप्त नहीं है। जातीय विभिन्नता तथा पारस्परिक भेद-भाव के कारण भारत में उस

प्रकार की राजनीतिक एकता की स्थापना कठिन दिखाई देती है जैसी एक राष्ट्र के लिए आवश्यक है। समाज द्वारा बहिष्कृत होने का भय भारतीय को डरपोक तथा कायर बना देता है। खान-पान की जहाँ स्वतन्त्रता न हो वहाँ राजनीतिक स्वतन्त्रता का अर्थ कुछ व्यक्तियों पर शासन ही बहा जायगा। निरकुशता ही शासन का प्रकार बनेगी और राजनीतिक जीवन में विरोध प्रथवा मतभेद रखने वाले का जीवन दुःख ही जायगा। क्या ऐसी नाममात्र की स्वतन्त्रता के लिए हम अपनी नैतिक स्वतन्त्रता को तिलाजलि दे दें ?

रवीन्द्र ने 1917 में अपने लेख 'नेशननिज्म एन दी बेस्ट' में यह प्रकट किया कि राष्ट्रवाद का राजनीतिक एवं आर्थिक संगठनात्मक आधार उत्पादन में वृद्धि तथा मानवीय धर्म की वचन कर अधिक सम्पन्नता प्राप्त करने का यागिक प्रयाग है। राष्ट्रवाद की धारणा विज्ञापन तथा अन्य सगठनों का लाभ उठाकर राष्ट्र की समृद्धि एवं राजनीतिक शक्ति में अभिवृद्धि करने में प्रयुक्त हुई है। शक्ति की वृद्धि ने राष्ट्रों में पारस्परिक द्वेष, धृष्टता तथा भय का वातावरण उत्पन्न कर मानव जीवन को अस्थिर एवं असुरक्षित बना दिया है। शक्ति की यह लालसा जीवन के साथ खिलवाड़ है क्योंकि शक्ति का प्रयोग ब्राह्म सम्बन्धों के साथ-साथ राष्ट्र की आन्तरिक स्थिति को नियंत्रित करने में भी होता है। ऐसी परिस्थिति में समाज पर नियन्त्रण बढ़ना स्वाभाविक है। राष्ट्र समाज तथा व्यक्तिगत जीवन पर छा जाता है और एक भयावह नियन्त्रणकारी स्वरूप प्राप्त कर लेता है।¹⁶ रवीन्द्र ने इसी आधार पर राष्ट्रवाद की आलोचना की है। वे राष्ट्र के विचार को जनता के स्वार्थ का ऐसा सगठित रूप मानते हैं जिसमें मानवीयता तथा आरम तत्त्व जैसा मात्र भी नहीं रहता। दुर्बल एवं असगठित पड़ोसी राज्यों पर अधिकार प्राप्त करने का प्रयास राष्ट्रवाद का ही प्रतिफल है।¹⁷ यह साम्राज्यवाद अन्ततः मानवता का सहारक बनता है। राष्ट्र की शक्ति में वृद्धि अनियन्त्रित है। इसके विस्तार को कोई सीमा नहीं है। किन्तु उसकी शक्ति में ही उन्ने विनाश के बीज उपलब्ध है। राष्ट्रों का पारस्परिक सघर्ष जब विश्व व्यापी युद्ध का रूप धारण कर लेता है तब उसकी सहारकता से सामने सब कुछ नष्ट हो जाता है। यह निर्माण का मार्ग न होकर विनाश का मार्ग है।¹⁸ मानव-प्रेम एवं एकता के स्थान पर मानव-जाति में वैमनस्य तथा स्वार्थ उत्पन्न करने की राष्ट्रवादी धारणा का विरोध रवीन्द्र का सर्वैव स्मरणीय योगदान है।

रवीन्द्रनाथ के विचारों में लोकतन्त्र की स्पष्ट झलक दिखाई देती है। वे लोक-तान्त्रिक सिद्धान्त के सर्वहितकारी पक्ष का जीवन भर अपनी लेखनी से निर्वह करते रहे। वे सर्वजनसुखाय एवं सर्वजनहिताय राजनीतिक व्यवस्था के समर्थक होते हुए भी समतावादी नहीं थे। मानव समुदाय में समानता न तो है और न लायी जा सकती है अतः वे समता के स्थान पर अवसर की समानता में अधिक विश्वास प्रकट करते थे। वे मानव अधमानता को नैतिक मानते थे। प्रकृति ने मानव में विभिन्न योग्यताओं तथा क्षमताओं का ऐसा प्राकृतिक अन्तर उत्पन्न किया है कि उसे शिक्षा द्वारा भी दूर नहीं किया जा सकता। असमानता के निवारण के स्थान पर व्यक्तियों में प्राप्त नैतिक प्रतिभा को उभारने तथा विकसित करने का उन्हें पूर्ण अवसर प्राप्त होने चाहिए।

रवीन्द्र प्राकृतिक अधिकारों समर्थक सिद्धान्त के अधिक निकट दिखाई देने हैं। वे

प्रत्येक देश के स्वतन्त्र बने रहने के प्राकृतिक अधिकार को मानते हैं। भारत द्वारा आत्म-निर्भर्य की समता प्राप्त करना भी वे इसी सिद्धान्त के अनुसार उचित ठहराते हैं। वे सेवा-धर्म को ही स्वतन्त्रता मानते थे। कर्तव्य करने से ही अधिकारों की प्राप्ति होती है। यह ईश्वरीय विधान है कि हम देश की सेवा के लिए तत्पर रहते हैं, आत्म-प्रेरणा हमें बर्तव्य के लिए बाध्य करती है। केवल अधिकारों की कामना मात्र से अथवा उनकी वैधिक प्राप्ति से राजनीतिक तथा सामाजिक स्वतन्त्रता प्राप्त नहीं होती। प्रथम कर्तव्य है उनसे पश्चात् अधिकार। यदि देश की सेवा का व्रत पूर्णतया निभाया जाय तो अधिकारों की प्राप्ति स्वतः अनुभव होने लगेगी। भारत की सेवा करने के पुनर्गत कर्तव्य से विचलित नहीं होना चाहिए। देश निर्माण के कार्य में निरन्तर व्यस्त रहने की आवश्यकता है। इस कार्य को यदि ब्रिटिश हुकूमत रोकना चाहे तब भी नहीं रोक सकती। यदि हम सेवा करने के इस अधिकार का प्रयोग न करें तो दोष किसे दोगे। इस प्रकार से सेवा करने के प्राकृतिक अधिकार को ही रबीन्द्र ने विशेष महत्त्व दिया। उनका अधिकार विषयक दृष्टिकोण लोकतन्त्र सम्बन्धी व्याख्या के सन्दर्भ में अधिब सापेक्ष एवं सार्थक है। वे लोकतान्त्रिक पद्धति की यथोपमानता को स्वीकार न कर, मानव मानव में स्वार्थ, लालच तथा भ्रमण्यता को समाप्त करना चाहते हैं। लोकतान्त्रिक व्यवस्था का कतिपय हाथों में मनुष्यन तथा नेतृत्व द्वारा अपनी स्वार्थ सिद्धि का प्रयोग उन्हें पसन्द नहीं था। वे चाहते थे कि जनता में सही चेतना जागृत हो और वह संगठित होकर अपनी शक्ति का स्वयं बोध कर सके। प्रेम तथा सेवा द्वारा ही मानव-समाज में शोषण समाप्त हो सकता है। वे ऐसा सामाजिक पुनर्निर्माण चाहते थे जिसमें व्यक्ति अपनी क्षुद्र प्राकणशाओं को समाजहित में नियन्त्रित कर सके। शक्ति या मनमाना प्रयोग जनहित के लिए घातक मानते हुए रबीन्द्र ने सच्चे लोकतान्त्रिक व्यक्ति के निर्माण पर बल दिया। उनकी यह धारणा विश्व-भ्रमण के परश्चात् और भी दृढ़ हो गयी। वे रूस तथा अमेरिका दोनों ही देशों की राजनीतिक स्थितियों को स्वयं देखकर आये थे। यही कारण था कि वे वर्ग-चेतना जागृत करने के स्थान पर मानव-वत्याण की विश्व-चेतना का विकास करना चाहते थे। वर्गभेद तथा वर्ग-सर्पण द्वारा सामाजिक परिवर्तन अथवा विभिन्न राजनीतिक दलों द्वारा सत्ता के लिए सर्पण दोनों ही विफल उन्हें स्वीकार्य नहीं थे। वे मनुष्य लोकतन्त्र की स्थापना के लिए अलग ही मार्ग चुनना चाहते थे और वह था मानववादी व्यवस्था का मार्ग जिसमें निर्धन की स्थिति को सुधारने के लिए समृद्ध द्वारा सेवा प्रमित की जाय, जहाँ धार्मिक अचलों को विनमित करने के लिए स्वयं-सेवा की जाय। वे हिंसा द्वारा किसी राजनितिक व्यवस्था की स्थापना को स्वीकार नहीं करते थे। उनके कवि हृदय में निर्धन एवं असहाय के लिए विन्मय स्थान था और इसी कारण वे दरिद्रतारापण को सेवा की महत्त्वपूर्ण मानते थे।

रबीन्द्र ने भारत की विभिन्न धार्मिक इकाइयों में सामंजस्य एवं मेल-जोल बढ़ाने का मार्ग-प्रशस्त किया। अल्प संख्यकों को देश की मुख्य धारा में एकीकृत करना चाहते थे। साम्प्रदायिकता के वे कट्टर विरोधी थे। बंगाल-विभाजन के समय मुसलमानों द्वारा हिंसात्मक कार्य किये जाने का उन्होंने प्रबल विरोध किया था। वे मुस्लिम अल्पसंख्यकों की धार्मिक प्रवृत्ति के विरोधी नहीं थे। हिन्दू और मुसलमानों की धार्मिक पृथक्ता स्वयं स्पष्ट थी किन्तु उनकी यह धार्मिक प्रवृत्ति दोनों ही सम्प्रदायों में मनोमानिक्य उत्पन्न करने

के लिए उत्तरदायी नहीं ठहरायी जा सकती थी। पारम्परिक बौद्धधर्म का कारण धर्म न होकर धर्म के साथ जोड़े गये अयुक्तिमग्न सामाजिक रीति-रिवाज थे। बदलती हुई परिस्थितियों के साथ धार्मिक शक्तिशाली में भी परिवर्तन आवश्यक था। रवीन्द्र चाहते थे कि हिन्दू तथा मुसलमान दोनों मिनकर सद्भाव का वातावरण तैयार करें और भारत के निर्माण में अपना समान योगदान दें। वे भारत में सामाजिक एवं सांस्कृतिक प्रदान एवं समन्वय का ऐसा वातावरण चाहते थे जिससे जातीय एवं धार्मिक बौद्धधर्म बंध ही गये तथा साम्प्रदायिकता का अन्त हो सके। मुसलमानों की पृथक्तावादी नीति इस बाय में बाधन थी।

रवीन्द्र न प्रारम्भ में (बग-भाग के समय) प्रमत्तयोग एवं बहिष्कार की नीति का समर्थन किया था। किन्तु गांधीजी के प्रमत्तयोग एवं बहिष्कार-आन्दोलन के वे आलोचक बन गये। शिक्षण-संस्थाएँ, न्यायालयों तथा विधानमण्डलों आदि का बहिष्कार जैसा कि गांधीजी चाहते थे रवीन्द्र को अस्वीकार्य एवं नकारात्मक कार्यक्रम प्रतीत हुआ। उनमें गांधीजी की निष्ठा, मान्यप्रियता, सादगी तथा आध्यात्मिकता के प्रति गहरी आस्था थी किन्तु वे गांधीजी के प्रमत्तयोग आन्दोलन को प्रलयकर मानते थे। इतने व्यापक पैमाने पर प्रमत्तयोग का कार्य ब्रिटिश शासन के साथ साथ हमारे अन्य देशों के प्रति शक्तिशाली को भी प्रमत्त एवं विरोधी बना सकता था। विदेशों वस्त्रों के बहिष्कार की भाग प्रत्येक विदेशी वस्तु एवं विचार के बहिष्कार तक फैल सकता था। ऐसी असहिष्णुता भारत के अन्य देशों के साथ सम्बन्धों तथा पूर्व-पश्चिम की संस्कृतियों के मिलन में बाधक बन सकती थी। रवीन्द्र ने जीवन पर्यन्त प्रयास कर शान्तिनिकेतन, श्री निकेतन तथा विश्व-भारती की स्थापना की थी। अब वे गांधीजी को सहयोग देकर अपने रचनात्मक कार्य में हटना नहीं चाहते थे। उन्हें गांधीजी के आर्थिक कार्यक्रम तथा उनकी चरखे की प्रवर्धकता के प्रति आस्था नहीं थी। वे स्वराज को धरणा द्वारा प्राप्त करने के इच्छुक नहीं थे। वे गांधीजी के आध्यात्मिक प्रयोगों एवं अहिंसा तथा सत्य के प्रति उनकी नैतिक निष्ठा को राजनीति के घिनोने वातावरण में प्रविष्ट होने देख उद्वेगित थे। गांधीजी जैसे व्यक्तित्व का सामाजिक सेवा में स्थान था, न कि राजनीति में। रवीन्द्र ने इसी कारण से गांधीजी के राजनीतिक कार्यक्रम को स्वीकार नहीं किया। रवीन्द्र की भावनाएँ एवं कोमल कल्पना गांधीजी के राजनीतिक प्रयासों की वास्तविक गहराई तक नहीं पहुँच सकी। रवीन्द्र तथा गांधीजी में उतना ही वैचारिक भेद था जितना कि कल्पना तथा यथार्थ में हो सकता है। रवीन्द्र राजनीतिक यथार्थ से दूर कल्पनालोक में विचरण करने वाले मनस्वी थे। गांधीजी जन-आन्दोलन के झगुवा तथा सूखी और नगी मानवता के उद्धारक थे। रवीन्द्र की सगीत-लहरी आत्मिक सुख की पूरक थी जबकि गांधीजी करोड़ों जन की उदररूति का मार्ग ढूँढ रहे थे।

रवीन्द्र ने गांधीजी के प्रमत्तयोग-आन्दोलन की पद्धति तथा उसके लक्ष्य की आलोचना करते हुए यह व्यक्त किया कि भारत की समस्याएँ सामाजिक हैं, न कि राजनीतिक। सामाजिक समस्याओं का हल सामाजिक रीतियों से ही प्राप्त किया जा सकता है। भारत ने अतीत में प्रजातीय समस्याओं का सुन्दर हल प्राप्त कर विश्व की विभिन्न संस्कृतियों में सुन्दर समन्वय स्थापित किया है। भारत का मार्ग सहयोग का रहा

है। असहयोग-आन्दोलन तिरस्कार तथा बहिष्कार पर आधारित होने के कारण मान्य नहीं हो सकता। रवीन्द्र ने इस सन्दर्भ में यह भी व्यक्त किया कि "स्वराज" हमारा लक्ष्य नहीं है। हमारा सपना आध्यात्मिक सपना है। यह मानव के लिए किया जाने वाला सपना है। हमें मानव को मानवकृत जाल से, जो कि राष्ट्रीय स्वार्थ के रूप में विद्यमान है, मुक्त करना है। असहयोग-आन्दोलन अताकिरु धारणा के अनुष्ठानानुसरण पर आधारित है। यह भीड़ के मनोविज्ञान की आड़ में शोषण का मार्ग प्रशस्त करता है। "स्वराज" को केवल प्रचार के साधन के रूप में प्रयोग किया जा रहा है। साम्प्रदायिक एकता की स्थापना का सुगम मार्ग प्रस्तुत करना भुलावा मात्र है। वे गांधीजी द्वारा पारश्वत्य शिक्षा की आलोचना को भी निरर्थक बतलाते थे।

रवीन्द्र की यह धारणा थी कि भारतीयों के अंग्रेजों के चरित्र में विश्वास के कारण ही उनमें भारत के प्रशासन में बराबर का हिस्सा भागन का माहम जागृत हुआ है। उन्नीसवीं शताब्दी में जब कि इंग्लैंड का साम्राज्य अपनी चरम उत्पत्ति पर था भारत को स्वशासन एवं स्वतन्त्रता का संदेश प्राप्त हुआ। मत्सेनी, गैरीबाल्डी तथा रूहस्टन भारतीयों की प्रेरणा का स्रोत बने। फ्रांस की राज्य-प्राप्ति के पश्चात् अमेरिका द्वारा नीचे लोगों को अधिकार दिये जाने का प्रयास एक नयी प्रेरणा का जनक था।¹⁹ समय ने पलटा छाया और बीसवीं शताब्दी में इंग्लैंड की स्थिति जर्जरित होने लगी। फिर भी यूरोप ने एशिया को नहीं राह दिखाई, अमरहित विवेक तथा व्यावहारिक कार्यों के लिए उसे प्रेरित किया। हमारा दृष्टिकोण अन्ध विश्वास से हटकर वैज्ञानिक सत्यता की ओर मुड़ा। आत्म-विश्वास की भावना जागृत हुई। यदि इन पारश्वत्य प्रभावों में भारत मार्ग नहीं बड़ा होता तो आज भारत की स्थिति उतनी ही दयनीय होती जैसी अंग्रेजों के आगमन के पहले विदेशी शासकों के अन्तर्गत रही। यह अंग्रेजी शासन का ही परिणाम था कि हम शासन कार्य में बराबर का हिस्सा भागने लगे। यदि किसी अन्य शासन की बात होती तो हम तरह की कल्पना ही नहीं की जा सकती थी। भारत के पूर्व शासकों ने जो कुछ जनहित में किया वह जनता पर दया तथा अनुग्रह दिखाने के लिए किया था। उनसे कुछ मागने का दुसाहस कौन कर सकता था किन्तु अंग्रेजों ने हमें ऐसी स्थिति में लाकर खड़ा कर दिया कि हम सामान्य आचार-भास्त्र की दलील देकर उनसे अधिकारों की माग करने लगे।²⁰ रवीन्द्र के विचारों का यह पक्ष हम बात की ओर दृष्टित करता है कि वे भारत में अंग्रेजी शासन तथा पारश्वत्य प्रभाव के स्वनात्मक पक्ष के प्रशंसक थे। यद्यपि उनके विचार उदात्तवादि्यों जैसे नहीं रहे और न वे प्रार्थना एवं याचिकाओं की नीति के पक्षपाती थे फिर भी उनके हृदय में अंग्रेजी शासन के प्रति गहरी श्रद्धा थी। भारत में नव जागृति तथा अधविश्वास एवं अविश्वासिता को दूर करने में अंग्रेजी शासन के योगदान का सही मूल्यांकन उन्होंने किया। उनकी देशभक्ति हम मृत्यु की स्वैकारोक्ति में बाधक नहीं थी।

एशिया में नव-जागरण का रवीन्द्र ने स्वागत किया। उन्हें जापान के उद्भव में प्रमत्ता हुई थी। तब तक जापान द्वितीय विश्वयुद्ध में सम्मिलित नहीं हुआ था। जापान का उदात्तरण उन्हें इसलिए भी पसन्द आता था कि जापानियों ने पश्चिम के साथ सपना तथा सामंजस्य दोनों ही स्थितियाँ देखी थी। जापान ने यह दर्शाया कि वह कौन पुरानी मान्यताओं को समाप्त कर वर्तमान में जीना जानता है। 1933 में रवीन्द्र ने अनुभव

किया कि भारत भी जापान की तरह आत्मनिर्णय की प्रतीक्षा करता रहा तथा प्रगति के लिए उत्सुकता लिये रहा किन्तु भारत की अंग्रेजी मत्ता ने मार्ग प्रवृद्ध कर दिया। भारत प्रगति चाहने हुए भी आगे नहीं बढ़ सका। सन्धे समय तक प्रतीक्षा करने के बाद भी लक्ष्य उतना ही दूर प्रतीत होता है। भारत में अंग्रेजी शासन केबन कानून और व्यवस्था बनाये रखने के लिए चिन्तित है। तिरमों तथा आदेशों के माध्यम से सामयिक परिवर्तन पर्याप्त नहीं है। शिक्षा तथा सम्बन्ध के क्षेत्र में किये कार्य देश की प्रावश्यकताओं की पूर्ति करने सायक नहीं है। जनता के जीविकोपार्जन के मार्ग सीमित हैं। भारत की सम्पदा को कानून और व्यवस्था रखने वाली पान्त्रिक प्रणाली निगल रही है। भारत के यूरोप के साथ सम्बन्ध आज भारत का शोषण कर रहे हैं। नवीन युग की चमत्कीर्ण वाली रश्मियों में भारत एक बाना धम्मा बना हुआ है।²¹

1941 में रवीन्द्र ने अपनी मृत्यु के तीन मास पूर्व यह व्यक्त किया कि भारत पर विदेशी शासन दुर्भाग्यपूर्ण है। दैनिक जीवन की सुविधाओं में ही नहीं अपितु भारत में भेद-भाव की नीति द्वारा भी बारबार इस दुर्भाग्यपूर्ण स्थिति का बोध होता है। इससे भी दयनीय बात यह है कि इस सब का दोष हमारे मनस पर ही मढ़ा जाता है। भारत में पृथक्तावादी तत्वों को गुप्त रूप से उभारा जाता है।²² रवीन्द्र का इंगित अंग्रेजों द्वारा मुसलमानों को पृथक्त्व के लिए प्रेरित करने वाले प्रचार की घोर था।

रवीन्द्र भारतीयों को बौद्धिक क्षमता में किमी अन्ध की तुलना में पिछड़ा हुआ नहीं मानते थे। भारतीय जापानियों से किमी भी तरह कम नहीं। अन्तर यह है कि भारतीय अंग्रेजों के अधिपत्य में हैं जबकि जापान के निवासी स्वन्त्र हैं। ब्रिटेन के प्रशासन के अन्तर्गत ब्रिटिश सभ्यता का मानक-गरिमा का आदर्श भारत में नहीं है। अंग्रेजों ने भारत में पुलिस राज्य की स्थापना कर रखी है। अंग्रेजी सभ्यता का यह भारतीय रूप स्वीकार योग्य नहीं हो सकता। सभ्यता का आदर्श अश्विनियों में एकता की स्थापना करने का तथा शान्ति एवं अनुभाव बनाने का रहा है जबकि भारत में इसके विपरीत स्थिति है। भारत के सामाजिक श्रौंचों को इस प्रकार से तोड़-नरोड़ दिया गया है कि कानून और व्यवस्था बनाये रखने वाली हुकूमत के सरक्षण में गुहागर्दी तथा तोड़-फोड़ की घटनाएँ हो रही हैं। जब तक स्वयं शांति का जीवन खतरे में न पड़े प्रशंसन ह्य और से निश्चिन्त हुआ बँठा है। रवीन्द्र फिर भी उन महान् अंग्रेजों की प्रशंसा करते थे जिनकी आत्मा उच्च थी तथा जो चारित्रिक दृष्टि से प्रशंसा के योग्य थे। उन्हीं पर रवीन्द्र को भारत की नैया की रक्षा का भरोसा था। रवीन्द्र का यह अन्तिम विश्वास था कि भाग्यचक्र परिवर्तित होकर रहेगा और एक दिन अंग्रेज भारत के साम्राज्य को त्यागने के लिए विवश कर दिये जायेंगे।²³

रवीन्द्र के सामाजिक विचार

रवीन्द्र के सामाजिक विचारों पर ग्रामीण परिवेश की स्पष्ट छाप है। ग्रामीण क्षेत्र की समस्याओं से उनका साक्षात्कार एक जमींदार के रूप में हुआ था। उनकी सहृदयता ने उन्हें अपने ही किसानों के जीवन को सुधारने और सुखमय बनाने का अवसर देकर एक नया प्रयोग देश के सामने प्रस्तुत किया।²⁴ उनकी दयनीय दशा से वे द्रवित हुए और उनका मार्गदर्शन किया। वे इन भूमिहीन खेतीहर श्रमिकों की शक्ति को जानने

थे। अर्थात् उनके द्वारा उन अभिनों को मण्डित करने तथा उन्हें अपने वर्ग के प्रति वैयक्तिक रूप से मण्डित प्रदाओं से अपनी स्थिति को सुधारने का कार्य नहीं किया गया। वे उनके विपरीत जनोद्योगों के हृदय-मन्त्रिर्गणन का कार्य कर रहे थे ताकि जनोद्योगों की जनोत्पत्ति सुनिश्चित रहे तथा अभिनों को भी दो जूट रोटी मिल जाय। इन कार्य को महत्कारिता के नामान्न से पूरा करने का उनका आश्वासन अवरुद्ध महत्त्वपूर्ण था। वे महत्कारिता की दृष्टि-भेद में प्रयुक्त करना चाहते थे। महत्कारिता का आधुनिक कार्यक्रम आर्थिक है जबकि रबोन्ड्र का मूल्य-सुसूत्र नैतिक पक्ष में रहा है। वे महत्कारिता द्वारा व्यक्तियों में आन्त-दिग्बान तथा आत्मनिर्भरता की भावना का संचार कर रहे थे। महत्कारिता के आर्थिक पक्ष को वे इस नैतिक वाचिन्ध का अनुगामी मानते थे। जेवन आर्थिक दृष्टिकोण नैतिक मूल्यों को विरोधित कर सकता था।

शानोरा भारत की समस्याओं में एक जनम्पा जो कि प्रारम्भ से प्रायः एक विद्वान्मान रही है वह है शानोरा क्षेत्र में शहरों को शोर पलायन। रबोन्ड्र ने इस जनम्पा पर मसुझित चिन्तन कर यह सुझाव दिया कि शानोरा क्षेत्रों में आधुनिक सुविधाएँ उपलब्ध करायी जाय तथा जीवन को अधिक सुखमय बनाने का प्रयास किया जाय ताकि एक शोर गाँवों से शहर को शोर जाने की प्रवृत्ति समाप्त हो जाय तथा दूसरे शोर शहरों में गाँवों को शोर जाने तथा बनने वालों की संख्या में वृद्धि हो। रबोन्ड्र ने अपने-जीवन का अधिकतम समय शहर के कोनाहल में दूर शानोरा क्षेत्र में ही बिताया था। उनको साहित्य साधना तथा शिक्षा के क्षेत्र में उनके प्रयोग भी शानोरा काठादर में ही हुए थे। यहाँ तक कि उनकी साहित्यिक कृतियाँ भी प्रकृति के सुगम्य उपवन में प्रसूतित हुईं। यदि रबोन्ड्र के जीवन में प्रकृति को पृथक् कर दिया जाय तो उनका साहित्यिक योगदान नगम्य रह जायगा। इसी प्रकृति के साथ साक्षात्कार के लिए वे प्रतिभा-मन्मथ व्यक्तियों को प्रेरित करना चाहते थे। मात्र को गठित सामाजिक एवं आर्थिक परिस्थितियों का मूल शहरीकरण की प्रवृत्ति एवं महानगरी की छिद्रणी सम्बन्धि है। रबोन्ड्र ने बहुत पहले इस शोर ध्यान केन्द्रित कर हने तथा नार्ग दिग्बाना विन्मु पागचाय सम्बन्धि के अन्धकारमय में रबोन्ड्र के प्रयोगों को विमृष्ट न कर दिया गया। कृषिमतता जीवन का अंग बन गया। शहर प्रमेरिका के महानगरी की अनुसन्धित जनता का छोटे कम्बो की शोर अभिमुख होना भाग्यीयों को पुनः रबोन्ड्र में प्रेरणा प्राप्त करने के लिए विवश करे।

रबोन्ड्र समाज तथा व्यक्ति में तादात्म्य चाहते थे किन्तु उनका व्यक्ति समाज द्वारा प्राकृत नहीं था। वे समाज द्वारा व्यक्ति की वैयक्तिक प्रतिभा तथा आकाशाओं का कुठित होना पसन्द नहीं करने थे। वे समाजवर्ग सामाजिक सम्बन्धाओं एवं वर्गों को दूर करने में विश्वास करते थे। यही कारण है कि रबोन्ड्र राजनीति में प्रायः दूर रहने का प्रयास करते रहे। उनके राजनीति में विशेष लगाव इसलिए भी नहीं था कि जति प्राप्त करने की योजना तथा जनता पर नेतृत्व स्थापित करने की महत्वाकांक्षा उनमें बनी नहीं रही। वे साम्यता, सादगी एवं साहित्य-भेदा में घबरा जीवन गुजारना चाहते थे। उनकी दृष्टि में आर्थिक विपन्नता ही सामाजिक बुराओं को उदघ को। निर्मोक्षता में गाँवों के मन्मथ में वे निपन्नता के बुरे प्रभावों का समीचीन अनुभव प्राप्त कर चुके थे। उनकी यह अनुकृति यों उनकी साहित्यिक रचना का भी श्रोत था शानोरा समाज के पुनर्निर्माण का नार्ग दिग्बाना

है। गावों में शिक्षा के समुचित प्रबन्ध द्वारा ग्रन्धावश्याम एवं पिछड़पन को दूर किया जा सकता था। कुटीर-उद्योगों को पुनर्जीवित कर गावों को आर्थिक दृष्टि से माधन-सम्पन्न तथा आत्मनिर्भर बनाना आवश्यक था। इस कार्य के लिए रवीन्द्र ने श्रीनिकेतन की स्थापना की जिसका उद्देश्य ग्राम-पुनर्निर्माण का समुचित ज्ञान प्राप्त करना था। जब तक स्वयं प्रामोदग्य क्षेत्रों की जनता अपने बारे में सोचने और कार्य करने के लिए जागृत न हो, बाह्य सहायता से उन्नति सम्भव नहीं। वे इस कार्य के लिए समय-समय पर मेलों तथा यात्राओं का आयोजन उचित समझते थे ताकि एक क्षेत्र के ग्रामीण दूसरे क्षेत्र के ग्रामीणों के सम्पर्क में आ सकें और एक दूसरे के अनुभव में लाभान्वित हों। किन्तु यह कार्य राजनीतिक प्रभाव में दूर रह कर ही किया जाना था।

रवीन्द्र उन सामाजिक सुराड़ियों का ग्रन्थ करना चाहते थे जिनमें भारतीय समाज की प्रगति प्रबल हो रही थी। वे अस्पृश्यता, जाति-प्रथा एवं स्त्रियों की दुर्दशा से चिन्तित थे। ब्रह्म-भ्राज के प्रभाव में रवीन्द्र ने जाति-प्रथा का विरोध करते हुए इसे भारत की एतना का प्रबल शत्रु बताया। जाति-प्रथा के प्रतिहार में अस्पृश्यता की समस्या भी सहज रूप में हल की जा सकती थी। वे इसके उन्मूलन के लिए निरन्तर प्रयत्नशील रहे। स्त्रियों की दशा को सुधारने के लिए उनके द्वारा शिक्षा के प्रचार पर बल दिया गया। शिक्षण-संस्थाओं के माध्यम से उन्होंने यथाशक्य यह कार्य सम्पादित किया। वे स्त्रियों में जागृति तथा आत्मविश्वास का प्रसार निश्चिन्त करना चाहते थे। किन्तु इससे उनका उद्देश्य स्त्रियों को पुरुषों के साथ बंधे में बंधा मिला कर आगे बढ़ाने का था न कि उनके पारम्परिक प्रतियोगिता उत्पन्न करने का। स्त्रियों को वे कार्य करते हैं जिसके लिए प्रकृति ने उन्हें बनाया है। स्त्रियों की महानता उनकी मृदुलता, वात्सल्य आदि स्त्रियोंचिन्तित गुणों में है जिन्हें प्रकृति ने पुरुषों को प्रदान नहीं किया। पुरुषोचित कार्यों को करने की होठ में स्त्रियां अपने स्वभाव के विपरीत दिशा में ही जा सकती हैं। यह स्थिति न केवल स्त्री समाज के लिए अपितु समस्त मानव-समाज के लिए समस्यामूलक बन सकती है। स्त्रियों का पुरुषों के समान आदर एवं सम्मान वे स्वीकार करते हैं।

रवीन्द्र ने समाज को राज्य का आधार माना है। उनके विचारों में ग्रामीण-समाज तथा विश्व-समाज का अन्तर अधिक स्पष्ट नहीं हो पाया। वे व्यक्ति का समष्टिकृत रूप स्वीकार नहीं करते। उनका सामाजिक व्यक्ति न तो जनता के दायरे में आता है और न वर्ग की मझा के अन्तर्गत। वे व्यक्ति की स्वतन्त्रता के प्रचारक हैं। सामाजिक पुनर्निर्माण को वे सुधारवादों दृष्टि से नहीं अपनाने। वे विकासवादी हैं, न कि सुधारवादी।²⁵

रवीन्द्र समाज को राज्य से अधिक प्रमुखाता देते थे और मानवीय विकास में समाज को अधिक महत्त्वपूर्ण मानते थे। उनका यह धारणा राष्ट्रवाद की आलोचना में सहायक थी। वे फासीवादियों को राष्ट्रवाद के पागलपन का प्रतीक मानते थे। फासीवाद के प्रवर्तन के पहले राष्ट्रवाद आर्थिक विस्तारवाद तथा उपनिवेशवाद में जुड़ा हुआ था। प्रथम विश्व-युद्ध के बाद राज्य की बढ़ती हुई शक्ति के कारण राष्ट्रवाद को सामंतीय स्विकृति सर्वत्र प्राप्त हो गयी। मुसोलिनी ने कहा कि 'राष्ट्र राज्य का निर्माण नहीं करता अपितु राज्य द्वारा राष्ट्र का निर्माण होता है।' राष्ट्रवाद की अवधारणा, जोकि उन्नीसवीं शती के उत्तरार्द्ध तथा बीसवीं शती में राजनीति की बहुयोगी अवधारणा बन गयी थी, अपने मूल

रूप से सान्कृतिक थी। पश्चात्त्य देश इनसे पूर्व अधिक विश्वव्यापी दृष्टिकोण से मुक्त थे और इस कारण वहाँ राष्ट्रवाद कुम्भप्राय रहा। किन्तु क्षेत्रीयता के प्रचार ने धीरे-धीरे स्थिति परिवर्तित कर दी। नगोनीकरण ने एक नया वातावरण तैयार किया। परम्परागत मूल्यों को समाप्त किया जाने लगा तथा मानव-मनुष्यता की एकता के मूत्र बिखरने लगे। राष्ट्रीय भाषाओं तथा राष्ट्रीय साहित्य का विकास हुआ और पुनर्नवीनीकरण होने लगा। राष्ट्रवाद समाज की भावित्व एतता का प्रतीक बन उनके व्यक्तित्व को दमनकारी तत्वों से बचाने का साधन बन गया। जैसे-जैसे शान्तीय वर्ग ने राष्ट्रवाद के महा-पुजारों बनने का कार्य प्रारम्भ किया वैसे-वैसे राष्ट्रवाद की धारणा शक्ति के दानिक संगठन में परिवर्तित एवं दृढ़ होती गयी। राष्ट्रवाद राष्ट्रीय-राज्य का उद्भायक एवं उपनिवेशों के वारिज्ज्य शोषण का प्रतीक बन गया।

रवीन्द्र ने राष्ट्रवाद के इसी अन्तिम पक्ष की आलोचना की है जिनमें नृशक्तता, रूपाता तथा पृथक्ता दिखाई देती है। वे राष्ट्रवाद को शक्ति का संगठित नमोष्ठित रूप मानते हुए राज्य के शोषणकारी पक्ष को दर्शाते हैं। उनके अनुसार पश्चिम ने वारिज्ज्य तथा राजनीति की राष्ट्रीय मशीन द्वारा मानवता की माफ-मुपरी दवाई हुई गति तैयार की है। वे भारत को पश्चिम के राष्ट्रवाद से दूर रहने की प्रेरणा देते थे। अन्तर्राष्ट्रीय सहयोग के लिए यह आवश्यक था कि भारत इस पश्चात्त्य राष्ट्रवादों विषय में दूर रहे। उनका कहना था कि पश्चात्त्य राष्ट्र ऐसा वांछ है जो पश्चात्त्य सभ्यता को राष्ट्ररहित देशों की ओर प्रवाहित होने से रोकता है। वे भारत को राष्ट्र-रहित देश मानते थे क्योंकि भारत विभिन्न प्रजातियों का देश था और भारत की इन प्रजातियों में समन्वय बनाये रखना था। यूरोप के देशों के सामने प्रजातियों का समन्वय कोई समस्या नहीं थी, अतः वे राष्ट्रवाद रूपी मदिरा का सेवन कर स्वयं की प्राध्यात्मिक एवं मनोवैज्ञानिक एतता को उत्तरा उत्पन्न कर रहे थे। अब पश्चात्त्य राष्ट्र था तो विदेशियों के लिए द्वार बन्द कर दें या फिर उन्हें दाम बना दें। यही उनको प्रजातीय समस्या का समाधान है।

राष्ट्रवाद की आलोचना के तीन प्रमुख आधार जो कि रवीन्द्र ने प्रस्तुत किये वे थे (1) राष्ट्रीय राज्य की प्राथमिक नीति, (2) प्रतिद्वन्द्वी वारिज्ज्यवाद की विचारधारा तथा (3) प्रजातिवाद।—धरंरता के प्रबल विरोधी रवीन्द्र ने चीन, अर्वासीनिया तथा गल-वादी स्पेन की स्वतन्त्रता के लिए आवाज बुलन्द की। वे अन्तर्राष्ट्रवादी होते हुए भी देश की सङ्घति से जुड़े हुए थे। वे फामोवादियों के राष्ट्रवाद की आलोचना करते थे किन्तु स्वयं भारत के साम्कृतिक राष्ट्रवाद के मनोहर प्रतिनिधी थे।

फामोवाद तथा साम्वाद की तुलना प्रस्तुत करते हुए उन्होंने फामोवाद को अमल निरपुणवाद की सजा दी। अपने सांविध्य रूप के अनुभवों को अभिव्यक्त करते हुए वे अनुभव कर रहे थे कि स्तालिनवादी रूप में व्यक्ति को सभ्यवाद ने प्राच्यरहित कर दिया था। वे वैचारिक नियन्त्रण को अच्छा नहीं मानते थे। किन्तु उन्हें इस बात में मनुष्टि थी कि रूप में व्यक्तिगत स्वतन्त्रता पर नियन्त्रण होने हुए भी शिक्षा तथा मनुष्टि के क्षेत्र में विकास के पूर्ण अवसर उपलब्ध थे। वे फामोवादियों की स्थिति को सर्वाधिक हेतु मानते थे क्योंकि उस व्यवस्था में हर प्रकार का नियन्त्रण था। वे रूप के उपमोक्षक उपादान श्रम की प्रशंसा कर रहे थे क्योंकि उसमें तात्त्व तथा सद्द का स्थान नहीं था। उन्हें यह

व्यवस्था भारतीय उपनिषदों की 'तेन त्यक्तेन भुञ्जीथा' के सामान्य लगती थी।

रवीन्द्र ने सोवियत रूस के धर्म-विरोधी प्रचार तथा कार्य की भी सराहना की। वे धर्म को 'विषकण्ठा' की तरह मानते थे। उनका कहना था कि सोवियत रूस के नेतृत्व में देश का जारणाही के प्रपमान तथा स्वयं धारोपित तिरस्कार से बचाया था। धार्मिक शक्तिवोण से रूस को प्रालोचना करने वालों को रवीन्द्र का कहना था कि वे रूस की धर्म सम्बन्धी नीति या समर्थन करते हैं क्योंकि अस्तित्व को अन्धकार में रखने वाली तथा आत्मा को अन्तरी गुफा में बन्द करने वाली धर्माध्यता से तो नास्तिकता बड़ी अच्छी है। रवीन्द्र धर्म को नैतिक तथा कर्मबोध्य धर्म में स्वीकार नहीं करते थे। उनका धर्म व्याख्यात्मकता के उच्च धरातल पर अवस्थित था। वह आत्म-निग्रह तथा मोक्ष की ध्यानातीत प्रवस्था से सम्बन्धित था न कि दिन प्रतिदिन के धार्मिक सत्यागों के आदर्शपर तथा बोग से। किन्तु रूस में एक बात रवीन्द्र को रुचिकर नहीं लगी और वह थी व्यक्तिगत सम्पत्ति का समाजीकरण। रवीन्द्र सम्पत्ति को मानव व्यक्तित्व की सही अभिव्यक्ति का साधन मानते थे। सम्पत्ति का समाप्टिकरण उन्हें मानवीय प्रकृति के नियमों की अवहेलना तथा अभिव्यक्ति को क्लृप्तापूर्वक दबाने जैसा लगा। उन्हें इस बात का दुःख था कि रूस अहिंसक सभी पाश्चात्य देशों में सामाजिक परिवर्तन के लिए शक्ति को विशेष महत्व दिया जाता था। बल-प्रयोग के स्थान पर शक्त की शक्ति का उपयोग किया जाना चाहिए था। वे प्राचीन भारतीय धारणाओं को जिसमें अहम् तथा नोअहम् दोनों के शासनत्व की स्थिति स्वीकार की गई थी, उचित मानते थे। रवीन्द्र ने जहाँ रूस की दृढ़ता प्रशंसा की वहाँ रूस की बोल्शेविक शक्ति को 'प्रप्राकृतिक शक्ति' भी बतलाया। व्यक्ति तथा समाप्टिक के मध्य द्वन्द्व ने रूस की शक्ति को जन्म दिया था। जारणाही के प्रमानवीय शासन से बचने के लिए शक्तिकारियों ने बलप्रयोग द्वारा सत्ता हाथ में ली किन्तु वे शक्ति के परिणामों को शीघ्र प्राप्त करने के प्रयास में अपनी जनता पर बलप्रयोग करने लगे यह उचित नहीं था। फिर भी रवीन्द्र ने रूस की सहकारी कृषि की प्रशंसा की। वे स्वयं सहकारिता के प्रशंसक थे। अतः रूस के शशीय क्षेत्रों में सहकारिता का सफल प्रयोग देख कर वे हर्षित हुए। वे भारत में भी भूमि के व्यक्तिगत स्वामित्व के स्थान पर सहकारी क्षेत्रों को प्रोत्साहित करने के पक्ष में थे ताकि भूमि न तो व्यक्तिगत स्वामित्व में रहे और न सामूहिक क्षेत्रों का अभिशाप महान करता पड़े। रवीन्द्र का यह विचार नृष्टिपूर्ण था क्योंकि रूस ने सामूहिक क्षेत्रों तथा भूमि का पूर्ण समाजीकरण कर लिया था। सहकारिता का जो मधुर स्वप्न रवीन्द्र रूस में देख रहे थे वंता वहाँ कुछ भी नहीं था। समाजीकरण की प्रक्रिया में व्यक्तिगत मूल्यों तथा धारणाओं का महत्त्व नहीं रहता। रवीन्द्र रूस की प्रशंसा तथा आलोचना के मिले-जुले स्वर में वास्तविकता से दूर जाते दिखाई देते हैं। एक ओर उनके सत्कारों की बुलीनता सर्वहारा के शासनतन्त्र को स्वीकार करने में सकोच करती है तो दूसरी ओर उनकी मानववादी भावनाएँ हिंसा के प्रयोग पर आधारित समाजीकरण की प्रमानवीय प्रवृत्ति का प्रचण्ड विरोध करती हैं। रवीन्द्र के विचारों में न फासीवाद के लिए प्रशंसा है और न रूस के समाजवादी समाज के प्रति मोह। उनका राजनीतिक पित्तन राजनीतिक धारणावाद एवं प्रतिमानवाद पर आधारित है।

ठाकुर की आध्यात्मिक धारणाएं

नवीन्द्र नाम ठाकुर के अनेक चिन्तन में आध्यात्मिक दृष्टियों का पुनर्जागरण किया है। वे नवीन्द्रन के साम्प्रदायी मौलिकवाद के अन्तर्गत एक अन्तर्जातीय उद्वेगवादी चिन्तक हैं। वे ऐक्यवादवादी होने हुए भी सर्वोद्वेगवादी तथा बहु-उद्वेगवादी होने हुए भी ईश्वर के परम मानक थे।¹⁰⁰ उनका धर्म-दर्शन विभिन्न साम्प्रदायों का धर्मोत्थिक पुच्छ था। वे प्रकृत एवं परमात्मा की वृक्ष-स्थिति को मानते हुए भी दोनों में सामंजस्य का प्रतिपादन कर रहे थे। ईश्वर का निश्चयनात्मक स्वरूप मानने की आत्मीय भावना से वृक्ष नहीं था। वे 'परमात्मा' के रूप में मानवीय ईश्वर का मान्यता के प्रतीक थे।¹⁰¹ नवीन्द्र प्रौर साम्प्रदाय का मानविषय एवं महत्त्व का अन्तर्गत उद्वेग के रूप में मानते हुए नवीन्द्र ने साम्प्रदाय की निरन्तरता एवं सुख तथा प्रकृति दोनों का समन्वय में उनकी समन्वय की भावना।¹⁰² साम्प्रदाय के परम पुनर्जागरण का अन्तर्गत उद्वेगवादी चिन्तन की पुनर्जागरण की सामंजस्य का आधार माना। वे विभिन्न ईश्वरों में समुदाय परमात्मा की भाव प्रकृत हुए। प्रेम में परमात्मा की पूर्णता का अन्तर्गत करके हुए वे उद्वेगवादी आध्यात्मिक भावना की अनुभूति करने लगे। वे मानव की नैतिक प्रकृति में निश्चय रखते थे। नैतिक आकाश के लिए ही मानव-ईश्वर का सृजन मानते हुए परम एवं धर्मोत्थिक आकाश के लिए साम्प्रदाय द्वारा दर्शन किये जाने का विश्वास व्यक्त किया।¹⁰³

नवीन्द्र की आध्यात्मिक प्रेरणा उद्वेगवादी, ईश्वर, उद्वेग आदि के प्रभाव में उत्पन्न हुई थी। वे विभिन्न-धर्म एवं सभ्यता की साम्प्रदायिक दर्शन एवं मान्यता में उद्वेग मानते थे। लिखू आदि-उद्वेगवादी की धर्मोत्थिक आकाश के बारे में प्रवीण हिन्दू-धर्म, उद्वेग-दर्शन न ऐक्यवाद एवं मानविषय का ऐसा सामाजिक आदर्श प्रस्तुत किया था जो ईश्वरवादी की मान्यता उद्वेगवादी में प्रकृत था। नवीन्द्र ने यह प्रेरणा अपने गुरु राजबहादुरदास दास ने प्राप्त की थी।¹⁰⁴ वे मानव की निरन्तरता का साम्प्रदायिक दर्शन मानते थे।¹⁰⁵ उनके अनुसार मानव जीवन में ईश्वर का योग की अनुभूति आवश्यक है। सर्वोद्वेगवादी ईश्वर का प्रतिपादन धर्मोत्थिक मौलिकवाद एवं उद्वेग में प्रकृत है। विश्वास के प्रेरणा-स्रोतों के अनुसार जीवन योग मानने दुर्गा एवं विद्याओं में सुख का अन्तर्गत है। वे सुखानन्द मानवीय धर्मों की भावना-प्रकृत एवं विश्वास की अन्तर्गत सुखानन्द का ही परिणाम मानते थे। उन्हें विवेक एवं अनुभववादी धर्म की प्रेरणा साम्प्रदायिक एवं साम्प्रदायिक ईश्वरवादी चिन्ता ने प्रकृत प्रकृत किया।

नवीन्द्र ने मानव की भावना में अन्तर्गत एवं प्रतिपादी ईश्वर का दर्शन माना है। परम मान की प्राप्ति के लिए परमात्मा का सुख के रूप में अन्तर्गत तथा सुख का अन्तर्गत के साथ विश्वासवादी ही नवीन्द्र का मान्य है। मानव अन्तर्गत सुखानन्द गति के द्वारा परमात्मा की प्रतिपादन का ऐहिक जीवन की आवश्यकता सिद्ध करता है। ईश्वर द्वारा रचित सृष्टि में मानव-जीवन का विशिष्ट स्थान प्राप्त हुआ है। मानवता का सर्वोत्थिक स्वरूप जीवन में परम मान, अन्तर्गत एवं मानवीय की प्राप्ति द्वारा सर्वोत्थिक परमात्मा के प्रतिपादन का प्रतिपादन करना है। नवीन्द्र का मूल्य सृष्टि साम्प्रदायिक है किन्तु उनके मूल्य सृष्टि की अनुभूति को निश्चय मानवता में अनुभूति होती है, आवश्यक है। मानवता द्वारा निरन्तर साम्प्रदायिक चिन्ता एवं मानवता की नैतिक अन्तर्गत नवीन्द्र को नवीन्द्र

प्राध्यात्मिक मानववाद का मूढत्ववाहक प्रवृत्ति अनुभववादीत मानवतावाद का विरुद्ध बना दिया है । उनका मानवतावाद सामाजिक एवं प्राथमिक समाजता के सिद्धान्त पर प्राध्यात्मिक नहीं । वे भीतिन तत्त्व को जीवन के लिए उपयोगी मानते हुए भी उसकी अनिश्चयता को प्राध्यात्मिक शक्तता का प्रतिपादो मानते हैं । परमात्मा द्वारा दी गयी मनुष्य की अतिरिक्त शक्ति का रि उम मृत्युतारमकरता एक मोक्षमवाद्य व प्रति अग्रसर रहती है मृत रूप से प्राध्यात्मिक है । मार्व भौम मानव-जन एक मार्व भौम मते म निरन्तर स्थग होता रहता है और ममत्वय भी । समन्वय व रिता परमात्मता तथा आत्मा का तादात्म्य स्थापित नहीं हो सकता । मार्व भौम मानव-मते तथा व्यक्तित्व मत के मध्य मध्य-व्यय ही मर्यादा मानव-दय है । 122

रवीन्द्र त मानव-व्यक्तित्व म विषय का समार का मानव हुए मानवता की सीमा-रेखाप्रा म परमा मा व समामित एक अन्त स्वरूप का दशन किया । उनकी ईश्वर के प्रति विष्टान ईश्वर व माहात्मार व निरा वाद्य छामि क्राहस्वरो के अन्त पर अने अनुवाद म स्थित दर-नागदशम की उपासना का माग पुता । वाद्य जगत एवं अंतराल के मूढ अन्तर्जगत् म ईश्वर का अरिणम धर्मात्त्व मनुष्य की प्राथमिक उन्नति का प्रेरक प्रदाय है । समाज तथा आमन व प्रनुचित नियन्त्रणा के मुक्ति व निरा प्र-त के अानन्द-वन्द मर्कितानन्द स्वरूप एक उमके अभिराम मो-दर्य को हृदयगत करना प्रावश्यक है । मायावाद के अमजान म न परम वर भक्तिभाव से अन्नता को गत्या-वेदता अभीष्ट है । 123

रवीन्द्र का प्राध्यात्मिक मानववाद ईश्वर माधता का एवाकी पथ नहीं है । वे व्यक्तित्व मोक्ष की कामना नहीं करते । मानवता का उनका दर्शन समष्टिव्यव से मानव-रत्याण व अधिप्रेरित है । वे मृग-मुद्य को अजवत मानते हुये जीवन की नैमगिकता को बनाध रखने म विश्वास करने है । मग्यास ही प्राध्यात्मिक साधना का माग नहीं । शारीरिक अम करने वाला मानव मद्य भाव म अत त का साहाय्यार कर एतया है । बचीर, वंदाय रज्जव आदि को परमात्मा की प्रमीम अनुसन्धा का बोध हुआ था । उनहे हमके निरा मूढ दाशिनिक तत्वो या विधिवत अध्ययन अधवा साहाय्ये नहीं करना पडा था । धर्म दशन शास्त्र और विज्ञान की तीव्र वक्ष्यनाप्रा एव तकी से ईश्वर की उपरधि नहीं होती । आत्मिक शक्त कर्षण एवं यिनय म ही प्राप्ति हो सकता है । मानवता का मर्कित रक्षक शब्दे गामक तथा निरामात्मक है । उसे बोधार्थक नहीं माना जाता चाहिए । उनके अनुसार त्याग अधवा सपस्या के त्याग दर सामाजिक महर्ष्य एवं माहत्मा के ही परम मध्य की प्राप्ति अग्रसर है । दर-नागदशम तथा दरिद्वारागण का महानुभूति मूखन विचार ही मध्य है । विद्वानाशयन की स-ी मोश म मानवता पराकित होती है । व्यक्तित्व स्वाध को निरान्ति दर दु ख एक धुष्टालीकित मानवता का परमार्थ समुक्त की प्राप्ति का एक माय माग है । मानव व्यक्तित्व का पूजन जर समाज के साथ एकात्म स्थापित कराय और समाजगत परात्म्य अब विश्वजनीन नावभौम का रूप प्रहृण करने तभी अन्त के दर्शन होत है । यही मर्यादा स्वरुपता एक मति है । राजनीति स्वरुपता निम्नस्तरीय है । प्राध्यात्मिक स्वरुपता सर्वोच्च है । प्रेम सामाज्य एवं प्राप्ति प्राध्यात्मिक मानवतावाद से अनुभववादीत मानवतावाद की ओर अग्रसर होने के सहायक सक्त है । 131

मूल्यांकन

रवीन्द्रनाथ ठाकुर का चिन्तन सार्वकालिक एवं शाश्वत मूल्यों का निरूपक है। वे समन्वय-युग के ऐसे विचारक थे जिसने पाश्चात्य एवं प्राच्य के मानवीय मूल्यों को एकीकृत करने का स्वप्न देखा। उनका साहित्यसृजन अद्वितीय था। भारतीय परिवेश तथा पाश्चात्य प्रभाव के मिलेजुले वातावरण में उनका सृजन-चिन्तन प्रस्फुटित हुआ। पाश्चात्य देशों की अनेक यात्राओं ने उनके मानस में भारतीय महानता को और भी अधिक उभार दिया। वे मानवता के गरिमायुग भादश की खोज में भारतीय आध्यात्म के मफल मध्येता थे। उनकी कृतियों में सार्वभौमिक मानववाद एवं विश्व-समाज की चेष्टा ने उन्हें 'विश्व-नागरिक' की श्रेणी में ला खड़ा किया। वे सामाजिक अन्याय एवं धार्मिक मतमतान्तर के आडम्बर से मानव की मुक्ति का प्रयास करते रहे। वे नैतिक आचरण की शुद्धता के प्रतीक थे। नैतिकता को धार्मिक धरातल से उठा कर मानवीय धरातल पर लाने का उनका प्रयास सराहनीय था। रवीन्द्र ने मानवता की ईश्वर के समक्ष प्रस्तुत कर भारतीय सस्कृति की महानता का सन्देश दिया। वे मानवता के अपद्रुत थे। भारत में विभिन्न सन्प्रदायों एवं विश्व की समस्त मानवता को समन्वय का पाठ पढ़ा कर रवीन्द्र ने प्रेम एवं सहानुभूति के शाश्वत तत्त्वों का प्रस्थापन किया।

साहित्य में भारत के एक मात्र 'नोबेल पुरस्कार' विजेता का कीर्तिमान स्थापित कर रवीन्द्र ने समस्त विश्व का ध्यान अपनी ओर आकर्षित किया। उनकी साहित्यिक कृतियाँ परमात्मा की विराट् सृजनशक्तिक शक्ति का ही बोध नहीं कराती अपितु मानव के प्रकृति के साथ तादात्म्य का मार्ग भी प्रशस्त करती हैं। उनकी गीताजलि विश्व-साहित्य को अनुपम देत है। गीताजलि में रवीन्द्र का यह विश्वास मुखरित हुआ है कि विश्वत्व के स्तर पर भारत की भूमिका अन्य देशों से भिन्न है। यह न केवल भारत के अपितु समस्त विश्व के हित में है कि भारत एकनिष्ठ होकर उम भूमिका का निर्वाह करे।³⁵

रवीन्द्र का राजनीतिक दर्शन प्रसामान्य है। वे राजनीति को सामाजिक दर्शन की तुलना में हेय मानते हैं। रवीन्द्र ने राजनीति को शक्ति का प्रतीक मान कर उसे मानवता का प्रबल शत्रु माना। वे सर्वाधिकारवाद के उग्रतम प्रालोचक थे। उनके अनुसार भारत ने सदैव सामाजिक स्वतन्त्रता को राजनीतिक स्वतन्त्रता से अधिक महत्त्व दिया था। सामाजिक स्वतन्त्रता एवं सामाजिक दर्शन का अत्यधिक महत्त्व रवीन्द्र ने इस कारण से भी व्यक्त किया कि वे ग्रामीण क्षेत्रों के विकास एवं पुनर्निर्माण के कार्य में अत्यधिक रुचि लेते थे। किन्तु रवीन्द्र की यह धारणा कि राजनीति को महत्त्वहीन बना दिया जाय तर्कसंगत नहीं थी। राजनीति-जनित मुद्दोग्माद, भ्रष्टाचार एवं लोकतांत्रिक मूल्यों का हानम अक्षय प्रालोच्य था किन्तु केवल इसी आधार पर समस्त राजनीतिक क्रियाकलापों को अवमानना नृष्टिपूर्वक थी। रवीन्द्र राजनीतिज्ञ नहीं थे। वे देशभवन एवं मानवीय स्वतन्त्रता की गरिमा के रक्षक थे। उनका अविहृदय मानवीय भावनाओं का अतिक्रमण स्वीकार नहीं करता था। इसी कारण से वे राष्ट्रवाद के भी बटु प्रालोचक रहे। वे राष्ट्रवाद को मनुष्य की सामाजिक सवेगात्मकता का शत्रु मानते थे। उनकी दृष्टि में राष्ट्रवाद की धारणा कृत्रिमता की परिचायक थी। यद्यपि उनके विचारों में मध्य का अग्र विद्यमान है क्योंकि राष्ट्रवाद अनेक मध्यों का कारण रहा है फिर भी यह नहीं माना जा सकता कि राष्ट्रवाद की

धारणा का मानव स्वभाव के लिए वास्तविक न रहा है। राष्ट्रवाद का रवीन्द्र द्वारा प्रस्तुत धारणा का एक पक्ष अत्यन्त विचारगम्य है कि जब तक किसी देश में शक्तिवाद एवं सामाजिक तथा राज्यात्मिक विचारधारा में भाग लेने का स्वतन्त्र सामाजिक प्रयत्न न हो तब तक उस देश के प्रति निष्ठा अथवा त्याग की भावना—जो कि राष्ट्र के लिए अनिवार्य है—विकसित नहीं हो सकती। भारत के सन्दर्भ में रवीन्द्र ने 1917 में यही अर्थ व्यक्त किया था कि सामाजिक समस्याओं के प्रति हमारा मूल्यवचक दृष्टि न वा गतिज्ञानता उत्पन्न की है वृहत्तमार्ग राजनीति में भाग अर्जन की राह का वागमूह बना देगी। रवीन्द्र को यह धारणा कि सामाजिक दायता पर राष्ट्रनिर्माण धारणा नहीं हो सकती हमारे लिए प्रायः ही चुनौती है।

राष्ट्रवाद ही नहीं धारित साम्यवाद के प्रति रवीन्द्र के उद्गार भी विचारार्थ बने हैं। वे सामाजिक जीवन में धर्मशास्त्रवाद के प्रवेश का अतिक्रमण धारणात्मक मानते थे। वे उनके अनुसार मानव जीवन या भावे में दोष न बानों कोई भी रचना का धर्म-निवृत्तन का अर्थ गुरुचित करना ही धर्मग्रन्थ है। अतः वास्तविकता का 'कम्युनिस्म' मानिस्यता उत्पन्न हो धारणात्मक ग्रन्थ है त्रिनदी कि हिन्दुओं के लिए जीवन का मार्ग निर्धारित करने वाली 'स्मृति'। रवीन्द्र साम्यवाद की मानवीय स्वतन्त्रता का पालन नहीं मानते थे। उनका दृष्टि में शक्तिवाद समझने के समान था। रवीन्द्र के राजनीतिक दृष्टि का मूल उनका धारणात्मक मानवतावाद का ही ही कारण न वे राज्यवाद, राष्ट्रवाद, साम्यवाद एवं साम्यवाद के विरुद्ध मध्यात्म रहे। □□

टिप्पणियाँ

- 1 जीवन केन का धर्मशास्त्रिक दृष्टि अर्थ टैगोर (नवम्बर 1917, कलकत्ता, 1947) पृ 22
- 2 नारदनाथ टाकुर, रवीन्द्रनाथ टैगोर द्विज विचारधारा, लोमन एण्ड पब्लिशिंग आरिस्टोस (मद्रास-सायबेरी, कलकत्ता 1932) पृ 3-8
- 3 विनाय साहय दे, का चिन्तोवाधा अर्थ रवीन्द्रनाथ टैगोर (हिन्दु विचार, बम्बई, 1949) पृ 78
- 4 देवदत्त जीवन केन, पृ 64
- 5 वग, पृ 35
- 6 देवदत्त देवदत्त देवदत्त देवदत्त 'इस वरमोर्जेनिज दृष्टि धर्मशास्त्र (पूर्व दृष्टि को ध्यान, 1918) पृ 18-19
- 7 दृष्टि दृष्टि, रवीन्द्रनाथ टैगोर (अतिशुद्धी दृष्टिधर्मशास्त्र, 1962) पृ. 143
- 8 नारद देवदत्त रवीन्द्रनाथ टैगोर प्रोफेटर अर्थ टैगोर टैगोर टैगोर टैगोर (धर्मशास्त्र, बम्बई, 1964) पृ 2-5
- 9 वग, पृ 23
- 10 वग, पृ 55-56
- 11 वग, पृ 1
- 12 का देवदत्त, रवीन्द्रनाथ टैगोर द्विज वरमोर्जेनिज दृष्टि अर्थ टैगोर (नारद देवदत्त देवदत्त देवदत्त, 1939) पृ 255
- 13 दृष्टि दृष्टि, पृ 197
- 14 देवदत्त देवदत्त देवदत्त देवदत्त 'धर्मशास्त्र धर्मशास्त्रिक आरिस्टोस अर्थ टैगोर', टैगोर धर्मशास्त्रिक आरिस्टोस, पृ 149
- 15 रवीन्द्रनाथ टाकुर, द्विज विचारधारा (देवदत्त देवदत्त, मद्रास 1922), पृ 131-132

- 16 रवीन्द्रनाथ ठाकुर, नैदानलिङ्ग (मैकमिन्तन, लन्दन, 1920) पृ 3-4
17. वही, पृ 43-44
- 18 वही, पृ. 46
- 19 रवीन्द्रनाथ ठाकुर, दुर्वाहस पुनिषसत मेन, (एशिया, बम्बई, 1961) पृ 346
- 20 वही, पृ. 347
- 21 वही, पृ 348
- 22 रवीन्द्रनाथ ठाकुर, फ्राइसिस इन सिविलाइजेशन, (विश्व भारती, कलकत्ता, 1941) पृ 12-17
- 23 वही
- 24 रविष्य जगधर सिन्हा, लोगत सिद्धि ऑफ टमोर, पृ. 97, रवीन्द्रनाथ ठाकुर, सप्तम प्रोन रता (विश्व भारती, कलकत्ता, 1960) पृ 137-138
- 25 बुन्दरी प्रसाद मुखर्जी, टैमोर-ए स्टडी, (पद्मा पब्लिकेशन्स, बम्बई, द्वितीय संस्करण, 1944) पृ. 148
26. वैदिय अलवर झाइजर, इण्डियन पाठ एण्ड इटस डेवेलपमेन्ट, पृ 244
- 27 रवीन्द्रनाथ ठाकुर, बी रिजोवन आफ मेन, पृ 34
- 28 वही, पृ 24
29. वही
- 30 विविनचंद्र पात्र, इण्डियन नैदानलिङ्ग, पृ 260-261
31. दुवष्ट स पुनिषसत मेन, पृ 272
32. बी रिजोवन आफ मेन, पृ 233-235
- 33 वही, पृ 120-186
- 34 वही, पृ 15-30, 134-143
- 35 डा डा छानोलकर, बी ल्यू एण्ड बी प्लो ए साइड आफ रवीन्द्रनाथ टैमोर, (बी बुक सटर प्रा नि, बम्बई, 1963) पृ 154

14 नवम्बर 1889 के दिन जवाहरलाल नेहरू का इलाहाबाद में जन्म हुआ। उनके पिता पंडित मोती लाल नेहरू भारत के जाने-माने वकील थे। बचपन में उन्होंने अपार धन अर्जित किया और वैभव तथा विलासपूर्ण जीवन व्यतीत करने लगे। बाद में गांधीजी के नेतृत्व में उन्होंने सामान्यजन की तरह सादगी का जीवन प्रारंभ किया और कांग्रेस आंदोलन के वर्णधार रहे। पिता के प्रभाव में जवाहरलाल नेहरू की शिक्षा-दांक्षा पश्चिमी तौर-तरीके से हुई थी। उन्हें शिक्षा के लिये इंग्लैंड के प्रसिद्ध हेरो विद्यालय में भर्ती किया गया। उसके पश्चात् वे केंब्रिज विश्वविद्यालय में प्रविष्ट हुए और विज्ञान में ध्यान भी परीक्षा उत्तीर्ण कर, लन्दन से बैरिस्टरों का प्रमाणपत्र लेकर भारत लौटे। 1912 में भारत लौटने के पश्चात् वे कांग्रेस-आंदोलन की ओर झुक गए और पहली बार वाणीपुर में होने वाले कांग्रेस अधिवेशन में प्रतिनिधि के रूप में सम्मिलित हुए। 1916 में कांग्रेस के लखनऊ अधिवेशन के समय वे गांधीजी के सम्पर्क में आये और तब से गांधीजी के साथ उनके सम्बन्ध निरन्तर प्रगाढ़ होते गये। गांधीजी के साथ अनेक प्रश्नों पर असहमत होते हुए भी जवाहरलाल उन्हें अपना गुरु, मित्र तथा दार्शनिक मानते रहे।

जवाहरलाल बचपन के मध्य उत्पन्न हुए थे। साधारण जीवनयापन करने वाले औसत भारतीय के जीवन में जो धार्मिक एवं सामाजिक कष्ट आते हैं, उनका वेबल सैद्धांतिक अनुभव ही उन्हें रहा। स्वयं के जीवनयापन की समस्या उनके सामने कभी उपस्थित नहीं हुई।¹ किन्तु अपनी धार्मिक सम्पन्नता का उन्होंने स्वयं के आमोद-प्रमोद के लिए उपयोग न कर अपना सर्वस्व राष्ट्र की सेवा में अर्पित कर दिया। उनका वैवाहिक जीवन, पारिवारिक जीवन सभी कुछ राष्ट्रीय जीवन के लिये समर्पित रहा। युवा जीवन के श्रेष्ठ वर्ष उन्होंने कारावास में बिताये। कारावास का सिलसिला 1921 में उनके जीवन में आरंभ हुआ, जब कि गांधीजी के असहयोग आंदोलन में सम्मिलित होने के कारण वे तथा उनके पिता पंडित मोतीलाल नेहरू 6 महीने के लिए बंदी बनाये गये और तबसे 1945 तक वे अनेक बार जेल गये।

जवाहरलाल 1918 में कांग्रेस महासमिति के सदस्य चुने गये। 1922 में उन्हें इलाहाबाद नगरपालिका का सर्वसम्मत अध्यक्ष चुना गया। कांग्रेस के प्रतिनिधि के रूप में उन्हें जिनेवा में होने वाले सांख्यवाद-विरोधी सम्मेलन में जाने का अवसर 1927 में मिला। 1927 में ही वे सोवियत सरकार के निमन्त्रण पर रूस-यात्रा पर गये। 1928 में उन्होंने लखनऊ में साठमन आयोग के विरुद्ध प्रदर्शन किया जिसके कारण उन्हें पुलिस की

लाइब्ररी का प्रहार करना पड़ा। कांग्रेस के 1929 के लाहौर अधिवेशन के वे अध्यक्ष निर्वाचित हुए और उन्होंने भारत की पूर्ण स्वतन्त्रता का प्रस्ताव दिया। वे भारतीय ट्रेड यूनियन कांग्रेस के नागपुर अधिवेशन के भी अध्यक्ष रहे। गांधीजी द्वारा संचालित नमक-सत्याग्रह तथा 'सविनय अवज्ञा आन्दोलन' में वे प्रयत्नशील रहे। 1936 में बिहार में भूकंप से पीड़ित जनता की उन्होंने सेवा की। 1936 में ही दो बार वे कांग्रेस अधिवेशनों—पहले लखनऊ तथा बाद में फैजपुर अधिवेशन—के अध्यक्ष निर्वाचित हुए। 1938 में उन्हें कांग्रेस की राष्ट्रीय योजना समिति का अध्यक्ष चुना गया। उन्होंने 1939 में चीन की भी यात्रा की। गांधीजी के 1940 के धर्मनिरपेक्ष सविनय अवज्ञा आंदोलन में उन्होंने भाग लिया। अहिंस-आयोग के आगमन पर 1942 में उन्होंने सनसैठावाता में भाग लिया। अगस्त 1942 में 'भारत छोड़ो' प्रस्ताव का उन्होंने पूर्ण शक्ति के साथ समर्थन दिया। 1945 में वे गिन्ना-कमिशन में भी नामित हुए। आजाद हिन्द फौज के सैन्य कर्मचारियों की रिहाई की परतों में भी उन्होंने भाग लिया। कैबिनेट मिशन योजना द्वारा प्रस्तावित अन्तरिम सरकार की स्थापना के समय वे वायसराय की परिषद के उपाध्यक्ष बने एवं परराष्ट्र विभाग के सदस्य का कार्यभार उन्हें सौंपा गया। भारत के लिए संविधान निर्मात्री मन्त्री का सक्षम निर्धारण प्रस्ताव उन्हीं के द्वारा 30 दिसम्बर 1946 को प्रस्तुत किया गया जो कि स्वतंत्र भारत के संविधान का आसुर बनाने में मददगार बन गया। मद्रास की दायता से मुक्ति प्राप्त कर जब भारत ने स्वतन्त्रता के नवयुग में प्रवेश किया, जवाहरलाल नेहरू की ही भारत की सत्ता सभालने का सुषुप्त प्राप्त हुआ। वे भारत के प्रथम प्रधान मंत्री बने। विभाजन के पश्चात् भारत के अन्तर्गत स्थित हुई अनेक चुनौतियों का उन्होंने सामना किया। काश्मीर की समस्या, सरणार्थियों की समस्या, छायाश्रम समस्या, देशी किसानों के एकीकरण की समस्या, मनी का नेहरू ने विलक्षण समाधान प्रस्तुत किया। सरदार पटेल के उप-प्रधान मंत्री होने के कारण उनके द्वारा लिये गये निर्णयों का पूर्ण अनुशासन से पालन करवाया गया। नेहरू का आदर्शवाद तथा पटेल के यथार्थवाद का सुन्दर सम्बन्ध भारत के लिए सरत की धरियों में महत्वपूर्ण रहा। नेहरू ने भारत की विदेश-नीति की नींवें डिगा दी। उनके नेतृत्व में भारत ने अन्तर्गतता की नीति का समर्थन करते हुए अन्तर्गत राष्ट्रों की समुदाय की 'एशिया तथा अफ्रीका के नव-जागरण की संकल्प प्रदान करते हुए नेहरू ने दिल्ली में 1949 में ग्वाल्हरी एशियाई राष्ट्रों का सम्मेलन बुलाया। दक्षिणी एशिया तथा दक्षिणपूर्वी एशिया में उनके राजनीतिक नेतृत्व की समिति छाप पड़ी। अन्तर्गतता तथा सोशलिस्टिक समाजवाद के स्वयं जवाहरलाल नेहरू ने भारत की विश्व-गति का प्रदूत बना दिया। 1954 में उनके सङ्गमनों से पंचशील का निदान भारत ने स्वीकार किया और इसी के अन्तर्गत भारत-चीन सन्धौता किया गया। कांग्रेस के आधारी अधिवेशन में समाजवादी समाज की स्थापना का सक्षम निर्धारण करते तथा जयपुर में कांग्रेस महासमिति के अधिवेशन में सोशलिस्टिक समाजवाद का ध्येय प्रस्तुत करते वे साद-साध नेहरू ने भारत के योजनाबद्ध विकास का धी गणेश किया। वे योजना आयोग के अध्यक्ष बने तथा भारत की पंचवर्षीय योजनाओं का सूत्रगत कर उन्होंने भारत की प्रगति के पद पर ला खड़ा किया। भारी उद्योगों की स्थापना, सर्वजनिक

क्षेत्र का विस्तार, मिश्रित ग्रंथ-व्यवस्था, पचासवीं राज्य, राज्यों का पुनर्गठन, शिक्षा का विस्तार, वैज्ञानिक गवेषणा तथा अनुगमन का विकास आदि अनेक कार्य नेहरू के प्रधानमन्त्रित्व काल में किये गये। चीन द्वारा भारत पर आक्रमण की घटना ने नेहरू को विचलित कर दिया। उन्हें कड़ी आलोचना का भाजन बनना पड़ा। वे फिर भी भारत को सुसंगठित करने के प्रयास में लगे रहे। चीन की चुनौती ने नेहरू को अधिक यथार्थवादी बना दिया। उन्हीं के समय सेना का पुनर्गठन प्रारम्भ हुआ और भारत की प्रतिरक्षा को नवीन परिस्थितियों के अनुरूप ढाला गया। उनकी गुटनिरपेक्षता की नीति यथावत् बनी रही। समुक्त राष्ट्र की सफलता के लिए भारत का विशेष प्रयास उन्हीं के विचारों के अनुरूप था। अनेक बंठनाइयों के बावजूद नेहरू ने अपने विचार-दर्शन के अनुसार ही भारत का मार्ग-निर्देशन किया। भारत को सपनों के मध्य जीवित रखने में उनके करिश्मावादी नेतृत्व का अनुलनीय योगदान रहा।

जवाहरलाल केवल राजनीतिज्ञ एवं स्वाधीनता-सेनानी ही नहीं थे। उनकी लेखनी से अनेक महत्त्वपूर्ण रचनाएँ निरसृत हुईं। यदि उनके राजनीतिक जीवन-कार्य को कुछ समय के लिये विस्मृत कर दिया जाय, तब भी वे अपनी अनुपम कृतियों द्वारा विश्व मानवता के मदेशवाहक के रूप में साहित्य-प्राकाश के चमकते नक्षत्र रहेगे। उनकी प्रमुख कृतियाँ हैं

सोवियत रणा (1928), लेटर्स फ्रॉम ए फादर टु हिज डॉटर (1929); विदर इंडिया (1933), ग्लिम्पसेज ऑफ वलेंट हिस्ट्री (1934); एन मांटोबायोग्राफी (1936); इंडिया एण्ड दी वर्ल्ड (1936), दी क्वेश्चन ऑफ लेग्वेजेज (1937), एटीन मन्स इन इंडिया (1938), क्वेयर धार बी ? (1939), चाइना, स्पेन एंड दी धार (1940); टुवें फ्रीडम (1941), दी यूनीटो ऑफ इंडिया (1941), दी डिस्क्वरी ऑफ इंडिया (1947), ए गन्ध ऑफ मोल्ड लैटर्स (फिटन मोस्टली टु जवाहरलाल नेहरू एंड सम रिटन वाई हिम—1958), लैटर्स टु हिज मिस्टर्स (1963), विजिट टु अमेरिका (1950)।

इनके अतिरिक्त उनके भाषणों के संग्रह 'विफोर एण्ड आफ्टर इंडिपेंडेंस, जवाहरलालनेहरूज स्पीचेज,' (4 खंड), 'एक्सपर्ट्स फ्रॉम हिज राइटिंग्स एंड स्पीचेज' तथा उनके वाङ्मय का सकलन 'मिलेपेटेड बक्स ऑफ जवाहरलाल नेहरू' (3 खंड) उनके समुचित व्यक्तित्व को प्रतिबिम्बित करता है। नेहरू का व्यक्तित्व एवं कृतित्व उनके 27 मई 1964 के निधन के पश्चात् भी अमरत्व प्राप्त कर चुका है।

नेहरू का मानस

नेहरू के व्यक्तित्व की विशेषता उनके अंतराल में निहित वैचारिक द्वन्द्व में परिलक्षित होती है। उनके उपचैतन में विचारों, आकांक्षाओं एवं मिथ्याओं का निरन्तर संघर्ष उनकी बाह्य परिस्थितियों के साथ जूझता रहता था। उनकी आन्तरिक वैचारिक सुधा शांत नहीं हो सकती थी।¹ वे क्रियात्मक जीवन की व्यस्तता से कुछ क्षण निकालकर अपने वैचारिक जगत में खो जाना चाहते थे।² उनकी हार्दिक इच्छा थी कि वे अपने विचारों को, जो कि चिंतन, बौद्धिक उत्सुकता एवं ज्ञान के अन्वेषण की पिपासा द्वारा उत्पन्न हुए थे, जगत की वास्तविक समस्याओं से सम्बद्ध कर सकें। उन्हें इसमें सफलता भी प्राप्त हुई। वे केवल मानसिक धरातल पर ही चिंतन को सजोये न रहे, अपितु अपने चारों ओर फैले

हूँ के मानव-व्यक्त की भावनाओं, आकांक्षाओं तथा विचारों को भी उन्हें मनुष्य के निरन्तर प्रयास किया। वास्तविकताओं के प्रति जागरूकता उनके जीवन-दर्शन का महत्वपूर्ण पक्ष था।

नेहरूने व्यवस्थित रूप से अपने जीवन-दर्शन की प्रक्रिया को स्पष्ट नहीं किया, किन्तु वे जीवन के शर्तों की मान्यता एवं आत्मसम्बन्धों को स्वीकार करते थे। उनके धर्मनिरपेक्ष प्रत्येक व्यक्ति के जीवन के प्रति निश्चित धर्मप्रयोग होता है जिन्से मनुष्य व्यक्ति अपने निर्णय, अपनी मान्यताओं एवं अपनी जिम्मान्विता निर्धारित करता है। वे भी अपने जीवन में ऐसे वैचारिक क्रम की सृष्टि कर रहे थे, किन्तु उनका विन्तन भारतीय प्रथा या धर्मोपदेशिताओं से दूर था। वे बौद्धिक धर्म से दिकेन तथा एक के नासम्य पर अपने विचारों को आधारित मानते थे। उन्हें आध्यात्मिक सुरक्षा प्रदाता सु-सुराओं की समूह-आत्मियों से अधिक वैज्ञानिक एवं दिव्य-वस्तुतः अन्य पर भरोसा था। उन्हें पुरुषोत्तम काय की बुद्धिमत्ता, नखमुन की धार्मिक मान्यताओं, मानसिक काय की सम्यक्-व्यवस्था का वैचारिक नयन किया। वे विवेकवाद एवं स्वार्थ की ओर अग्रसर हुए और विवेक के स्थान पर उन्हें प्रथा विवेक को जीवन का आधाररूप मानने लगे। उनकी इस मनोवृत्ति ने उन्हें वास्तविकता की ओर प्रवृत्त किया। राष्ट्रीय जीवन के समर्थन में यह एक ही नेहरू के चिन्तन का यह अन्त नहीं बदला। वे नैतिकता एवं न्याय के आधारित निर्णयों के प्रति निष्ठावान् रहे। इतिहासिक सत्यविज्ञान तथा पारलौकिक धर्मों के प्रति उनकी कोई रुचि नहीं रही। वे ब्रह्माण्ड को वैज्ञानिक मनुष्यता के परिष्कार में दृष्ट रहने वाले निरन्तर मार्ग में स्वीकार करना चाहते थे। उनकी वैज्ञानिक पद्धति ने उन्हें पारलौकिक धर्मों पर अपने विचारों को आधारित करने से दूर रखा। वे स्वतंत्र वैज्ञानिक विन्तन को पारलौकिक धर्मों पर आधारित विन्तन से इस कारण भेद मानते थे कि यह आत्मसम्बन्ध रचनात्मकता, मानवीय क्षमता तथा जीवित को दृष्टि करने वाला नहीं था। उनका विन्तन एक अद्वैत वेदान्ता के समान था। वे धर्म के मूल तत्त्व को मानते तथा उनके धर्मनिरपेक्ष आचरण करने को मान्य देखते थे न कि सम्प्रदायिक धार्मिक सम्प्रदायों में व्यक्ति के धार्मिक बाह्य प्रदर्शन की। धर्म का वास्तविक अर्थ चार्मिक श्रम, सत्यनिष्ठा, प्रेम एवं मन्दिष्य की विद्युत्ता में निहित था। धर्म के अन्त पर मानवीय मूल्यों, मानसिक न्याय तथा सहिष्णुता का हाथ करने वाले किसी भी विचार से वे दृष्ट नहीं थे। यही कारण था कि नेहरू धर्म के सम्बन्धित विचार से दूर रहे। वे सम्पाद्य धर्म की अर्थविज्ञान, प्रशासना, आध्यात्मिक अर्थविज्ञान आदि का अर्थ मानते थे। वे न्यायवैद्य की ही प्रथा मानते थे। न्याय को प्राप्त करने में मानव मन्दिष्य की क्षमताओं को अर्थ करने हुए वे मानते थे कि व्यक्ति जीवन में अर्थ का कुछ पक्ष ही प्राप्त कर सकता है, न कि पूर्ण अर्थ का अर्थ। ऐसी स्थिति में व्यक्ति को निरन्तर अर्थवत् पक्ष में अर्थ यह कर दिखाना एक नयन की ओर बढ़ना चाहिये ताकि अर्थ का अर्थ प्राप्त कर व्यक्ति उसे जीवन में अर्थ करे। उनके धर्मनिरपेक्ष आचरण एवं मन्दिष्य के अर्थों की मान्य करने में अर्थविज्ञान अर्थ का अर्थ के अर्थवत् पक्ष का अर्थ प्राप्त करना अर्थवत् है।

स्विकार के प्रति विशेष का स्वाभाविक परिणाम नेहरू के विन्तन के अर्थवत् अर्थव-

वाद के रूप में परिचित हुआ। वे सहिष्णुता एवं निरपेक्षवादी दृष्टिकोण के सहारे मानवीय प्रकृति को समझने का प्रयास करते रहे। उन्हें ईश्वर को नकारने के स्थान पर मानव को नकारना कठिन प्रतीत होता था।¹⁶ उनका मानवतावादी दृष्टिकोण इतना व्यापक होता जाता गया कि वे मानव के घांराघव बन गये। केवल राजनीतिक उद्देश्यों से ही नहीं, अपितु आंतरिक सृष्टि के बशीभूत होकर नेहरू ने मानव की प्रकृति पर विजय प्राप्त करने की क्षमता एवं दृढ़ता का अभिनय किया। आदर्शों, सत्य, देश तथा आत्मसम्मान के लिए मानव के सपनों ने नेहरू की कल्पनाशक्ति को प्रान्वित किया। मानव को पारस्परिक निष्ठा, मैत्री एवं निःस्वार्थ वृत्ति के गुणहरे पक्ष ने नेहरू के दर्शन में मानव के प्रति मानव की श्रद्धा जागृत की। यही कारण था कि नेहरू ने सार्वजनिक जीवन में व्यक्ति की गरिमा को बनाये रखने के अपने उदार सत्कारों को तिरोहित नहीं होने दिया। राजनीतिक नेतृत्व के सफलतम क्षणों में भी वे मानवीय सहयोग, मानवीय प्रसन्नता तथा मानवीय प्रगति के उन्माद बनते रहे। वैज्ञानिक मानवतावाद के समर्थक नेहरू ने जीवन में प्रतीघ्नकारी वृत्ति का विरोध किया। पारलौकिक गुणों की चिन्ता न कर इसी जीवन को श्रेष्ठ बनाने का मानवतावादी विचार नेहरू के जीवन-दर्शन का आधार था। वे विश्व-मानवता को प्रग्याय, दमन तथा दुःखों से मुक्त देखने के इच्छुब थे।¹⁷

नेहरू का मानव-प्रेम उनके प्रकृति-प्रेम का सहगामी था। वे प्रकृति के प्रान्वयतम पुजारी थे। मनोवैज्ञानिक कारण कुछ भी रहा हो, उनके प्रकृति-प्रेम ने उनकी सुकोमल मानवीय भावनाओं को सदैव जीवित रखा।¹⁸ राजनीतिक सत्ता एवं नेतृत्व के उच्चतम शिखर पर पहुँच कर भी नेहरू की लोकतान्त्रिक निष्ठा भ्रष्ट नहीं हुई। सम्भवतः उनके प्रकृति-प्रेम ने सृजनात्मकता के प्रति उनकी भावस्थाएँ इतनी गहरी कर दी थी कि वे सहार की प्रमानवीय समझने लगे। वे मानव प्रकृति तथा विश्व की एकता को साकार करना चाहते थे। उनका उद्देश्य जीवन में समन्वय, सन्तुलन एवं सम्पन्नता को बनाये रखना था।

नेहरू के राजनीतिक एवं सामाजिक चिन्तन के मूल आधार

नेहरू के चिन्तन में स्वतन्त्र के प्रति उनकी गहरी भावस्था सर्वव्याप्त है। वे स्वतन्त्रता को जीवन का एक प्रकार मानते थे। मानव-जीवन में स्वतन्त्रता का महत्त्व स्वीकार करते हुये नेहरू ने मानवीय स्वतन्त्रता को साध्य माना किन्तु वे स्वतन्त्रता को अनियन्त्रित ढंग में स्वीकार नहीं करते थे। मानवीय प्रवृत्ति के प्राणविक एवं शिशापी पक्ष को देखते हुए व्यक्ति की स्वतन्त्रता पर राज्य द्वारा उचित नियंत्रण स्थापित करने की अनिवार्यता को वे स्वीकार करते थे ताकि निम्न स्तरीय सवेगात्मक मानव-अवस्थाएँ स्वतन्त्रता को गरिमा को न गिरा सके। वे राज्य की उपदेयता को स्वीकार करते हुये उससे माध्यम से सामाजिक हित को प्राप्त करना चाहते थे। उन्होंने राज्य को धर्म निरपेक्षता पर बल दिया है। व्यक्ति के प्राणिक अधिकारों की मान्यता को स्वीकार करते हुए नेहरू ने राज्य के नैतिकवादी पक्ष को अधिक महत्त्व दिया है ताकि नैतिक गुणों को प्राणिक सकीर्णता तिरोहित न कर सके। वे व्यक्ति को सामाजिक प्रक्रिया से इस प्रकार एकीकृत करना चाहते थे कि उसमें मानवीय आत्मा व्यक्ति जन्य न हो कर समिष्टगत रूप से प्रकट हो सके ताकि प्राणिक न्याय, समानता, वर्गहीन समाज व गोपण-रहित व्यवस्था की स्थापना हो सके। समाज की भौतिक, प्राथमिक एवं सांस्कृतिक उन्नति

के साथ-साथ सहयोग, मौहार्द एव प्रेम द्वारा विद्य-भ्रमज की स्थापना हो सकती है। लोकतन्त्र तथा साम्यवाद दोनों ही इसी प्रकार की सामाजिक क्रान्ति के प्रतीक हैं। साम्यवाद प्रवचन ही मानवीय स्वतन्त्रता को सीमित करता है, अतः आलोचना का विषय बना है, अन्यथा सहयोग एवं समानता के आदर्श द्वारा मानवजीवन के रचनात्मक विकास का त्रम निरन्तर प्राप्त किया जा सकता है। नेहरू लोकतान्त्रिक पद्धति के प्रति पूर्ण निष्ठावान हैं किन्तु वे पंचवर्षीय लोकतन्त्र के पक्षपाती नहीं हैं जिसमें जनता चुनाव के समय ही लोकतन्त्र का आभास प्राप्त करे तथा शेष समय के लिए अक्षरवादी तथा मशीन-लोतुप नेतृत्व का शिकार बनी रहे। नेहरू ने उन स्थितियों को आत्ममात् किया है जिनके अन्तर मानवीय भक्तिपत्र एवं आत्मा को परतन्त्रता में निबद्ध कर दिया जाता है। वे प्राधुनिक सम्यता को मानवीय स्वार्थ के लिए अग्रिशाप मानते हैं क्योंकि आज का मानव धार्मिक होकर समष्टिगत समुदाय में विलीन हो गया है।⁹ धार्मिक विकास के अग्रजाल में फल कर व्यक्ति का जीवन एकाकी एवं अन्तर्मुखी बन गया है। आक्षेपकता इस बात की है कि व्यक्ति को पुन सामाजिक परिवेश के प्रति आकृष्ट किया जाये और नेतृत्व सत्ता का मोह छोड़ कर सामाजिक प्रक्रिया को नवीन गति प्रदान करे। उचित नेतृत्व के माध्यम से सामाजिक दायित्वों की पुनर्स्थापना हो सकती है।

नेहरू ने सविधान द्वारा स्वीकृत व्यक्तिगत स्वतन्त्रता एवं अन्य अधिकारों को व्यक्ति के आत्मिक विकास के लिये काफी नहीं माना। इसके लिये वे चाहते हैं कि लोकतन्त्रीय व्यवस्था को अधिक से अधिक विकसित किया जाय तथा सामाजिक प्रक्रिया के आत्मीकरण के साथ-साथ अधिकारों की सुरक्षा एवं अधिकार क्षेत्रों ही को विद्वय निष्ठ बनाया जाये। राजनीतिक, आर्थिक एवं सामाजिक बन्धनों को दूर करने में ही व्यक्तिगत अथवा सामूहिक रूप से लोकतान्त्रिक समाज को उपादेयता सिद्ध हो सकती है। लोकतन्त्र केवल व्यक्तिपरक धारणा नहीं है। समाज का आणविकरण उचित नहीं है। लोकतन्त्र हम दृष्टि से राज्य के बढते हुए प्रभाव एवं आधिपत्य को सीमित कर सकता है। समाज के विभिन्न समूहों के पाम स्वतन्त्रता होनी चाहिए ताकि समाज का उचित स्तर हो सके। सामाजिक स्तरण का अर्थ पूंजीपतियों को आधिपत्य अथवा जन्म, धर्म आदि परम्परागत प्रभावों के अन्तर्गत ऊंच-नीच का वातावरण न होकर मानवीय समानता के आदर्श पर स्थापित लोकतन्त्रीय समाज होना चाहिए।

नेहरू ने समाजवाद की व्याख्या करते हुए समाजवाद को राज्य द्वारा उत्पादन के साधनों पर नियंत्रण को माना। समाजवादी व्यवस्था शोषण का प्रतिहार प्रस्तुत करती है। समूह की सामाजिक प्रवृत्ति को नियंत्रित करने की विशेषता समाजवाद में है, अतः लोकतन्त्र की दृष्टि से सर्वाधिक उपयुक्त विचारधारा समाजवाद के अलावा और कोई नहीं हो सकती। समाजवाद के माध्यम में भ्रमणरी, गरीबी, बेकारी आदि का निराकरण करते समाज का परिवार किया जा सकता है। नेहरू की समाजवाद में रहन निष्ठा थी। वे इसे केवल साधन के रूप में नहीं मानते थे। वे वैज्ञानिक समाजवाद से इन्ताने भी प्रभावित थे कि वह समाज की परम्परागत मान्यताओं को समाप्त कर उनके स्थान पर प्राधुनिकता का नव-अंश देने की क्षमता रखता है।¹⁰ सामाजिक परिवर्तन की प्रक्रिया को तीव्रपति दे कर सामाजिक पुनर्निर्माण द्वारा राष्ट्रीय जीवन का लोकतन्त्रीकरण अथवा

है। भारत में समाजवाद का प्रसार एवं प्रचार भारतीय परिप्रेक्ष्य एवं परिवरण के अनुरूप होना चाहिये। नेहरू ने इस सदर्भ में गांधीजी के न्यासिता-सिद्धान्त का समाजवाद के अनुरूप स्वीकार नहीं किया। वे व्यक्ति अथवा समूह की न्यासिता के स्थान पर राष्ट्र की न्यासिता चाहते हैं। राष्ट्र की न्यासिता संपूर्ण अर्थ-व्यवस्था पर राज्य के नियंत्रण से ही प्राप्त हो सकती है।

नेहरू के विचारों पर मानसंवाद की निश्चित छाप थी। वे मार्क्स द्वारा प्रतिपादित वर्ग विहीन समाज तथा इतिहास की मार्क्सिक व्यवस्था को स्वीकार करते थे। अपनी इस मान्यता के अनुभवों के आधार पर उन्होंने मानसंवाद के वैज्ञानिक समाजवादी पक्ष का समर्थन किया था। वे मानते थे कि इस ने विज्ञान तथा प्रविधि का प्रयोग कर मानव के मार्क्सिक घोषण का प्रतिफल प्रस्तुत किया है। व्यक्ति ने समुदाय की भौतिक आवश्यकताओं की पूर्ति में एक नये विश्व का निर्माण किया है। किन्तु नेहरू समाजवाद की व्यक्तिवाद का तत्सम रूप मानते थे। वे मानसंवाद की उस व्यवस्था को स्वीकार नहीं करते थे जिसमें व्यक्ति का समष्टि में परिवर्तित कर दिया गया है। समाजवाद में प्राप्त भौतिक सम्पन्नता व्यक्तिगत अभिव्यक्ति एवं स्वतन्त्रता का विलोम नहीं है, ऐसा उनका विचार था। सामाजिक अनुबंध एवं उत्तरदायित्वों के अन्तर्गत व्यक्ति पूर्णतया सुरक्षित रह सकता है। सम्पत्ति के व्यक्तिगत अधिकार की पूर्णतया समाप्ति के पक्ष में नहीं थे। इसके स्थान पर वे सम्पत्ति को सहकारिता पद्धति पर आश्रित करना चाहते थे, ताकि उसे अन्तः व्यक्ति मुनाफाखोरी का माध्यम न बना सके। उनकी मान्यता थी कि साधना के उचित वितरण द्वारा सम्पत्ति के एकाधिकार अथवा केंद्रीयकरण से बचा जा सकता है, यद्यपि राज्य का बढता हुआ कार्य क्षेत्र व्यक्ति की स्वतन्त्रता के लिये खतरा भी उपस्थित कर सकता है। नेहरू इस खतरे के प्रति जागरूक हैं। समाजवादी राज्य द्वारा औद्योगिकरण का प्रसार राज्य में शक्ति को अभिवृद्धि करता है किन्तु बुनौती का सामना उचित मार्क्सिक समायोजन तथा योजनाबद्ध विकास पर सामाजिक नियंत्रण के माध्यम से ही किया जा सकता है। इसके प्रतिरिक्त छोटे उद्योगों का विकास करके भी औद्योगिक विकास का किर्चन्द्रीयकरण किया जा सकता है ताकि सहकारिता का सहारा लेकर नागरिकों को सामाजिक तथा मार्क्सिक परिवर्तन की प्रक्रियाओं में सम्बद्ध किया जा सके। राष्ट्र निर्माण में औद्योगिकरण की उक्त महत्वपूर्ण भूमिका को नेहरू ने स्वीकार किया, किन्तु वे भारत राष्ट्र की आत्मा का ग्रामीण समाज में निवेश यथावत् बनाये रखना चाहते थे। अतः ग्रामीण क्षेत्रों का मार्क्सिक एवं सामाजिक विकास किया जाना आवश्यक है ताकि व्यक्ति शहरीकरण का शिकार न बन जाये तथा शहरी औद्योगिक इकाइयों के ग्रामीण इकाइयों का स्वावलम्बन समाप्त न कर दें। गांधी का धातुनिकीकरण करके ग्रामीण जन-समुदाय को शहरीकरण की चकाचौंध बरने वाली प्रवृत्ति से बचाया जा सकता है। गांधी को राष्ट्र निर्माण की प्रक्रिया से सम्बन्धित करने का यह प्रयास महत्वपूर्ण था। नेहरू ने इस उद्देश्य की पूर्ति के लिये सामुदायिक विकास योजनाओं तथा विचार-सेवाओं का अनुमोदन किया।

नेहरू अन्तर्राष्ट्रीय दृष्टिकोण वैदिक तथा आधुनिक विज्ञान के ब्रह्माण्डोप दृष्टिकोण का मिश्रण था, वे समस्त विश्व को एक इकाई के रूप

में देखते थे कि हमें मानवीय मान्यता की नार्मलीकरण के लिए पर विचार देना पड़ा था। इसी आधार पर वे सोचते थे कि तभी राष्ट्रों के परस्पर सम्बन्धों को प्रदम्पित करना चाहते थे ताकि राष्ट्रों में पारस्परिक वैमनस्य समाप्त होकर विश्व-सन्तुष्टि का वास्तविक स्वरूप आ सके।¹¹ वे राष्ट्रों की विचारवादी प्रवृत्ति के प्रबल मान्यता थे। इनका यह मान्यता नहीं कि वे राष्ट्रवाद के आलोचक थे। उनका यही अभिप्राय था कि मानवीय हितों तथा मानवतावादी मान्यताओं के आधार पर राष्ट्रों को एकत्रित करना चाहिए। वे उपनिवेशवाद, साम्राज्यवाद, रसभेद, प्रजातन्त्र मन्त्रिमन्त्रिता आदि दुराचारों से राष्ट्रों का मुक्त करने के लिये प्रयत्नशील थे। वैज्ञानिक दृष्टिकोण के विचार में प्रत्येक राष्ट्र इन दुराचारों से बच सकता है, ऐसी उनकी मान्यता थी। नेहरू का राष्ट्रवाद उनके अन्तराष्ट्रवाद के अनन्त था।¹² वे केवल देश-मन्त्रिमन्त्रिता राष्ट्रवाद के अन्तर्गत प्रयत्न पर प्रदम्पित करना नहीं चाहते थे।¹³ उन्होंने ही हिन्दुस्तानी राष्ट्रवाद में मान्यता पर भारत की सन्तुष्टि तथा सन्तुष्टि की प्रकृति में उत्तम व्यक्त किये हैं, किन्तु उनका राष्ट्रवादी दृष्टिकोण उनके विचारों की सीमा न कर सका। वे भारत की सीमा के बाहर के विश्व पर अपनी दृष्टि लगाते रहे। उनका मान्यतावादी चिन्तन उन्हें विश्व नार्मलीकरण की न्यति में प्रयुक्त करता है।¹⁴

नेहरू ने गांधीजी की धरती "गुरु" स्वीकार किया था किन्तु नेहरू तथा गांधीजी में वैचारिक भेद की कमी न थी। नेहरू ने गांधीजी के चिन्तन की भौतिकता-विहीन दृष्टि तथा सामाजिक जीवन की उदात्तता से विनय विचारणा को व्यावहारिक नहीं माना। वे मानते थे कि गांधीजी व्यक्ति की आन्तरिक शुद्धता जीवन में लय तथा परिवर्तन का धारणा से मानव जीवन को परिष्कृत एवं परिवर्तित करने की एक-मात्र रास्ता है किन्तु अपने जीवन में गांधीजी को वे धारणाएँ सामाजिक जीवन को आदर्शमान्यताओं के समक्ष प्रस्तुत करने के लिये प्रयत्न करने के लिये प्रयत्नशील थे। उनका यही मान्यता थी कि सामाजिक जीवन को आदर्शमान्यताओं के अन्तर्गत प्रयत्न करने के लिये प्रयत्नशील नहीं किया जा सकता था। वे व्यक्ति के आन्तरिक जीवन पर प्रयत्न एवं प्रयत्नशीलता में मान्यता प्रयुक्ति को महत्व देने थे।¹⁵

नेहरू के राजनीतिक विचार

नेहरू के विचार पर वैज्ञानिक एवं प्राविधिक चिन्तन, मान्यतावाद, अन्तर्निवेशवाद, उदारवाद, पंचायतवाद तथा मार्क्सवाद का स्पष्ट प्रभाव था। वे प्रायिक विचारों एवं नीति-प्रवाद दोनों के मध्य समन्वय स्थापित करना चाहते थे। आलोचकों ने उन्हें शक्यता इसी कारण से 'हमलेट और इण्डिया' कह कर सम्बोधित किया है किन्तु यह सत्य है कि मार्क्सवाद की उदात्तता के अन्तर्गत सामाजिक जीवन के सभी उदाहरणों का आन्तरिककरण करने में नेहरू न जा वैचारिक एवं व्यावहारिक परमता प्राप्त की वह विश्व में प्रयुक्त थी। स्वतन्त्रता तथा सन्तुष्टि के अन्तर्गत प्रयत्नों का अध्याय करने के माध्यम-मार्ग नेहरू न सोचते थे कि अन्तर्गत मान्यताओं के अन्तर्गत प्रयत्नशीलता का अन्तर्गत करना। वे सन्तुष्टि-मन्त्रिमन्त्रिता के अन्तर्गत प्रयत्नशीलता का अन्तर्गत करने का मान्यता चाहते थे। उनका दृष्टिकोण नार्मलीकरण मान्यतावादी था। वे उन प्रयत्नों को भारतीय अन्तर्गत करने में उदात्तता चाहते थे कि पारम्परिक जीवन के अन्तर्गत। सन्तुष्टि-मन्त्रिमन्त्रिता

को भारत में प्रतिष्ठा करने का उनका प्रयास सराहनीय था। वे भारत जैसे निर्धन, अल्पशिक्षित एवं अल्पविकसित देश में पश्चिम की प्रति-विकसित शासन पद्धतियों का प्रयोग करना चाहते थे ताकि वहाँ में चर्नी या रही जड़ता अज्ञानता एवं सामाजिक अधविक्षामिता को दूर किया जा सके। नेहरू ने राष्ट्रीय एकता, धर्मनिरपेक्षता तथा राजनीतिक समानता के आदर्शों को सफलतापूर्वक क्रियान्वित किया। नेहरू ने लोकतान्त्रिक उपयोगों से भारत में समाजवादी व्यवस्था की स्थापना का मार्ग प्रशस्त किया। यह उनके ही लोकतान्त्रिक विचारों एवं उदारता का परिणाम था कि केरल में "बुलेट" के स्थान पर "बेल्ट" से साम्यवादी सरकार की स्थापना हो सकी। देशी रियासतों के शासकों की धरार धन-सम्पदा, उद्योगपतियों के कालेधन से उत्पन्न समृद्धि तथा अर्थेजों की गुलामी करने वाले सम्बन्धितेवी वर्गों के शिदोयों से जनित वातावरण को सामान्य जन के स्वाधिकार एवं स्वाभिमत में परिशुद्ध करने का नेहरू का प्रयास व्यक्ति की गरिमा को पुनर्यापित कर रहा था।

नेहरू ने केवल भारत की सभ्यता तथा संस्कृति को महत्ता का ही अवलम्बन नहीं लिया, अपितु पाश्चात्य विश्व का महत्वपूर्ण विरासन को भी प्राप्तसात् करने का सन्देश दिया ताकि समाज के आधुनिक विकास के स्थान पर उनके अन्य समाजों के साथ सहयोग की प्रक्रिया को निरन्तरता प्रदान की जा सके। भारतीय समाज की पृथक्ता पर जोर न देकर विश्व-समाज के साथ उसके सम्बन्धों को स्थापित कर नेहरू ने परम्परा की आधुनिकता में साथ अन्तर्क्रिया को दर्शाया। उनका आधुनिक दृष्टिकोण उन्हें आरम्भ से ही विश्व इतिहास की अन्वयेत्याश्रितता में परिचित रखे हुआ था। वे भारत के भावी भविष्य को इसी विश्व घटनाचक्र से सम्बन्धित मानते हुये एक अन्तर्राष्ट्रीय जीवन का स्पन्दन अपने हृदय में सजोये हुये थे।

नेहरू के राजनीतिक चिन्तन में उनकी सविधानवाद में ही निष्ठा प्रगट होती है। वे सार्वभौमिक व्यवस्था के माध्यम से लोकतान्त्रिक पद्धति के आधिकारी कार्य को सम्पादित करना चाहते थे। सामाजिक तथा आर्थिक विकास के विभिन्न स्तरों को राष्ट्रनिर्माण के कार्यों के साथ सम्बद्ध करके जनता में निर्वाचक का आत्मविश्वास नेहरू ने जग्यून किया। भारत की जनता में लोक सम्प्रभुता का सञ्चार करने का श्रेय नेहरू को ही मिलने वाला था। विदेशी पर्यवेष्टकों को भारत जैसे विशाल देश में लोकतन्त्र का प्रयोग सम्भव-सा प्रतीत हीना था। यह नेहरू के प्रबल सङ्कल्प का ही प्रतिफल था कि वे भारत में व्याप्त समस्त क्रियाओं के बावजूद भी लोकतन्त्र को सफल बना सके। केवल लोकतन्त्र को सफलता ही नहीं मिली, अपितु उसे स्थायित्व भी प्राप्त हुआ। दीर्घकाल से चले आ रहे विदेशी शासन के पश्चात् भारत की महत्वपूर्ण समस्या राजनीतिक एवं आर्थिक स्थायित्व प्राप्त करने की थी। नेहरू ने इन दोनों लक्ष्यों की पूर्ति करने का साहम प्रदर्शित किया। राजनीतिक स्थायित्व के लिए ससदात्मक शासन पद्धति का सहारा लिया। सामाजिक परिवर्तन तथा उन्नति के लिए सामाजिक शक्तियों को सर्वसम्पत्ति के आधार पर गणिमान किया। आर्थिक स्थायित्व को प्राप्त करने के लिये नेहरू ने सम्पत्ति के अधिकार को छोड़ने के स्थान पर जनता को पूँजी के केंद्रीयकरण से उत्पन्न परेशानियों से अवगत कराया और सहकारिता आन्दोलन के माध्यम से कुटीर एवं लघु उद्योगों की स्थापना तथा सम्पत्ति के

उचित दिशा पर धरना ध्यान केन्द्रित किया।

समाजवाद

नेहरू पर समाजवादी विचारधारा का प्रभाव उनके 1926-27 की सन-यात्रा से स्पष्ट हो गया था।¹⁶ वे सन द्वारा प्राप्त आर्थिक विकास ने इतने प्रभावित थे कि उन्होंने कांग्रेस के लखनऊ अधिवेशन (1929) के अध्यक्षीय भाषण में समाजवादी दर्शन के विद्युत्-चार्ज नामाजिक प्रभाव को व्यक्त किया। उन्होंने भारत की दरिद्रता तथा आर्थिक विपन्नता के निवारण के लिये समाजवादी पद्धति को अनुसरणीय माना।¹⁷ उन्हीं के प्रभाव से 1931 के कांग्रेस के कराची अधिवेशन में प्रमुख उद्योगों के राष्ट्रीयकरण का प्रस्ताव पारित किया गया। 1936 के लखनऊ अधिवेशन में नेहरू ने भूमि तथा वन अधिकारियों के हाथ में उद्योगों के स्वामित्व की निम्न बन्ने हुए जमींदारी प्रथा के उन्मूलन की बात कही। वे मुतासखोरी, जमाखोरी आदि आर्थिक बुराइयों को दूर करने के लिये कृत्-सकन् थे। यह धन उनके जीवनपर्यन्त चलता रहा। उन्होंने ग्लिम्पसेज आफ वर्ल्ड हिस्ट्री में ऐतिहासिक प्रक्रियाओं के अध्ययन में मार्क्स की प्रभावशाली का भी प्रयोग किया। यद्यपि वे मार्क्स की विचारधारा के सभी तथ्यों से प्रभावित नहीं थे और विद्योत्त वर्ग-संघर्ष के विचार को भी स्वीकार नहीं करते थे, फिर भी उनके मन में पूंजीपतियों द्वारा साधनहीन कृषकों एवं श्रमिकों के शोषण के प्रति गहन क्षोभ था। वे इस आर्थिक शोषण के अन्त को समाजवादी प्रक्रिया से समाप्त करना चाहते थे। वे भारत में नये आर्थिक समाज की स्थापना करने के लिये परिवर्तन एवं विकास का मार्ग अपनाना चाहते थे, किन्तु यह परिवर्तन शक्ति के द्वारा लाने का विचार उनका नहीं था। वे शान्तिपूर्ण उपायों से सामाजिक तथा आर्थिक परिवर्तन चाहते थे। वे भारत में समाजवादी व्यवस्था की स्थापना के लिये लोकतन्त्र को अनिवार्य शर्त मानते थे। भारतीय जनता में वर्ग-चेतना का प्रभाव, अर्थविश्वास, आत्मवादिता, प्रथम-पक्षता आदि ऐसे मूलभूत कारण थे जिनसे नेहरू ने भारत में समाजवाद को दमन के माध्यम से लाना उचित नहीं समझा। वे निरंकुशता के माध्यम से उच्च परिवर्तन लाने के पक्ष में नहीं थे। वे इस कार्य के लिये जनता को जागृत कर उनमें समाजवाद के प्रति निश्चित लोकतन्त्र का संचार करना चाहते थे ताकि परिवर्तन की प्रक्रिया क्रमिक तथा स्वाभाविक रूप से पूर्ण हो सके। समाजवाद की गति प्रदान करने के लिये नेहरू ने भारत की अर्थ-व्यवस्था में मार्क्सवादी क्षेत्र को प्रत्यक्ष महत्व दिया। उत्पादन के प्रमुख श्रोतों का सार्वजनिक क्षेत्र में होना स्वतः-सार्वजनिक स्वामित्व में वृद्धि करते हुए देशवासियों को जागृत करके लाने में महत्वपूर्ण कदम होगा। वे भारत की दरिद्रता का निवारण निश्चित अर्थ-व्यवस्था में ढूँढ रहे थे। उनका यह प्रयास उन्हीं के प्रयत्नों से सन्तोषजनक हुआ। वे योजनाबद्ध विकास के द्वारा पंचवर्षीय योजनाओं के माध्यम से इन कार्य में जुट गये। उनके द्वारा स्वीकृत निश्चित अर्थ-व्यवस्था का अन्त राष्ट्रीय उत्पादन-क्षमता तथा राष्ट्रीय आय में अधिकवृद्धि का कारण बना। सम्पत्ति के सम्बन्ध में समाजवादी दृष्टिकोण के कारण नवीन धारणाएँ विकसित हुईं। सार्वजनिक उपयोग में निजी सम्पत्ति के हस्तांतरण का मार्ग भी नेहरू ने ही प्रस्तुत किया। यद्यपि आज भी देश में समाजवादी समाज की स्थापना का उद्देश्य पूर्णतया सम्पादित नहीं हो पाया है।

धीरे इस मार्ग में अनेक कठिनाइयों का सामना भी करना पड़ा है, किन्तु हमका यह तारपत्य नहीं है कि नेहरू ने जिस समाजवादी व्यवस्था का मूजन करना चाहा था, वह स्थापित नहीं हो पायी। 'प्रगतिशील' आलाचक्रों द्वारा प्रायः नेहरू के विदे यह आलोचना प्रस्तुत की जाती है कि उनके समाजवादी विचारों ने भारत को समाजवादी प्रगति की ओर बढ़ाने के स्थान पर पूँजीवादी प्रकृति की अभिवृद्धि में सहायता दी है। उन 'बुद्धिजीवियों' का यह भी तर्क है कि भारत में पूँजीवादी व्यवस्था पहले से भी अग्रिम मजबूत हुई है और बड़े-बड़े व्यवसायियों एवं उद्योगपतियों ने आर्थिक विकास का अधिकांश लाभ उठाने का प्रयास किया है। इसी प्रकार से यह भी व्यक्त किया जाता है कि भारत में जमींदारी व्यवस्था के समापन के बावजूद भूमिहीन कृषकों की स्थिति जैसी की तैसी ही बनी हुई है। बड़े-बड़े मूलतियों ने सपन सीटी कार्यक्रम का लाभ उठाते हुए भूमि के स्वामित्व में अधिक विस्तार किया है। किन्तु उपर्युक्त आलोचना बेनुनियाद है। वास्तविकीय दृष्टि से प्रगतिशील आलोचक यह भूल जाते हैं कि नेहरू ने समाजवादी देशों के समान पूर्ण राष्ट्रीयकरण की नीति का अवलम्बन नहीं किया। न उन्होंने भूमि के सामूहिक स्वामित्व का ही मार्ग अपनाया। नेहरू के समाजवादी समाज की रूपरेखा सीमित थी। वे सीमित अर्थों में समाजवादी प्रयोग कर रहे थे। मिश्रित अर्थ-व्यवस्था के उद्देश्यों में पूँजीपतियों को पूर्णतया समाप्त करने का कोई कार्यक्रम नहीं होता। उन्हें समाप्त करने में लिये परोक्ष रूप से सामाजिक क्षेत्र का विस्तार करने का कार्यक्रम निर्धारित किया जाता है। नेहरू ने सार्वजनिक क्षेत्र के विस्तार एवं बड़े-बड़े उद्योगों को सार्वजनिक क्षेत्र में स्थापित करने की प्रक्रिया का प्रारम्भ कर उन व्यवसायों से पूँजीपतियों को दूर कर दिया किन्तु देश की आवश्यकताओं की पूर्ति के लिए तथा विद्येयत उपभोक्ता वस्तुओं के उत्पादन के लिए छोटे उद्योगों एवं मध्यम श्रेणी के उद्योगों को निजी क्षेत्र में रखना आवश्यक था। नेहरू का आर्थिक कार्यक्रम सहस्रित्व का चेतक था, अन्वेषण के निजी क्षेत्र को समूल समाप्त करने का विचार प्रस्तुत करते। समाजवादी व्यवस्था की स्थापना के शान्तिपूर्ण प्रयासों में वर्ग-सघर्ष की स्थिति को टालना तथा इस सघर्ष को पारस्परिक कार्यों मजदूर संगठनों के विकास एवं बढ़ते हुए प्रभाव तथा उपभोगी व्यवस्थापन के माध्यम में दूर करने का उनका विचार सर्वथा समाजवादी था। वे समाजवाद को भारतीय परिवारण के अनुकूल स्थिति में ढालना चाहते थे। इस अर्थवा चीन का अनुकरण करने का उनका कोई इरादा नहीं था जैसा कि प्रगतिशील बुद्धिजीवियों का रहता है।

वैकी के राष्ट्रीयकरण अथवा भूमि की अधिकतम सीमा निर्धारित करने का जो कार्य श्रीमती इन्दिरा गांधी के नेतृत्व में सम्भव हुआ, वह नेहरू द्वारा किये गये प्रयासों का ही प्रतिफल था। नेहरू ने समाजवादी समाज की स्थापना का प्रथम चरण हमारे समक्ष रखा था और उसे गति देने में उन्होंने कोई सिधिलता नहीं दिखाई। नेहरू केवल वैचारिक समाजवादी नहीं थे, वे राजनीतिक यथार्थवादी भी थे। निजी उद्योगों की राष्ट्रीय उत्पादन में अभिवृद्धि करने की क्षमता का उन्हें पूरा अहसास था और उन्होंने इसका पूर्ण उपयोग भी किया, किन्तु नेहरू ने सामाज्यजन की आर्थिक स्थिति को सुधारने के प्रयासों में कोई कमर नहीं रखा। पिछड़ी जातियों तथा आदिम एवं अनुसूचित जातियों के संरक्षण, व्यवसायिकों के हितों का प्रतिनिधित्व तथा विदेशी आयात पर नियंत्रण निर्भरता—इन सभी

उद्देश्यों को नेहरू ने अपने जीवन में साकार होते हुए देखा।

राजनीतिक नेतृत्व

नेहरू के राजनीतिक नेतृत्व को 'करिस्मेटिक लीडरशिप' की सजा दी गयी है। नेहरू ने करिस्मावादी नेतृत्व प्रदान किया था। लोकतांत्रिक पद्धति की दृष्टि में ऐसे नेतृत्व को विनाश-शील देगों के विपक्ष सामाजिक परिवर्तन तथा राजनीतिक विकास के अत्यन्त अनुकूल माना गया है। नेहरू के सकल नेतृत्व के अनेक आधार थे। वे जन-जन के नेता अर्थात् लोकनायक थे। कांग्रेस दल के वे दार्शनिक, मित्र एवं पथ-प्रदर्शक थे। गांधीजी तथा सरदार पटेल के पश्चात् नेहरू को ही कांग्रेस दल का आधिकारिक स्वीकार कर लिया गया था। कांग्रेस दल ने नेहरू के प्रभावशाली व्यक्तित्व के कारण अभूतपूर्व उन्नतताएँ अर्जित कीं। नेहरू को अपने राजनीतिक कार्यक्रम के क्रियान्वयन एवं समर्थन के लिए एक जनिगाली एवं सुमण्डित दल की आवश्यकता थी। कांग्रेस दल ने नेहरू का पूर्ण समर्थन किया। यद्यपि नेहरू के कांग्रेस में सभी हितों को प्रतिनिधित्व प्राप्त था, फिर भी कांग्रेस ने उनके समाजवादी कार्यक्रम को समर्थन दिया और उसे मजबूतता की ओर बढ़ाया। कांग्रेस को बड़े उद्योगपतियों ने समय-समय पर आर्थिक सहायता भी प्राप्त हुई। यह उन समय की परिस्थितियों के अनुकूल बढस था। भारत जैसे विनाश देग में लोकतांत्रिक चुनाव-पद्धति के लिए अपार माँगों की आवश्यकता थी। ऐसी स्थिति में दल स्वयं के सदस्यों की मददगार-शुल्क में अपना व्यय बहन नहीं कर सकता था। इतना होने पर भी नेहरू के प्रभावशाली नेतृत्व ने कांग्रेस को प्रगति के मार्ग पर बढ़ाया और उसे दक्षिणपंथियों के प्रभाव से मुक्त रखा। नेहरू ने समाजवाद के राष्ट्रीय लक्ष्य की प्राप्ति के लिए कांग्रेस को दलीय अनुशासन में निबद्ध किया। जन-मानस की समाजवादी कार्यक्रम में अवगत-करण के लिये दल के आन्तरिक विरोधी हित-समूहों की नियंत्रण में रखा। भारत में समाजवादी दल तथा पृथक् समाजवादी दलों के विद्यमान रहने हुए भी नेहरू ने कांग्रेस-दल को सर्वत्र पूर्ण बहुमत से सत्ता में प्रतिष्ठित रखा। उन्होंने कांग्रेस-दल का आधुनिकीकरण करते हुए उसमें सरचनात्मक परिवर्तन भी किये। 'कामराज प्लान'¹⁸ द्वारा दल से अनेक वरिष्ठ राजनेताओं को सत्ता से हटा कर नवीन तत्वों का समावेश किया। उनके द्वारा पचासवीं राज्य की स्थापना भारत में प्रभावशाली नेतृत्व के निर्माण की दिशा में महत्वपूर्ण बढस था।¹⁹

संविधानवाद

नेहरू ने सर्वेधानिक संरचना के माध्यम से सामाजिक परिवर्तन लाने का सफल प्रयास किया। वे स्वतन्त्र रूप से निर्मित लोकतांत्रिक संविधान को ही सर्वेधानिक पद्धति का प्रमुख अंग मानते थे। यही कारण था कि भारत की परतन्त्रता के दिनों में उन्होंने नाई सोवियन द्वारा सर्वेधानिक पद्धति को भारत के हित के लिये अनुकूल बढसावे जाने का विरोध किया था।²⁰ उनका यह ठर्क था कि भारत में तब तक कोई परिवर्तन नहीं लाया जा सकता जब तक कि भारत के सर्वेधानिक तन्त्र को जनता की स्वतन्त्र महमति पर आधारित नहीं किया जाता।²¹ इसी प्रकार नेहरू ने प्रतिवादी आन्तिकानी पद्धति को भी असवीकार किया। हिंसा के आधार पर भारत की राजनीतिक स्वतन्त्रता-प्राप्ति का मार्ग उन्हें उचित नहीं लगा। वे कांग्रेस के आदिमक अग्रहयोग कार्यक्रम को अधिक

प्रभावोत्पादन मानते थे। उनकी यह मान्यता थी कि हिमक आन्दोलन देश की क्रांतिकारी विचारधारा के बाल्यकाल का द्योतक है। क्रांतिकारी विचारधारा वास्तव में हिमा एक बल प्रयोग के परवानु ही गढ़ी रूप में पतनती है। वास्तविक क्रांति केवल हिमा पर आधारित नहीं होती।²² नेहरू ने अहिंसक क्रांति का समर्थन किया था। वे गांधीजी के अग्रहयोग आन्दोलन को प्राप्तनामी शासन के प्रतिहार का सपन मार्ग मानते लगे थे,²³ किन्तु नेहरू की राजनीतिक पद्धति में अग्रहयोग का मार्ग जनता द्वारा प्रयुक्त होने के स्थान पर नेताओं द्वारा प्रयोग में लाना चाहिये था। उनका विश्वास था कि परचाय्य देशों के समान जनता के बहुमत द्वारा बनाये जाने वाले राजनीतिक कार्यक्रम का भारत द्वारा अनुसरण उचित नहीं था। केवल मध्यात्मन आधार पर किसी राजनीतिक आन्दोलन की सफलता की आशंका उन्हें पसन्द नहीं था। जन-सामान्य अहिंसक आन्दोलन में उत्पन्न कष्टों को भेलने का साह्य नहीं रखता। नूने हुए व्यक्ति ही ऐसे आन्दोलन की बागडोर सम्भाल सकते हैं। जहाँ अधिक जनसमुदाय को राजनीतिक आन्दोलन में प्रयुक्त करना ही, वहाँ आन्दोलन को सर्वप्रथम दिशा ही मिलनी चाहिये।²⁴

राजनैति में नैतिक मून्य : श्यक्ति तथा राज्य

नेहरू ने भारत की स्वतन्त्रता के परचाय्य अर्पण अमेरिका यात्रा के दौरान बतलाया कि भारत की सफलता केवल विदेशी शत्रु की हार से ही पूर्ण नहीं हुई किन्तु घोर भी उपलब्धियाँ शेष थीं। साधन और साध्य के पारस्परिक सम्बन्धों पर जोर देते हुए नेहरू ने नैतिक शक्ति को पारलौकिक शक्ति में अधिन महत्वपूर्ण बतलाया। बुराई का महारा लेकर लिया गया कार्य एक कुचक्र है जिगमे पैम बर तिकलना सम्भव नहीं। सत्य के आधार पर भारत द्वारा प्राप्त की गई स्वतन्त्रता यथार्थ पर आधारित है।²⁵

नेहरू ने 1958 में रशिय के अपने गृहयोगियों के नाम लिखा था कि व्यक्ति के नैतिक मून्यों का ह्यम अन्धी स्थिति का द्योतक नहीं है। वे व्यक्ति के मस्तिष्क द्वारा शैतिक विषय पर प्राप्त की गयी विषय को विश्व के होने वाले परिवर्तनों का आधार मानते हुए भी इस तथ्य से निराश थे कि व्यक्ति का अन्तरिक्ष की श्रोज करते हुए भी अपने अन्तराल को टटोलने में विवशता दिशता है। उनकी मान्यता थी कि विज्ञान की प्राणविक तथा प्रविधि के क्षेत्र में प्रगति सम्पत्ता को विनाश की घोर धकेल रही है, धर्म विद्वेन के साथ मर्ष्य में प्राता है और धार्मिक तथा सामाजिक परिवर्तन के आधार विद्वेनवाद के ममश निस्तेज हो जाते हैं। धर्म यथार्थवादो न ह्यंनर पारलौकिक इष्टिकोण प्रपनाता है और विवशेवाद सतही ज्ञान प्राप्त करने तक सोमित रह जाता है। विज्ञान भी अनेकानेक उपलब्धियों के परचाय्य पदायं, अर्जा तथा द्य-मा की परम्पर्यावृत्तता को नहीं ममभ सता। मून्यता में जय नि मानव का प्रकृति से अधिन सामीप्य था, व्यक्ति का जीवन गुणमय था। विज्ञान के विनाश ने निर्माण के उपायों की विनाश में प्रयुक्त करने का मार्ग दिशाया है।²⁶

जीवन का उद्देश्य क्या है? इस प्रश्न का उत्तर प्राप्त करने के लिए, नेहरू के अनुसार, आज भी मानव उत्तुन है। प्राचीन सभ्यताओं की अपूर्णता को नवीन पाश्चात्य सभ्यता प्राणविक धम का विनाश करने भी दूर नहीं कर सकी है। हमारी सभ्यता में यही न यही कोई त्रुटि अवश्य है। हमारी समस्याये भी हमारी सभ्यता के सम्बन्ध में ही

हैं। धर्म ने जहाँ एक गौर आध्यात्मिक तथा नैतिक अनुशासन उत्पन्न किया है, वहीं अंधविश्वास तथा सामाजिक बुराइयों भी उत्पन्न की हैं। धर्म द्वारा उत्पन्न इन बुराइयों ने धर्म को निगल लिया है। अधकार से बचने के लिये साम्यवाद एक नई ज्योति दिखाता है, किन्तु साम्यवाद भी कतिपय दोषों से युक्त है। यह भी मानव, प्रकृति तथा मानवीय स्वतंत्रता को जड़बद्ध करने का प्रयास करता है। इसके द्वारा आध्यात्मिक तथा नैतिक पक्ष का प्रतिष्कार मानव व्यवहार के गूढ़ मूल्यों तथा नैतिक मूल्यों के विरुद्ध है। हिंसा का मार्ग प्रदर्शित करने वाली साम्यवादी विचारधारा मानवीय आचरण में बुराइयों को बढ़ावा देती है।²⁷

नेहरू ये सोचियत हम की प्रशंसा करने हुए व्यक्त किया कि वे हम द्वारा बच्चों तथा सामान्यजन के लिए किये गये कल्याणकारी कार्यों से अत्यधिक प्रभावित हुए थे, परन्तु व्यक्तिगत स्वतंत्रता को नियंत्रित करने का हम का कार्य माध्य को भ्रष्ट करने वाले साधनों पर आधारित है। साम्यवाद द्वारा पूंजीवादी व्यवस्था की यह आलोचना कि पूंजीवाद वर्ग-मर्षण एवं हिंसा पर आधारित है, वास्तव में सही है, किन्तु हम स्थिति से बचकर वर्गविहीन समाज की स्थापना करने के लिए हिंसा ही एकमेव मार्ग नहीं हो सकती। साम्यवाद तथा फासिस्टवाद दोनों ही, नेहरू के दृष्टिकोण में, हिंसा के प्रयोग पर अवस्थित होने के कारण स्वीकृति योग्य आदर्श नहीं हैं।

नेहरू ने गांधीजी द्वारा दर्शाये गये शांतिपूर्ण मार्ग को अन्य आदर्शों में कहीं अधिक महत्त्व बतलाया है। वे साम्यवादी तथा गैर-साम्यवादी दोनों ही विचारधाराओं को अर्थों पर धोपने की समझौता नीति के विरुद्ध थे। नेहरू ने 1956 के स्वेज-विवाद तथा हंगरी की म्नायत्तता-प्राप्ति की घटना-दोनों ही-को इसका ज्वलन्त उदाहरण बतलाया। उनकी धारणा थी कि इस प्रकार का वैचारिक मर्षण सामाजिक प्रगति का दोष न हो कर हिटलर जैसे व्यक्ति के अशुभ का कारण बन सकता है।²⁸

नेहरू ने यह स्वीकार किया कि भारत में भौतिक समृद्धि को प्राप्त करने के प्रयत्न में मानवीय प्रकृति के आध्यात्मिक तत्व की गौर उचित ध्यान नहीं दिया गया। उन्होंने यह मत व्यक्त किया कि भारत में व्यक्ति तथा राष्ट्र के लिये एक ऐसे जीवन-दर्शन की आवश्यकता है जो हमारे चिन्तन की आध्यात्मिक पृष्ठभूमि दे सके। उनके अनुसार भारत का सद्यः व्यक्ति के जीवन को उत्तम करना होना चाहिये। समाजवाद तथा लोकतंत्र दोनों ही साधन हैं माध्य नहीं हैं। हम समाज के ब्यागु के लिये व्यक्ति का बलिदान नहीं करता है।²⁹ इसके लिए जीवन का ध्येय प्रतिस्पर्धा अथवा मशरूआगीलता न होकर सहयोग पर आधारित होना चाहिए। प्रत्येक का कल्याण सबके कल्याण का जनक बन सकता है यदि लोगों को अधिकारों के स्थान पर कर्तव्यों के प्रति निष्ठावान् बना जाय। हम तरह निंसा को नई दिशा प्रदान कर एक नव मानवता का मूल्य दिया जा सकता है।

वैदिक दर्शन का उल्लेख करते हुये नेहरू ने दर्शाया कि प्रत्येक दण्ड में परमात्मा का अन्त है। यह स्पष्टि हम तत्त्वमीमाणा की गहराइयों की गौर में जाती है। विज्ञान भी तत्त्वमीमाणा की गौर बढ़ रहा है। यदि व्यापक दृष्टिकोण में देखा जाय तो प्रत्येक दण्ड में परमात्मा का निशाम जीवन के यथार्थ को हमारे सामने प्रस्तुत करते हुये जाति, रंगभेद, वर्ग-भेद आदि के मनोरंजक बंधनों में मुक्त करता हुआ हमें अधिक महत्त्व बनाने में सहायक

हो सकता है।

नेहरू के प्रयत्नों से भारत में लोक कल्याणकारी राज्य तथा समाजवाद के भावों को स्वीकार किया गया।¹³⁰ प्रत्येक देश चाहे वह पूँजीवादी हो, समाजवादी हो अथवा साम्यवादी-मूलरूप में लोक कल्याणकारी राज्य के भावों को स्वीकार करता है। पूँजीवाद ने भी इस भावों की पूर्ति का काम संपादित किया है। लोकतंत्र तथा पूँजीवाद ने इस भावों की अनेक कमियों को दूर करने का प्रयास किया है। औद्योगिक दृष्टि से विकसित राष्ट्रों ने भी प्राथमिक विचार के क्रम को निरन्तर अगे बढ़ाया है और समाज के सभी वर्गों को उन्नत किया है। पिछड़े हमें देशों में औद्योगिक विकास की कमी के कारण यह स्थिति अभी तक नहीं बन पायी जिसमें प्राथमिक प्रसमानता को दूर किया जा सके। समाजवाद इन प्रसमानताओं को दूर कर सकता है। विन्तु नेहरू का यह स्पष्ट विचार है कि पिछड़े हमें अथवा अविश्वसित देशों में समाजवाद का प्रयोग समाजवाद को भी पिछड़ा एवं अविश्वसित बना देना।

उनके विचार से साम्यवाद के अनेक राजनीतिक आधारों ने समाजवाद सम्बन्धी साम्यताओं को विवृत रूप में प्रस्तुत किया है। साम्यवाद की व्यर्थ-हितक उपयोगों से स्थापना समाजवाद से मेल नहीं खाती। समाजवाद को समाज के सामाजिक, राजनीतिक तथा बौद्धिक जीवन में जोड़ने की आवश्यकता है ताकि उत्पादन के स्रोतों को सामुदायिक परिवर्तन तथा विकास का मापदण्ड माना जा सके। साम्राज्यवाद अथवा उपनिवेशवाद ने प्रगति को अवरुद्ध किया है। इसके विपरीत समाजवाद प्राथमिक स्वावलम्बन तथा समानता का आधार प्रस्तुत करता है।

नेहरू ने व्यक्ति तथा राज्य के सम्बन्धों पर बल देते हुए यह व्यक्त किया कि राज्य व्यक्ति के लिये है, न कि व्यक्ति राज्य के लिये। व्यक्ति समाज के प्रति उत्तरदायी है किन्तु राज्य का मूल आधार व्यक्ति के कल्याण पर निर्भर करता है। व्यक्ति के अधिकार उसके सामाजिक उत्तरदायित्वों से सतुलित किये जाये जाते हैं। नर्तक्यों के बिना अधिकारों का बोध नहीं हो सकता।¹³¹ नेहरू राज्य के पुलिस राज्य से लोककल्याणकारी राज्य की ओर विकास को प्राथमिक समय की आवश्यकता के अनुकूल मानते थे। वे राज्य के बढ़ते हुए कार्यों की दृष्टि में रखते हुए राज्य-शक्ति के विस्तार तथा उसके केन्द्रीयकरण से परिचित थे। वे चाहते थे कि राज्य-शक्ति का विकेन्द्रीयकरण किया जाय ताकि व्यक्ति की स्वतन्त्रता को राज्य से रक्षा की जा सके।¹³²

नेहरू ने विकेन्द्रीयकरण तथा गाँवों के स्वावलम्बन में अग्रत बल्लया है। गाँवों को स्वावलम्बी एवं विकसित बनाने की योजना उन्हें सर्वाधिक प्रिय थी किन्तु वे उस प्राथमिक विकेन्द्रीयकरण के पक्ष में नहीं थे जो ऐसे प्रामोशनों पर बल देते हो जो प्राथमिक उपकरणों एवं सयंत्रों को त्याग कर पुरातनपथी साधनों से उद्योगों के विकास की राह दिखाता हो। निधनता को दूर करने के ऐसे प्रयास निधनता को और भी बढ़ाते हैं। निधनता को एकदम दूर नहीं किया जा सकता है। नेहरू के अनुसार समाजवादी दिशा में योजनाबद्ध प्रयास ही निधनता को मिटा सकता है।

योजना के महत्त्वा पर प्रकाश डालते हुए नेहरू ने योजनाबद्ध कार्यक्रम को सीमित साधनों की दृष्टि में महत्त्व का बल्लया है। विकसित एवं अविश्वसित क्षेत्रों का समान रूप

से विकास करने के लिये राष्ट्रीय एकीकृत योजना की आवश्यकता होती है। इस कार्य के लिये निजी उद्योगों को प्रोत्साहित करने की भी आवश्यकता होती है। भारत में निजी उद्योगों को योजना के अन्तर्गत उचित नियंत्रण में निबद्ध किया गया है ताकि योजना के राष्ट्रीय तथ्यों का संधारण हो सके तथा उत्पादन बढ़ाया जा सके।

नेहरू ने भूमि-सुधारों की योजना को कृषि की उत्पादन-क्षमता में वृद्धि के लिये आवश्यक माना।³³ इन सुधारों के माध्यम से असें से चलो आ रहो सामाजिक सममानता तथा वर्ग संरचनाओं को समाप्त किया जाना आवश्यक था। भारत में भूमि-सुधारों द्वारा विकास के एक निश्चित आधार को प्राप्त कर सामाजिक सुरक्षा को स्थापना के लिये भी प्रयत्न किया गया था,³⁴ किन्तु कोई भी उद्देश्य तब तक, नेहरू की दृष्टि में, पूरा नहीं हो सकता जब तक कि मानवीय गुणों का विकास न किया जाय। मानव की उन्नति में ही राष्ट्र की उन्नति निहित है। नेहरू ने शिक्षा तथा स्वास्थ्य को इस दृष्टि से अधिक महत्व देने की आवश्यकता पर बल दिया है ताकि आर्थिक, सांस्कृतिक एव आध्यात्मिक उन्नति हो सके।

नेहरू ने भारत की समस्याओं को अन्य देशों से भिन्न स्तर पर रखा। औद्योगिक दृष्टि में विकसित राष्ट्रों के समक्ष समस्याएँ भिन्न प्रकार की थीं। उनका आर्थिक स्तर वर्तमान विकसित व्यवस्था से पहले भी भारत में कई गुणा अच्छा था। परन्तु मापदंडों से भारत की समस्याओं का निवारण नहीं उगने नहीं हो सकता। मात्रमंवादी आर्थिक व्यवस्था भी पुरानी पड चुकी है। अतः भारत के लिए अपनी समस्याओं के निराकरण हेतु भारतीय दृष्टिकोण अपनाना ही श्रेयस्कर है। शांतिपूर्ण उपायों से तथा प्रत्येक दस्त में जीवन-शक्ति के अस्तित्व के वैदिक आदर्शों को ध्यान में रख कर हमें आर्थिक समस्याओं का हल ढूँढना है।

सामाजिक परिवर्तन

नेहरू के अनुसार प्राचीन समय में जो राजशासद की शान्तिया दृष्टा करती थी, उनमें राजनीतिक परिवर्तन की प्रक्रिया का सामान्य जनता के जीवन पर विशेष प्रभाव नहीं पड़ता था। जन-जीवन के सामाजिक एव आर्थिक पक्ष को परिवर्तित करने की स्थिति सत्ता-धारियों की शक्ति-समता से सम्बन्धित नहीं थी। अध्ये और वुरे शासकों का सत्ता के लिये रतपान निर्वाह गति से चलता रहता था। किन्तु यह स्थिति राष्ट्रीय शान्ति के युग में बदल गया। विदेशी सत्ता द्वारा संचालित राष्ट्र जनता की परतंत्रता के अनास उमर नैतिक, सामाजिक, आर्थिक एव राजनीतिक पतन का कारण बन जाता है। परतंत्रता में जबड़ी हुई जनता शोषण एव अपमान को भागी बनती है। समाज की उच्च श्रेणियों को सत्ता तथा शक्ति से दूर रखकर विदेशी शासन अपनी जड़ें जमाने का प्रयास करता। किन्तु राष्ट्रीय शान्ति के माध्यम से विदेशी सत्ता से मुक्ति प्राप्त करने पर समाज का उच्च वर्ग पुनः शक्ति प्राप्त कर लेता है और दामना के सभी बंधन टाड देता है। फिर भी राष्ट्रीय शान्ति या नाश समाज के निम्न वर्गों तक नहीं पहुँच पाता। उनके लिये परतंत्रता और स्वतंत्रता का अन्तर तब तक स्पष्ट नहीं हो सकता, जब तक उन्हें सामाजिक स्तर की दृष्टि में ऊँचा उठाने का प्रयास न किया जाय। इस कार्य के लिये केवल राजनीतिक परिवर्तन ही पर्याप्त नहीं होता। राजनीतिक परिवर्तन के माध्यम-माध्य सामाजिक, शान्ति के

प्रावश्यता होती है। सामाजिक प्रान्ति समाज के ढांच को बदल देती है। अंग्रेजों की समझौते गरीबों के हितों को ध्यान में रखने वाली प्रान्ति व्यवस्था का ही सामाजिक प्रान्ति प्रसार के सामाजिक परिवर्तन की छाया है। सामाजिक परिवर्तन के लिए जनता में जागृति प्रावश्यक है। जब प्राथमिक कारणों से जनता तिलमिला उठती है, तब सामाजिक परिवर्तन का मार्ग प्रशस्त होता है। फिर भी जनता में मन्याय का प्रतिहार करने की भावना पूर्णतया जागृत नहीं हो पाती। उक्त गुणवत्ता भावना को जागृत किये बिना सामाजिक परिवर्तन पर्यहीन है।³⁵

नेहरू ने सामाजिक परिवर्तन की प्रक्रिया में बाधा तबको का उल्लेख करते हुये स्तनाया कि प्राचीन समय में प्राजासमन के साधना को सीमित उपलब्धि तथा उत्पादन के वितरण के साधनों में परिवर्तन की शिथिलता, धर्म द्वारा रुढ़िवादित्वा एव परिवर्तन का विरोध, वर्ग-विरोध का साधना पर एकाधिपत्य एव सत्ता का स्वामित्व ऐसे कारण थे जिनमें मथास्थिति को भी परिवर्तन का प्रतीक बना दिया गया। उनके अनुसार सत्ता-धारियों द्वारा यह प्रम प्रभी भी बना हुआ है। वे जिसे स्वयं के लिए लाभकारी मानते हैं, उम्मी को श्रेष्ठ मानकर सोप समाज का शोषण करते हैं। वास्तव में समाज का हित केवल कुछ व्यक्तियों का हित नहीं हो सकता। सामाजिक हित की वास्तविक साधना में ही व्यक्तिगत हित की कामना करना व्ययस्वर है। किन्तु धर्म तथा रुढ़िवादित्वा से दने व्यक्ति भी शोषण की व्यवस्था को अपने लिए श्रेष्ठ मानने की मूल कर बैठते हैं और सामाजिक परिवर्तन का स्वयं विरोध करते हैं। ये सामाजिक व्यवस्था को अपरिवर्तनशील मानते हुये भाग्यवादिता के गहारे जीते हैं। विस्मय को शोष देने वाले या भानने वाले प्रगति का विरोध करते हैं। नेहरू के अनुसार यह स्थिति तब छिन्न-भिन्न होती है, जब रुढ़ियां तथा वास्तविकता के बीच फाई गहरी हो जाय। एव बार परिवर्तन की प्रक्रिया स्थापित होने पर सामाजिक प्रान्ति वेग से लाई जा सकती है। प्रत रुढ़िवाद एव परम्परावाद ही प्रान्ति-वेग के जनक हैं। यदि समाज परिवर्तन की प्रक्रिया के साथ-साथ परिवर्तित होता रहे तो सामाजिक प्रान्ति की भी प्रावश्यता नहीं होगी। सामाजिक प्रान्ति का स्वान सामाजिक विभाग ले लेगा।³⁶

सामाजिक परिवर्तन के लिए नेहरू ने गांधीजी के विचारों को स्वीकार नहीं किया। गांधीजी की धारणा कि व्यक्तियों का सुधार सामाजिक विचार का प्रतीक बन सकता है, नेहरू को समझीन प्रतीत नहीं हुआ। इसी प्रकार के भौतिक सुविधाओं का स्वेच्छा से त्याग तथा सादगी और सीमित प्रावश्यताओं से मर्यादित जीवन को उचित ही न मानते थे। नेहरू ने गांधीजी के इन विचारों के आधार पर सामाजिक परिवर्तन की स्थिति को हास्यास्पद माना। वे समाज की प्रगति के लिये विज्ञान की उपलब्धियों एव भौतिक सुविधाओं को महत्त्व देते थे। वे गांधीजी के साधुवाद एव निर्धनता के महिमागान को प्राधुनिकता की दृष्टि से पिछड़ेपन का प्रतीक मानते थे। प्राधुनिक सभ्यता द्वारा न केवल गहरी समाज को अपितु सामीण भारत को उपर उठाने का उनका स्वप्न सामाजिक परिवर्तन का विशिष्ट विचार था। वे मानते थे कि जहाँ गांधीजी व्यक्तिगत मुक्ति तथा पाप की भावना से प्रत्येक दस्तु को तोलते थे, वहाँ सामाजिक हित प्राधुनिक समय की मांग का प्रतीक था। व्यक्ति को परिष्कृत करने का विचार व्यक्ति के सामाजिक जीवन को सम्पन्न

एव सुखी बनाने में भिन्न था। निर्धन तथा साधनहीन व्यक्ति को सेवा के उपदेश में गोपण उत्पन्न करने वाले कारणों का अन्त दृष्टा जाना चाहिये था। नेहरू ने यहा तक माना कि गांधीजी के विचारों की अहिंसा उनके द्वारा स्वोदृत राजनीतिक तथा सामाजिक संरचनाओं की अहिंसा से भेद नहीं खाती। गांधीजी का दार्शनिक अराजकतावाद हिंसात्मक परिवर्तन का विरोधी है किन्तु इसके कारण परिवर्तन की प्रक्रिया का त्याग नहीं करना चाहिए।³⁷ महाजवाद तथा मार्क्सवाद को हिंसा से जुड़ा हुआ मान कर गांधीजी ने त्याग दिया है। पूंजीवाद को उससे कम बुरा मानकर उसे कुछ समय के लिये स्वीकार कर लेते हैं किन्तु मनुष्य की भौतिक सुख-सुविधाओं को उन्हें चिन्ता नहीं है। वे न्यायिता के सिद्धान्त की चर्चा करते हुये उसके माध्यम से जनता के कष्टों का निवारण दृष्टि में रहे हैं। इस प्रकार मनुष्य का आन्तरिक, नैतिक एवं आध्यात्मिक विकास चाहते हुये वे व्यक्ति के बाह्य परिवारण में परिवर्तन करना चाहते हैं। नेहरू के अनुसार उपर्युक्त गांधीवादी दृष्टिकोण व्यावहारिक नहीं है। मनुष्य की शक्ति प्राप्त करने की लालसा, धन अर्जित करने का लोभ एव मानव-मुक्तम अन्य चेटायें ममाप्त नहीं की जा सकती। सामाजिक परिवर्तन का ध्येय इन सभी मानवीय चेटायों के मध्य सामंजस्य तथा सामाजिक नियंत्रण प्रस्तुत करने का है ताकि साधनहीन तथा साधन-सम्पन्न दोनों का निर्वाह हो सके। नेहरू के अनुसार प्रामोद्योगों की स्थापना तथा पुरातनपथी जीवन की पुनरावृत्ति से प्रगति प्राप्त नहीं की जा सकती। प्रगति के लिये आवश्यक है कि समाजवाद का लक्ष्य निर्धारित किया जाये। सार्वजनिक हित में उत्पादन तथा वितरण की व्यवस्था की जाये। यदि राजनीतिक और सामाजिक संस्थाएँ ऐसे परिवर्तन का विरोध करें तो उन्हें भी बदल दिया जाये। न्यायिता के नाम पर पहले पूंजीपति को पनपने देना और फिर उसमें सार्वजनिक हित में सम्पत्ति के प्रयोग की कामना करना, जमींदारी-जागोरदारी तथा सामंतवादी व्यवस्था को स्वीकार करना आदि नेहरू को स्वीकार नहीं थे। वे परिवर्तनवादी थे। उन्हें हिंसा, अहिंसा, बल प्रयोग अथवा हृदय-परिवर्तन विना भी माध्यम के प्रति आग्रह अथवा अनाग्रह नहीं था। उनके सामने मूल प्रश्न था सामाजिक व्यवस्था को बदलने का। नेहरू ने अपने आपकी पारिवारिक कारणों से बुझुंघा करार देत हुये तथा साम्यवादियों द्वारा उन्हें "परचात्तापी बुझुंघा" समझने का औचित्य स्वीकार करते हुये भी यही कहा कि हमें पाप के स्थान पर पापी का अन्त करना है। पूंजी के दुर्गुणों को पूंजीपतियों की ममाप्ति में ही दूर किया जा सकता है। अतः नेहरू ने व्यक्तियों के माध्यम द्वारा न रखते हुए पूर्ण व्यवस्था को समय के अनुसार परिवर्तित करने पर जोर दिया। वे परिवर्तन की प्रक्रिया को पूरा करने के लिये समझात्मक लोकतन्त्र को सही मानते थे। उनके अनुसार समझात्मक लोकतन्त्र की प्रमदलना का कारण उनका पूरा तरह में प्रयोग नहीं किया जाना है। नेहरू ने सामाजिक परिवर्तन की प्रक्रिया से धर्म को दूर रखने का आग्रह किया। वे स्पिनोजा के इस कथन को कि 'मान तथा समझदारी से स्वतन्त्रता प्राप्त करना आवश्यकता के अन्त में अत्यन्त है'—भारत के लिये सर्वाधिक उपयुक्त मानते थे।³⁸

नेहरू तथा लोकतन्त्र

नेहरू के अनुसार लोकतन्त्र केवल राजनीतिक अथवा धार्मिक कारणों मात्र नहीं है बल्कि एक मानसिक अवस्थिति है। लोकतन्त्र में राजनीतिक तथा धार्मिक क्षेत्र में अवसर

की प्राथमिक समानता प्रकटित है। व्यक्ति द्वारा अपनी योग्यताओं तथा क्षमताओं का विकास तथा अन्य व्यक्तियों के प्रति सहिष्णुता का भाव लोकतन्त्र का मूलधार है। इसकी गतिशीलता तथा सत्यान्वेषण की प्रवृत्ति इसे ऐसा मानसिक उपाय बना देती है जिससे हमारी राजनीतिक एवं प्राथमिक समस्याओं का हल निकल सके। लोकतन्त्र में प्रयुक्त राजनीतिक स्वतन्त्रता अथवा समानता के बिना राजनीतिक स्वतन्त्रता अर्थहीन दिखाई देगी, फिर भी राजनीतिक समानता पूर्व आवश्यकता है। राज्य द्वारा प्रत्येक नीति पर जनता का समर्थन प्राप्त करना लोकतन्त्र की धुरी है। यदि जनता का यह परमाधिकार छीन लिया जाय तो स्वाधीनता की समाप्ति निवृत्त है। नेहरू के अनुसार लोकतन्त्र में प्रचार के साधनों का दुरुपयोग किया जा सकता है ताकि जनता को गलत नीतियों से बहलाया-पुसलाया जा सके, किन्तु इस तरह का घतरा लोकतन्त्र में सदैव बना रहेगा। इस दोष के कारण लोकतांत्रिक व्यवस्था का त्याग नहीं किया जा सकता। व्यक्तियों द्वारा विनिश्चय करने का अधिकार सुरक्षित रखा जाना है ताकि वह आवश्यकता पड़ने पर शासन में परिवर्तन कर सके। व्यक्ति की रक्षा करने के साथ-साथ महत्वाकांक्षी व्यक्ति में भी सामाजिक तन्त्र को सुरक्षित रखना है। अपराधी अथवा असामाजिक तत्वों से समाज को बचाना आवश्यक है। ऐसा कई बार हुआ है कि कोई एक समूह शक्ति प्राप्त कर उस शक्ति को कुछ समय तक बनाये रखता है तथा प्रचार-साधनों से जनता को गुमराह करता है। इस स्थिति से उबारने का उत्तरदायित्व व्यक्ति पर ही है। यदि व्यक्ति असफल होता है तो दोष लोकतन्त्र का नहीं कहा जा सकता। व्यक्ति की असफलता को लोकतन्त्र की असफलता नहीं मानना चाहिये। लोकतन्त्र शासन के अन्य प्रकारों की तुलना में जनता में अधिक उच्च प्रतिमानों की अपेक्षा करता है। यदि जनता उस मापदण्ड तक नहीं पहुँच पाई तो लोकतांत्रिक यन्त्र असफल हो जाता है।³⁹

नेहरू के अनुसार लोकतन्त्र के निर्वाह के लिये प्राथमिक कार्यक्रम जरूरी हैं। केवल यताधिकार के प्रयोग मात्र से समस्याओं का निराकरण नहीं होता। समाज में व्याप्त प्राथमिक भेदभाव तथा असमानताओं को दूर किये बिना लोकतन्त्र नहीं पदप सकता। अतः जन प्रतिनिधियों का यह उत्तरदायित्व हो जाता है कि वे प्राथमिक लोकतन्त्र की स्थापना के लिये सभी उपाय काम में लायें। मंत्री, सहकारिता, राज्य द्वारा नियंत्रण आदि किसी भी माध्यम से भेदभाव रोका जाना चाहिये।⁴⁰

नेहरू ने लोकतन्त्र को शांतिपूर्ण पद्धति मानते हुये उसे साध्य प्राप्त करने का उचित साधन माना।⁴¹ अनुशासन के स्थान पर लोकतन्त्र का आत्मशासन अन्य पद्धतियों से श्रेष्ठ है क्योंकि इसमें व्यक्ति पर बाह्य दबाव का अभाव प्रकट होता है। अल्पसंख्यकों के प्रति सहिष्णुता का भाव केवल लोकतन्त्र में ही सम्भव है। संघर्ष के स्थान पर शांतिपूर्ण परिवर्तन लोकतन्त्र का प्राण है। यदि लोकतांत्रिक पद्धति में शांतिपूर्ण उपायों का प्रयोग नहीं होता तो वह लोकतन्त्र का विलोम ही होगा। अराजकता में भिन्न लोकतन्त्र प्रत्येक व्यक्ति को विकास का अवसर प्रदान करता है। कोई भी सामाजिक संगठन बिना अनुशासन के नहीं चल सकता, अतः लोकतन्त्र में भी अनुशासन आवश्यक है। यह अनुशासन न केवल बाह्य दबाव से लाया जा सकता है, और न आत्मशासन मात्र से। लोकतन्त्र में अनुशासन स्वयं पर आरोपित किया जाता है।

इस प्रकार नेहरू ने लोकतन्त्र के लिये अनुशासन को महत्वपूर्ण बताना और एकतंत्रवाद से उनकी भिन्नता प्रकट की। उन्होंने यह बतलाने का भी प्रयास किया कि व्यक्ति द्वारा अनुशासित न रहने पर बाह्य नता अथवा सैनिक शासनाधीन लोकतन्त्र का स्थापन करने के लिए अनुशासन आरोपित करती है।

उनके अनुसार केवल नवैशानिक ढांचे की श्रेष्ठता अथवा संवैधानिक नियमों की श्रेष्ठता में लोकतन्त्र की स्थापना नहीं होती। व्यक्तियों के चरित्र में व्यवस्था चलती है। सविधान भी जनता के विचारों का ही प्रतिबिम्ब हुआ करता है। यदि जनता की भावनाओं को अभिव्यक्ति करने में अमरुत हो, तो श्रेष्ठ सविधान भी निरन्तर विरुद्ध दिग्ग जाते हैं। समय के अनुसार बदल से बदल मिलाकर चलता आवश्यक है। साधुनिक समय की माँगों को देखते हुए सामंदाजिक पद्धति पर्याप्त नहीं है। नासतो के नमन माँगोंशिक्षण से प्रदत्त व्यवस्थापन में वृद्धि होता अनिवाच्य हो गया है। शासन का सामाजिक समन्वयों से संयुक्त होने का यह अछा परिणाम सामने आया है कि अब राज्य केवल पुरितन राज्य न बहा जाकर लोक-व्यवस्थाकारी शासन की भूमिका निभाता है। लोकतन्त्र के प्रादिक पक्ष की पूर्ति के लिये शासन को वित्तीय प्रबन्ध भी करना पड़ता है। केवल राजनीतिक शक्ति के प्रसार तथा मताधिकार की व्यवस्था लोकतन्त्र की सुरक्षा के लिये पर्याप्त नहीं है। उन्होंने भारत में ब्रिटिश सत्तरीय प्रणाली के अमाने पर टिप्पणी करते हुए व्यक्त किया कि भारत ने समसदीय जोदन को प्रादिक युग की भावश्यकताओं के अनुसार दालने का स्रजन प्रयास किया है, किन्तु निरन्तर विद्यासोन्मुख भावबलमात्र के लिये सामाजिक परिवर्तन तथा प्रादिक विकास में तालमेल दिखाना आवश्यक है।⁴² उन्होंने भारत के लोकशासनिक शासन की इस विशेषता को अधिक ध्यान में रखने का आग्रह किया कि भारत में अन्य देशों की तुलना में लोकतन्त्र को स्थापित किये अधिक समय नहीं हुआ। इतने कम समय में लोकशासनिक व्यवस्था की स्थापना के अनेक साम तथा हासिल भी हैं जिनके प्रति जागरूक रहने की आवश्यकता है। सामकाली पक्ष यह है कि भारत में लोकतन्त्र की स्थापना प्रातिपूर्ण तरीके से की गई है, किन्तु इसमें प्रातिकारी पक्ष अन्वर्निहित है। इतने कम समय में व्यक्तियों के चिन्तन में आत्मिकारी परिवर्तन लाया गया है कि वे दानता तथा सामतवादी युग में अनेक की पूर्णतया भिन्न पाते हैं। भारतीय जनता ने इस परिवर्तन को शाति से बिना किसी सपर्य तथा व्यवधान के प्राप्त किया है। फिर भी यह प्रश्न सामने आ सकता है कि व्यक्तियों के सोचने की शक्ति क्या इतनी शोभना से परिचरित से सक्तों है जितनी शोभना से राजनीतिक तथा सामाजिक परिवर्तन लाया गया है? इसके उत्तर में नेहरू ने यह व्यक्त किया है कि व्यक्तियों की नवीन परिचरित अमना कर समय के साथ अनेक की बदलना होगा, अन्वया यह अन्विकारों लोकशासनिक परिवर्तन अन्विकारिता तथा अन्विकारितावाद का निवार बनकर अदृढ हो अमिना। उनके अनुसार अन्व अन्व अन्वित लाते लाते स्वयं अन्विकार के प्रतिमानों बन जाते हैं। इतने सावधान रहने की आवश्यकता है। इतने विज्ञान अन्व-अनुशासन की नवीन माँग पर अन्विकार करने के अन्विकार उन पर निचरण की अन्विकार अन्विकार अन्विकार से अन्विकार होती है। अन्विकार ने प्रातिपूर्ण अनुशासित तरीके से स्वतंत्रता प्राप्त की है, अन्विकार की वे समन्वयों भारत के सामने नहीं आये जो अन्य देशों लयी है, फिर भी वे इतने विज्ञान अन्विकार

को उचित नेतृत्व ही दिशा दे सकता है।⁴³

लोकतन्त्र में नेतृत्व की समस्या पर प्रकाश डालते हुए नेहरू ने लिखा है कि नेतृत्व ऐसा होना चाहिये जो जनता की अनुवादी करे, न कि स्वयं जनता के आदेशों पर चलने लग जाय। भीड़ की इच्छा के अनुसार चलने वाला नेतृत्व नेतृत्व नहीं कहा जा सकता और न इसके द्वारा मानवीय प्रगति ही संभव है। इसी प्रकार यदि नेतृत्व प्रदान करने वाला जन समुदाय से अलग-थलग पड़ जाय तो वह भी उचित नहीं। यदि वह जनसामान्य की तरह सोचने लग जाय तो उसका क्विन निम्न धरातल का हो जायगा और वह अपने आदेशों के प्रति विश्वासघात करेगा अथवा सत्य के लिये समझौता। एक बार समझौता करना प्रारम्भ कर दिया गया तो फिर इस अन्त न होने वाली फिसलन से सफलता का अवसर नहीं प्राप्त होगा। नेतृत्व के लिए सत्य का स्वयं दर्शन पर्याप्त नहीं है, दूसरों को भी सत्य का दर्शन करा सकने की उसमें क्षमता होनी चाहिये। उनके अनुसार लोकतांत्रिक समाज में जनता का नेतृत्व करने वाला आमतौर पर पर्यावरण के अनुकूल अपने-आपको ढालते हुये कम बुराई के मार्ग का अनुसरण करना चाहता है। अनुकूलन की थोड़ी-बहुत मात्रा तो अपरिहार्य है, किन्तु यह अनुकूलन मूलभूत आदर्शों तथा लक्ष्यों को हानि पहुंचाने वाला नहीं होना चाहिये। यह समस्या निरन्तर बनी रहेगी। प्रत्येक पीढ़ी के समक्ष यह समस्या चुनौती के रूप में होगी और हर व्यक्ति को इसका समाधान अपने प्रकार से चुनना होगा।⁴⁴

लोकतन्त्र की वृद्धि, वार्तादाप तथा असहमति से निर्णयों को स्वीकृत कराने वाली पद्धति मानते हुये नेहरू ने इसे अपसंख्यकों की दृष्टि से भी महत्वपूर्ण माना। लोकतन्त्र को शान्ति तथा मुक्त दोनों ही परिस्थितियों में कार्य के अनुकूल मानते हुये वे इसे गतिशील परिवर्तन का माध्यम मानते रहे। उनके अनुसार लोकतन्त्र के अन्तर्गत स्थापित ससदात्मक शासन-व्यवस्था की किसी निश्चित अर्थव्यवस्था से जोड़ना उचित नहीं था। निजी क्षेत्र तथा सार्वजनिक क्षेत्र दोनों ही लोकतांत्रिक व्यवस्था के अन्तर्गत समान रूप से आर्थिक कार्यक्रम के सहभागी बन सकते थे। यह कहना कि समद्रीय लोकतन्त्र केवल निजी क्षेत्र से जुड़ा हुआ रह सकता था, उचित नहीं था। उनके अनुसार समाजवाद, निजी उद्योग तथा लोकउद्यम के समर्थक तर्क महत्वपूर्ण दिखाई देते हुये भी अप्रभावी हैं। दुनिया में ऐसा कोई भी देश नहीं जहाँ कि विपरीत परिस्थितियों को मध्यमवर्ग द्वारा मिलाने का प्रयास न किया गया हो। अमेरिका जैसे कि निजी क्षेत्र तथा पूंजीवाद का गढ़ माना जाता है, वहाँ भी लोक उद्यमों की कमी नहीं है। जिन देशों में समाजवादी लोकतांत्रिक व्यवस्था है, वहाँ भी ससदीय लोकतन्त्र शोक से प्रभावित है। वास्तविकता तो यह है कि ससदीय लोकतन्त्र तथा निजी क्षेत्र में कोई तालमेल नहीं।⁴⁵

नेहरू ने ससदीय लोकतन्त्र की सफलता के लिये व्यवस्था सत्ताधिवार के महत्व को स्वीकार किया। वे चाहते थे कि सत्ताधिवार के व्यापक प्रयोग से उत्पन्न राजनीतिक परिवर्तन की स्थिति को बनाये रखने के लिए आर्थिक लोकतन्त्र की स्थापना अनिवार्य है। आज साम्यवादी, भंडर-साम्यवादी तथा साम्यवाद-विरोधी सभी अपने यहाँ आर्थिक लोकतन्त्र स्थापित करने की बात दोहराते हैं। इसी प्रकार नेहरू ने शिक्षा के विस्तार पर भी बल दिया। उनके अनुसार अन्य देशों में लोकतन्त्र की स्थापना शिक्षा तथा साक्षरता

के पूर्ण विस्तार के पश्चात् ही हुई, किन्तु भारत में लोकतन्त्र जिन परिस्थितियों में स्थापित किया गया, उनमें शिक्षा की वह स्थिति नहीं थी। अन्य देशों में आर्थिक श्रान्ति ने शिक्षित जनसमुदाय को मार्गों को बटाया और लोकतांत्रिक व्यवस्था ने उसे पूरा करने का प्रयास किया। भारत में हमने राजनीतिक लोकतन्त्र एकदम प्रारम्भ कर दिया है यद्यपि जनता की भागा की आपूर्ति पूरी नहीं हो पायी। शिक्षा के विस्तार से जनसमुदाय में उत्पन्न राजनीतिक तथा आर्थिक जाष्टि का समाधान आवश्यक है। इसके लिये योजनाबद्ध विज्ञान का मार्ग अपनाया गया है। यदि राजनीतिक संरचना जनता की आकांक्षाओं तथा उनकी पूर्ति के मध्य की खाई को नहीं पाटती तो उसका अर्थ होगा संरचना का पिछड़ापन और उसकी समाप्ति।⁴⁶

संसार तथा आवागमन के साधनों के विकास ने समस्त मानवीय संरचनाओं को परिवर्तित कर दिया है। केन्द्रीयकरण की वजहों हुई प्रवृत्ति ने मानवीय स्वतन्त्रता के लिये खतरा उत्पन्न कर दिया है। राष्ट्रीय स्वतन्त्रता वह स्थिति नहीं रही जिसमें एक राष्ट्र दूसरे राष्ट्र से आदान-प्रदान किये बिना बना रह सके। राष्ट्रों की परस्पर निर्भरता ने विश्व-सरकार की ओर इंगित किया है, किन्तु राष्ट्रीय स्वतन्त्रता तथा व्यक्तिगत स्वतन्त्रता को बनाए रखते हुए विश्व-सरकार को स्थापना मान्य है, अन्यथा नहीं। नेहरू के अनुसार वर्तमान युग की सबसे बड़ी समस्या है केन्द्रीयकरण तथा राष्ट्रीय स्वतन्त्रता की समस्या को सुलभाना। उनके अनुसार इस समस्या का समाधान संसदीय लोकतन्त्र में ही निहित है। एक-मनात्मक शासन इस दृष्टि से सफल नहीं माना जा सकता। कोई भी तानाशाह लंबे समय तक लोकमत की प्रवहेलना नहीं कर सकता। औद्योगिक दृष्टि से विकसित समाजों में बुद्धिजीवियों द्वारा एक-मनात्मक शासन के प्रति विद्रोह अवश्यम्भावी है। फिर भी केन्द्रीयकरण जनता को स्वतन्त्रता को सीमित करता है। केन्द्रीयकरण तथा विकेन्द्रीयकरण में उचित सामंजस्य की आवश्यकता है। गांधीजी ने विकेन्द्रीयकरण का मार्ग प्रशस्त किया है और वे आर्थिक तथा राजनीतिक शक्तियों का विकेन्द्रीयकरण चाहते हैं ताकि शक्ति के केन्द्रोन्मूल होने से उत्पन्न दोषों से बचा जा सके। नेहरू के अनुसार समय की भाग को देखते हुए समाज का अधिक से अधिक मरिचक होना स्वाभाविक है। एसी स्थिति में प्रशासकीय तंत्र की समिवृद्धि रोकी जानी चाहिये। नीवरशाही की सख्या में वृद्धि का अर्थ है, ऐसे प्रतिक्षित व्यक्तियों को सरकारी तंत्र में समाविष्ट करना जो कार्य कुशल होते हुए भी सरकारी तंत्र में अवरोध उत्पन्न कर दें और निरुद्देश्यता में वृद्धि करें। कोई भी शासन-व्यवस्था निष्प्रिय तथा जड़ होने पर समाप्त हो सकती है किन्तु संसदीय शासन व्यवस्था में निष्प्रियता तथा जड़ता से दूर रह कर जीवन⁴⁷ के बदलते हुए आयातों से युक्त होने की अडभुत क्षमता है।

नेहरू ने समाजवाद से प्रेरणा प्राप्त कर लोकतन्त्र को समाजवादी लोकतन्त्र के रूप में परिष्कृत करने का मुद्दाव दिया। वे स्पेन्डिनेविषाई देशों के समाजवादी लोकतन्त्र में अत्यन्त प्रभावित हुए थे।⁴⁸ यही कारण था कि उन्होंने भारत जैसे कृषि-प्रधान देश में भूमि-सुधारों को प्राथमिकता दी और जमींदारी, तालुकदारों तथा जागीरदारों प्रथाओं को मिटाने में पहल की। देशी रियासतों की समाप्ति के साथ ही सामन्तवादी शासन का अन्त कर दिया गया। कृषि की समस्याओं के निराकरण के साथ-साथ भारत में औद्योगिक

विकास की ओर भी ध्यान दिया गया। योजना बद्ध विकास का उद्देश्य था समाजवादी समाज की कृत्रिम स्थापना। नेहरू ने विज्ञान तथा प्रविधि को निर्धनता के निवारण में प्रयुक्त करने का सुभाव दिया। वे उत्पादन में वृद्धि करना चाहते थे ताकि गरीब वर्गों को उद्वारा जा सके। वैज्ञानिक नियोजन के द्वारा उत्पादन में वृद्धि कर राष्ट्रीय सम्पत्ति में वृद्धि करना आवश्यक था, किन्तु इसका उद्देश्य चन्द व्यक्तियों को लाभान्वित करना नहीं था। उनके अनुसार प्रत्येक व्यक्ति को रोजगार से ममान अवसर मिलने चाहिये थे। लोक कल्याणकारी राज्य के साथ समाजवादी समाज की स्थापना तथा सब को अवसर की समानता उपलब्ध कराने का कार्य सम्पत्ति की असमानता को दूर कर सकता है। भाषिक भेदभाव अथवा ऊच-नीच के भाव रहते समाजवादी लोकतन्त्र की स्थापना नहीं हो सकती। नेहरू ने लोकतन्त्र के विकास के लिए सैद्धान्तिक समाजवाद के स्थान पर प्रायोगिक तथा व्यावहारिक समाजवाद को अपनाते का आग्रह किया।⁴⁹ वे समाजवाद का प्रत्येक राष्ट्र अथवा समाज अथवा व्यक्ति का लक्ष्य देखना चाहते थे। आधुनिक समय में समाजवाद में अविवशता का अर्थ है वर्तमान परिस्थिति के प्रति अज्ञानता। फिर भी नेहरू ने समाजवाद की किसी माध्यता विशेष में अपने को जोड़ना स्वीकार नहीं किया। उनके अनुसार समाजवाद का अर्थ था ऐसे सर्वहितकारी समाज की स्थापना जिनमें घनाद्वय द्वारा अनावश्यक व्यय, अथवा निर्धन की निर्धनता दोनों को समाप्त किया जा सके।⁵⁰

लोकतान्त्रिक समाजवाद

नेहरू ने लोकतान्त्रिक समाजवाद में निष्ठा प्रकट की। वे उत्पादन में वृद्धि करने के लक्ष्य की प्रगति के लिए भारत में राष्ट्रीयकरण की नीति के समर्थक थे, यदि राष्ट्रीयकरण द्वारा उत्पादन में वृद्धि संभव हो। उनका उत्पादन पर अधिक जोर यह सिद्ध करता था कि वे पूँजीवादी व्यवस्था को पूर्णतया समाप्त करने के पक्ष में नहीं थे। पूँजीवादी व्यवस्था उत्पादन-प्रधान होती है जबकि साम्यवादी अथवा पूँणतया समाजवादी व्यवस्था में उपभोग पर अधिक ध्यान दिया जाता है। नेहरू द्वारा बारम्बार उत्पादन के महत्त्व को दोहराना यही स्पष्ट करता है वे समाजवाद के लक्ष्य की ओर तो बढ़ना चाहते थे किन्तु पूँजीवादी व्यवस्था के प्रति अपना भूकाव रोकने में असमर्थ थे। लोकतान्त्रिक समाजवाद भी उपभोक्ता अर्थव्यवस्था की दृष्टि से अनुपयोगी नहीं था, किन्तु केवल उत्पादन में द्वारा निर्धनता के अंत की बात करना छत्रवेशी पूँजीवाद की दुहाई देने के समान था। सम्भवतः नेहरू आधुनिक समय के 'प्रगतिशील' कहे जाने वाले भारतीयों के समान अपनी वामपंथी छवि बनाये रखने के लिये अधिक उद्यत थे।

नेहरू ने राष्ट्रीयकरण की नीति का समर्थन करते हुये भारत में प्रतिरक्षा तथा कुछ अन्य प्रमुख उद्योगों का राष्ट्रीयकरण किया। वे सम्पूर्ण उद्योगों का राष्ट्रीयकरण भारत के लिए व्यावहारिक नहीं मानते थे। इन उद्योगों पर व्यय करने के लिए प्राप्त धनराशि को नये उद्योगों की स्थापना में लगाया जा सकता था तथा निर्जी उद्योगों के लिए भी धारण युक्त था, किन्तु नेहरू ने एक महत्त्वपूर्ण सुभाव यह दिया कि विज्ञान तथा श्रविधिकी के विकास के कारण उत्पादन में धोष्ठ साधनों की सार्वजनिक क्षेत्र में ही रखा जाय ताकि निजी व्यावसायिकों के हाथ में आकर वे निजी एकाधिकार की वस्तुयें न बन

जायें ।⁵¹

नेहरू साम्यवाद तथा पूंजीवाद का मध्यम मार्ग चुनना चाहते थे ताकि समतापूर्ण वितरण तथा समुचित उत्पादन की समस्या का समाधान किया जा सके । वे भारत के संदर्भ में विचारवादों के सघर्ष से दूर रहने तथा जो दृश्य एक श्रेयस्कर ही उसी मार्ग को अपनाते वा प्राग्रह कर रहे थे । वे 'वाद' का लेवल लगाने के स्थान पर जनोपयोगी वस्तुओं के उत्पादन की ओर समग्र ध्यान केन्द्रित कर रहे थे । उनके अनुसार मूल समस्या थी जनता का जीवन स्तर उन्नत करने की, आवश्यकताओं की पूर्ति करने की, जीवन-मान के साधन उपलब्ध कराने की तथा जीवन में विकास के लिए भौतिक वस्तुओं के माप-माय मासृतिक एवं आध्यात्मिक वस्तुओं को प्राप्त कराने की । उनके अनुसार इन उद्देश्यों तथा लक्ष्यों को प्राप्त करने में सर्वाधिक उपयुक्त व्यवस्था ही अंगीकार करनी है ।⁵²

नेहरू ने समाजवादी व्यवस्था की स्थापना के लिए राष्ट्रीयकरण की नीति पर बल देने हुये उसे औद्योगीकरण के लिए आवश्यक बतलाया । वे निजी उद्योगों का पूर्ण राष्ट्रीयकरण नहीं करना चाहते थे । उनका विचार था कि निजी व्यावसायिकों को भी उद्योग धान्धे चलाने का अवसर मिलना चाहिए । वे मिली-जुली धर्म-व्यवस्था के तनदन थे । उनके अनुसार भारत को किसी बाह्य मॉडल की नकल करने के स्थान पर अपनी आवश्यकता तथा क्षमता के अनुसार प्राथिक कार्यक्रम अपनाना चाहिए । अनेक सिद्धान्तों, विचारवादों तथा नीतियों में से किसी भी एक मार्ग का अनुसरण किया जा सकता है और आवश्यकता पड़ने पर उसमें भी परिवर्तन लाये जा सकते हैं । नेहरू ने अमेरिका का उदाहरण देने हुये बतलाया कि वहां भी निजी उद्योगों का वाहुल्य होते हुये भी राजकीय उपक्रमों की मर्यादा कम नहीं है । स्वयं मार्क्सवादी धर्मव्यवस्था की स्थापना का दावा किया जाता है किन्तु वहां भी मार्क्स की अपने प्रकार ने व्याख्या करते हुए राजकीय पूंजीवाद की स्थापना कर दी गई । अतः उचित यही है कि लोकतांत्रिक समाजवाद की स्थापना भारत में की जाय । अमेरिका की समृद्धि 150 वर्षों के निरन्तर प्रयास तथा शान्ति एवं सौहार्द के वातावरण में हुई है । उनका भौगोलिक विस्तार तथा उत्पादन का निरन्तर कीर्तिमान भी कम नहीं । किन्तु भारत को यह सब प्राप्त करने के लिए कम से कम 100 वर्ष चाहिए । नेहरू के अनुसार भारत जैसे महान् देश के सामने अनेक समस्याएँ तथा सघर्ष-भरा वातावरण है । हम तन्त्रे समय तक प्राथमिक विकास की प्रतीक्षा नहीं कर सकते, जैसे अमेरिका ने की है । भारत की बड़ी-बड़ी योजनाओं को भारत के निजी उद्योग नहीं चला सकते । राज्य द्वारा चलाये जाने पर भी ये योजनाएँ तुरन्त लाभ पंजाना शुरू नहीं करतीं । इन्हें लिये कुछ समय चाहिए । उन्हें भारत के उद्योगपतियों को पैने बनाने की कान्धा में निपुण बननाया किन्तु व्यापक परिश्रम में विवेक कृत्य करार दिया क्योंकि उद्योगपतियों ने समय के माप-माय धान्धे बढ़ने के स्थान पर प्राचीन विगलित मुक्त व्यापार की दुहाई देना बंद नहीं किया । नेहरू ने भविष्य की आवश्यकताओं को ध्यान में रखते हुये निजी सम्पदा में प्रतिवृद्धि करने के स्थान पर सार्वजनिक हितों के सर्वदन पर ध्यान केन्द्रित करने का अनुरोध किया ।⁵³

समाजवादी धर्म-व्यवस्था की लोक-व्यापारिता राज्य में तुलना करने हुये नेहरू

ने दोना को विलोम शब्दा की सजा दी। वे यह मान सकते थे कि समाजवादी अर्थ-व्यवस्था द्वारा कल्याणकारी राज्य की स्थापना हो सकती थी किन्तु उन्हें कल्याणकारी राज्य को समाजवादी अर्थ-व्यवस्था पर आधारित करना गवधा अनुपयुक्त दिखाई देता था। उनके अनुसार भारत में कल्याणकारी राज्य की स्थापना का उद्देश्य समाजवाद अथवा साम्यवाद द्वारा तब तक पूरा नहीं हो सकता, जब तक हमारी राष्ट्रीय भाव में अत्यधिक वृद्धि न हो जाये। समाजवाद अथवा साम्यवाद हमारी वर्तमान सम्पदा का विभाजन कर सकते हैं, किन्तु भारत में निर्धनता के अलावा विभाजन करने की क्या है। केवल गिने-चुने धनाढ्य व्यक्तियों की सम्पत्ति को इधर-उधर बाँटने से हमारी राष्ट्रीय अर्थ-व्यवस्था नहीं सुधर सकती। मात्र मनोवैज्ञानिक सन्तुष्टि के लिए हम ऐसा कर लें किन्तु व्यावहारिक दृष्टि से यह अनुपयोगी रहेगा, क्योंकि भारत जैसे निर्धन देश में सम्पत्ति की अत्यल्पता है। पहले हम सम्पदा का निर्माण करें, देश में सम्पत्ति का उत्पादन करें और फिर उसे समता से विभाजित करें। आर्थिक साधनों के बिना सोवियत कल्याणकारी राज्य की स्थापना नहीं हो सकती। अभाव की अर्थव्यवस्था पर हम जन-कल्याण की बुनियाद नहीं रख सकते। आवश्यकता है प्रचुरता की अर्थव्यवस्था की जो हर प्रकार के अभाव का दूर कर गये।⁵⁴

समाजवाद की अवधारणा को गत्यात्मक, लचीली तथा विवासीन्मुख मानते हुये भी नेहरू ने उमे बिसी विशेष सन्धे में डालने के बजाय सर्वतोमुखी विचार के रूप में देया। उनो अनुसार अत्यधिन विनसित औद्योगिक समुदाय वा समाजवाद कृषि-प्रधान व्यवस्था के समाजवाद से भिन्न होगा। समाजवाद को बिसी दृढ़ परिभाषा में बाधने के स्थान पर आवश्यकतानुसार नये गये जनोपयोगी बायो को समाजवादी बायंत्रम की समा दी जा सकती है। समाजवाद की विशिष्टता इसमें है कि यह पूजोवादी व्यवस्था के सघहकारी समाज के स्थान पर सहयोग एवं सहकार पर नये समाज के निर्माण का मार्ग सुझाता है। सर्वाधिनारवादी राज्य के अन्तर्गत समाजवाद की स्थापना स्वरित मति से होती है, जैसा कि गोवियत रूत तथा माओ के चीन में हुआ है, किन्तु लोन्तानिक पद्धति से समाजवाद की स्थापना शनै, शनै, होती है। लोन्तानिक समाजवाद मानकीय मूल्यां पर आधारित है। उनके अनुसार भारत ने व्यक्तिगत स्वतन्त्रता के प्रादान को स्वीकार किया है, अत केवल शोक्तिव समुद्धि ही हमारा लक्ष्य नहीं है। शोक्तिव सम्पदा के साथ-साथ मानव की रक्षात्मक शक्ति को भी बढ़ाना है। लोन्तत्र तथा समाजवाद को समन्वित करने के शातिपूर्ण उपायो पर अमल करना है। दमन अथवा हिंसा के स्थान पर सहभाव तथा सहयोग द्वारा लोन्तानिक समाजवाद की स्थापना होनी चाहिये। नेहरू ने इस मदमें से तानाशाही शासको को भी सहभाव तथा सहयोग वा अवलम्बन लेने हुये बतसाकर लोन्तानिक सरकारो के लिये इसकी अपरिहार्यता पर पूर्ण बल दिया।⁵⁵

नेहरू तथा मार्क्सवाद

नेहरू ने मार्क्सवाद के प्रसारको में प्रपना विशिष्ट स्थान बना लिया था। वे मार्क्स के सामाजिक तथा आर्थिक दर्शन को अत्यधिन वैज्ञानिक एवं विचारोत्पादक स्वीकार करते थे किन्तु वे मार्क्स के विश्लेषण को उपयोगी एवं विवेकयुक्त मानते हुये भी मार्क्सवाद से पूर्णतया सहमत नहीं थे। मार्क्सवाद की इग्लैंड की औद्योगिक श्रान्ति का प्रतिफल

मानने हूँ नेहरू ने मार्क्स के विचारों को ऐसे दातावरण में उत्पन्न माना जहाँ परिस्थितियाँ विकट एवं विचित्र प्रकार की थीं—ऐसी स्थितियाँ जिनको विश्व में कहीं और पुनरावृत्ति नहीं हुई थी। प्रौद्योगिकीकरण के प्रथम चरण की दानवीक्षता एवं असमान्य परिस्थितियों का मार्क्स के विचारों पर भी प्रभाव पड़ा था। लोकतांत्रिक सरकारों जैसी वस्तु उक्त समय में नहीं थी जिनके द्वारा बिना हिंसात्मक उपायों के परिवर्तन लाया जा सके। चूंकि संवैधानिक अथवा लोकतांत्रिक उपायों से परिवर्तनों का नितांत प्रभाव था, अतः मार्क्स ने हिंसात्मक क्रान्ति के प्रयोग का ही चरण किया। नेहरू ने मार्क्स के इन असमान्य साधन को असमान्य परिस्थितियों का परिणाम मानकर पूर्णतया अस्वीकार किया।⁵⁸ मार्क्स के विचारों को पुराना घोषित करते हूँ नेहरू ने वर्तमान समय में उनकी समय-सम्बन्धता को सिद्ध किया है। उनके अनुसार मार्क्स को अपने ऐतिहासिक सन्दर्भ से पृथक् कर वर्तमान समय की समस्याओं का निराकरण मार्क्स से टूटना मुक्ति-पुस्त नहीं है।

नेहरू के अनुसार मार्क्सवादी विश्लेषण में ऐतिहासिक शक्तियों के महत्व को प्राथमिक दृष्टिकोण में प्रस्तुत करने का अन्तिम उपाय था, किन्तु मार्क्स का यह विश्लेषण भविष्य में अनिवासे अन्य प्रभावों को प्राप्तमात् नहीं कर सकता था। यह मार्क्स का दोष नहीं था, क्योंकि उन्होंने अपने समय में जो कुछ अनुभव किया, उसी के आधार पर अपने निष्कर्ष स्थापित किये। बाद में अन्य शक्तियों का उद्भव हुआ जिनसे राजनीतिक लोकतंत्र जातिपूर्ण परिवर्तन की दृष्टि से अत्यन्त महत्वपूर्ण था। मार्क्स के समय में लोकतांत्रिक शासन वाले देशों में भी वास्तविक राजनीतिक लोकतंत्र नहीं था क्योंकि शासन शक्तियों के हाथ में था। अन्तर्गत प्राप्त होने के परचातु जो परिवर्तन की प्रक्रिया प्रारम्भ हुई है, वह मार्क्स द्वारा प्रस्तावित सामाजिक परिवर्तन जातिपूर्ण तरीके से लाने में समर्थ है। मार्क्स इन तथ्य का स्वप्न में भी चिंतन न कर सका कि भविष्य में इन प्रकार की राजनीतिक शक्ति उत्पन्न हो सकेगी।⁵⁹

इसी प्रकार में अर्थिक तथा कृषक-संगठनों के विकास ने पूँजीपतियों पर दबाव डाल कर जिन प्राथमिक लोकतंत्र का सूत्रगत विधा है, वह भी मार्क्स को इस भविष्य-वाणी को नकारता है जो तथा शक्ति का अर्थिक में अर्थिक केन्द्रीकरण चन्द व्यक्तियों के हाथ में हो जायेगा और निर्धनता बढ़ती जायेगी। साम्यवादका यह है कि प्राधुनिक समय में लोकतांत्रिक माध्यमों से तथा मजदूरों के संगठनों द्वारा जो प्रभाव डाला जा रहा है उससे पूँजीपतियों की शक्ति पर नियंत्रण स्थापित हुआ है और निर्धनता भी दूर हुई है। यद्यपि मार्क्स द्वारा बन्धित अर्थिक स्थितियों को नेहरू ने अस्वीकार नहीं किया, फिर भी उन्होंने यह माना कि परिवर्तित वातावरण ने मार्क्स के विचारों को कुछ-कुछ सीमित कर दिया। प्राविधिकों के सामाजिक विकास ने सामाजिक न्याय तथा सामाजिक परिवर्तन की मांग को पूरा करने में जो भूमिका निभाई, वह भी मार्क्स बाद के विवेचनोत्तरी बन गया है। प्राविधिकों के विकास तथा वैज्ञानिक प्रगति ने पूँजी तथा उत्पादन की समस्याओं का ऐसा हल ढूँढ निकाला है जिससे भीतिक सम्पन्नता का कुछ घास जनता को भी प्राप्त होने लगा है। यद्यपि संवैधानिक दृष्टि में यह सम्पन्नता पूर्ण दिखाई देती है, किन्तु व्यवहार में अभी भी मानवता की सामान्य एवं प्राविधिक

मागों का पूरा करने के लिये बहुत कुछ करना पड़ेगा है। मार्क्स ने ऐसे समय में अपना कार्य किया था जब प्रभुत्व प्रश्न आर्थिक था। उस समय ऐसी वस्तुओं का वितरण जो सीमित मात्रा में उपलब्ध था और जिनके कारण विविध समूहों की उत्पत्ति हुई थी उनसे शक्तिशाली तथा छत-मध्यम वर्ग द्वारा निर्धन एवं दुर्बल का भोगण हो रहा था।⁵⁸ नेहरू ने वर्ग-समर्थन की स्थिति को भी स्वीकार किया किन्तु वे मार्क्स द्वारा सुझाये गये विचार-मूलक रूप के पक्ष में न थे। वे गांधीजी की गान्धिपूर्व, मंत्रापूर्व एवं रचनात्मक पद्धति का आर्थिक उपयुक्त मानते थे। नेहरू के अनुसार वर्ग-समर्थन का सामान्य उद्देश्य के स्थान पर शान्ति तथा सहयोग में समता ही रहने की आवश्यकता है ताकि व्यक्तियों को नष्ट करने प्रथवा उनमें सुदृढ करने की प्रयत्न करने के बजाय उनका हृदय जीता जा सके और वर्ग-समर्थन को सीमित किया जा सके। उनके अनुसार गांधीजी वर्ग-समर्थन के प्रति इतने आशंक नहीं थे जितने वर्तमान (1960) समय के व्यक्ति, किन्तु उनके द्वारा सुझाये गये उपाय आज भी उनसे ही बरकरार हैं—विशेष तौर से भारत के लिए। भारत का प्रतीक तथा भारतीय परम्परा शान्ति, मैत्री तथा सहयोग का प्रतीक है। नेहरू के विचारों के अनुसार वर्ग-समर्थन के साथ एक और महत्वपूर्ण पक्ष जुड़ा हुआ है और वह है आणविक शक्ति का। आणविक शक्ति का शान्तिमय पक्ष जहाँ मानवीय विकास को परम सीमा तक पहुँचा सकता है, वहीं आणविक बम समस्त भारतीय सभ्यता को नष्ट ही क्षणों में नष्ट भी कर सकता है। इस प्रभुत्वपूर्ण शक्ति के उदय ने वर्ग-समर्थन प्रथवा पूँजीवादी-समाजवादी समर्थन या जनता-सुदृढ की भभावना को इतना अधिक बढ़ा दिया है कि हिंसा द्वारा इन समस्याओं का हल ढूँढना असम्भव नहीं है। अतः विचारों की दृष्टि से वर्ग-समर्थन का विचार पुनः ही सिद्धांत देना है—विशेष तब जबकि न केवल राष्ट्रीय अपितु मानव-समूहों प्रथवा व्यक्तियों द्वारा भी सहस्रक शक्तों को प्राप्त किया जा सकता है। ऐसे समय में गांधीजी द्वारा प्रस्तुत समन्वय, सहयोग, सह-अस्तित्व तथा प्रतिनिधित्व समीकरण के समाधान का अनुसरण करना ही श्रेयस्कर है।⁵⁹

साम्प्रदायिकता : धर्म तथा राजनीति

साम्प्रदायिकता को नेहरू ने मियक से मजा ही और उन्हें व्यक्त किया कि इस मियक से समाप्त करने के लिये समय ही जितनी उपयोगिता नहीं उतनी भय ही मानना वे निवारण तथा हितों को धूमरा दिया देने की है। सुसंयोजित के हृदय में धर्म की भावना दूर करने तथा उन्हें हर प्रकार की सुरक्षा प्रदान करने की आवश्यकता है। उनके 1934 में व्यक्त विचार के अनुसार साम्प्रदायिकता शासकीय शक्ति में हिन्दू-माधव प्राप्त करने की लक्ष्य का परिणाम है। साम्प्रदायिक विचारक विदेशी शासन को निरन्तर उपाय रखना चाहता है ताकि वह अपने समूह के लिये मात्र कुछ प्राप्त करता रहे। विदेशी सत्ता का प्रत्यक्ष करने में ही साम्प्रदायिक तत्वों या भी प्राप्त मुनिश्चित है। यहाँ कारण है कि भारत में आर्थिक समस्याओं के निवारण में लिये विशेष ध्यान नहीं दिया गया क्योंकि विदेशी शासन तथा कतिपय उच्च वर्ग में सम्बन्धित साम्प्रदायिक नेताओं ने अपने स्वार्थपूर्व हितों के संरक्षण में ही सारा समय लगाया। सामाजिक संरचना के परिवर्तन तथा आर्थिक सुधारों के कारण उनमें अस्वस्थिकता को देम पहुँचनी थी, अतः सुधारों का क्रम रोक दिया गया। इस प्रकार साम्प्रदायिकता ने राजनीतिक तथा सामाजिक प्रतिक्रिया उत्पन्न की है।

ब्रिटिश सरकार ने इन प्रतिनिधियों का पूर्ण संरक्षण दिया है।⁶⁰

साम्प्रदायिक मामलों का धार्मिक नहीं कहा जा सकता—यद्यपि वे धार्मिक चतुर्हों के सम्बन्धित हल हैं तथा धर्म का नाम का दुरुन्यास करने हैं। उन्हें साम्प्रदायिक मामलों की मज्जा भी नहीं दी जा सकती, चाहे किन्तु भी होता न व भूतकालीन सम्प्रदाय का बखाना क्या न करे। उनके अन्तर्गत नैतिकता तथा भाषा-शास्त्र का विस्तार समाज है, धर्म उन्हें नैतिक सम्प्रदाय का सम्बन्धित नहीं किया जा सकता। उनका कोई धार्मिक वाचक भी नहीं है। कुछ अपने-आपका राजनीतिक भी कहना स्विकार नहीं करत। साम्प्रदायिकता नरक का अनुहार, यह है कि वे साम्प्रदायिक साम्प्रदायिक तरीकों से कार्य करत हैं। उनकी नीति राजनीतिक होती है फिर भी वे अपने-आपको नैतिक-राजनीतिक करार दत्त हूय अन्य अनुशासक के साथ न रखावे उचित करने का भरसक प्रयत्न करते हैं। वे न तो भारत की पूर्ण स्वाधीनता की बात करते हैं और न अधिराज्य स्थिति की बात ही प्रस्तुत करते हैं।⁶¹ इन साम्प्रदायिक तत्वों का मिटाना कठिन नरक ने धार्मिक स्वतंत्रता की आवश्यकता पर बल दिया है। उनके अनुसार राजनीतिक स्वतंत्रता का आवश्यक है ही, किन्तु धार्मिक स्वतंत्रता का बिना साम्प्रदायिकता नष्ट नहीं की जा सकती। धार्मिक प्रश्नों पर ध्यान केंद्रित होत हुए साम्प्रदायिकता का प्रभाव कम होने लगता। उनके अनुसार धर्मियों का ध्यान जीवन-यापन तथा उदरभरण की आवश्यकताओं का निवारण करने समय साम्प्रदायिकता की धार नहीं रहता। धर्मियों तथा हृष्या का नाम भी धार्मिक सम्प्रदाय है। उनका नरकान्त विचार न भी साम्प्रदायिकता का उनका ध्यान दूसरी धार लगाना जा सकता है जिनमें उनके धार्मिक हितों का उचित समाधान प्रस्तुत किया गया है। अनन्त आहत करके देव की साम्प्रदायिक सम्प्रदायों के प्रति उनका का ध्यान यदि साक्षात् किया जाय तो साम्प्रदायिकता का वातावरण समाप्त हो सकता है।⁶² साम्प्रदायिकता का समाप्ति का राष्ट्रीय आंदोलन द्वारा की समाधान किया जा सकता है, इन प्रश्नों के उत्तर में नरक ने (1936 में) बताया कि साम्प्रदायिकता की समाप्ति का मूल कारण मध्यमवर्ग के व्याप्त बेरोजगारी की समाप्ति है। साम्प्रदायिकता की घाट न नौकरियां मिल जायें हैं। राष्ट्रीय की बढ़ती हुई आदत ने साम्प्रदायिकता को कम करने में सहायता दी है, फिर भी साम्प्रदायिकता की भावना उदा समय समाप्त हो सकती है जब न मूल प्रश्न धार्मिक तथा साम्प्रदायिक ही। ऐसे में साम्प्रदायिक नेताओं की बात न मध्यम वर्ग सुनता और न निम्न मध्यम वर्ग ही। नेहरू ने अपने तर्कों के समर्थन में 1921 के प्रत्यक्ष आंदोलन का उदाहरण दत्त हुए बताया कि उन आंदोलन के समय साम्प्रदायिक नेताओं का उचित भी प्रभाव नही मिला क्योंकि उनका का ध्यान धर्म नरकान्त सम्प्रदायों पर लगा हुआ था। इस समय में ब्रिटिश शासन की नीति का विरोध करत हूये नेहरू ने कहा कि साम्प्रदायिक प्रतिनिधियों के अन्तर्गत सम्प्रदायों की अन्तर्गत इकाईयें स्थापित कर वातावरण का धार भी विवेक बनाया गया है। नेहरू ने यह भी तर्क प्रस्तुत किया कि साम्प्रदायिक प्रश्नों का उचित न कोई नेता देना नहीं है। दक्षिण भारत में ब्राह्मण तथा महाशय्य का विचार को मानने हूय भी नेहरू ने उन उचित प्रश्नों का मानकर सम्प्रदाय तथा समाज-हीन का समय बना। उनके अनुसार दक्षिण भारत की मूल समाप्ति की कुछ धर्म-सम्बन्धित कुनीय स्थितियां तथा धर्म

साधनहीन निर्धन दलित वर्गों के मध्य सधर्म । वे इसे साम्प्रदायिक समस्या मानने को तैयार न थे क्योंकि मूल समस्या आर्थिक थी ।⁶³

नेहरू ने धर्म तथा राजनीति के साम्प्रदायिकता के रूप में गठबंधन को देश के लिये घातक बतलाया । राजनीति को नैतिक सिद्धान्तों से सम्बन्धित मानने का गांधीजी का दर्शन स्वीकार करते हुये नेहरू ने व्यावहारिक घर्षों में इसे श्रेयस्कर माना, किन्तु राजनीति तथा धर्म के शकीर्ण सम्बन्धों को साम्प्रदायिक राजनीति के रूप में परिणति उन्हें स्वीकार नहीं थी । इसका सर्वाधिक बुरा परिणाम देश के साद-साय ग्रन्थ मन्त्रको को भुगतना पड़ता है । नेहरू ने इस सदर्म में व्यक्त किया कि स्वाधीन राज्य के अन्तर्गत किसी भी ग्रन्थ मन्त्रक वर्ग द्वारा अपने-आपको ग्रन्थ वर्गों से अलग रखने का विचार देश को नुकसान पहुंचाने वाला विचार है । ग्रन्थमन्त्रक वर्ग स्वयं इससे बच उठाता है क्योंकि उसके तथा ग्रन्थ वर्गों के मध्य ऐसी दीवार—न केवल धार्मिक आधार पर अपितु राजनीतिक एवं आर्थिक आधार पर भी—खड़ी हो जाती है कि वह अपना औचित्यपूर्ण प्रभाव कभी नहीं डाल सकता । नेहरू ने सविधान निर्मात्री सभा के समक्ष उपर्युक्त विचार व्यक्त करते हुये यह भी कहा कि ग्रन्थ मन्त्रको के लिये प्रजातीय तथा धार्मिक दोनों ही स्थानों को सुरक्षित करना उचित नहीं है । उनके अनुसार जितना कम संरक्षण हो उतना ही अच्छा है और वह भी उन ग्रन्थमन्त्रको को दृष्टि से जो संरक्षण चाहते हैं न कि उनकी दृष्टि से जो बहुमत में हैं ।⁶⁴

नेहरू ने धार्मिक एवं सामाजिक असमानता को चर्चा करते हुये बतलाया कि प्राथमिक लोकतंत्र में मताधिकार का प्रयोग करने वाले निर्धन व्यक्तियों तथा धनकुबेरो में समानता स्थापित नहीं की जा सकती । धार्मिक दृष्टि से सम्पन्न व्यक्ति सत्ता पर नियंत्रण स्थापित कर हर प्रकार की सुविधाएँ प्राप्त कर सकता है जबकि निर्धन व्यक्ति के लिये पेटभर भोजन भी कठिन हो जाता है । निर्धन तथा सामाजिक दृष्टि से दबे हुए वर्गों को ऊपर उठाने के लिये अनुसूचित जातियों को विशेष संरक्षण प्रदान करना आवश्यक है ताकि वे शैक्षिक, धार्मिक एवं सामाजिक दृष्टि से ग्रन्थ वर्गों के समान प्रगति कर सकें । जन-जातियों को भी ऊपर उठाने की आवश्यकता है ताकि सदियों से होने वाले शोषण का अन्त किया जा सके । उनके लिए भी धार्मिक तथा शैक्षिक संरक्षण प्रदान किये गये हैं ताकि भविष्य में उन्हें अपने पैरों पर खड़ा होने का अवसर मिल सके । किन्तु किसी भी समुदाय विशेष को दी गयी बाह्य सहायता उस समुदाय की आन्तरिक शक्ति या निर्माण नहीं करती । बाह्य सहायता समाप्त होने ही दुर्बलता के लक्षण दिखाई पड़ने लगते हैं । अतः आवश्यकता इस बात की है कि बाह्य सहायता प्राप्त करने वाला द्वारा अपनी शिथिल, संस्कृति एवं शक्ति में वृद्धि की जाय । कोई भी राष्ट्र अपने पैरों पर खड़े हुए दिना आगे नहीं बढ़ता ।⁶⁵ इस प्रकार नेहरू ने धर्म तथा जाति के आधार पर किसी भी प्रकार के भेदभाव का विरोध करते हुये इन वर्गों के लिये उचित व्यवस्थापन के कार्य में सक्रिय सहयोग दिया ।

साम्प्रदायिकता को पिछले पल की मजा देने हुए नेहरू ने यह विचार प्रतिपादित किया कि धर्म की व्यक्तिगत मान्यता उचित है, किन्तु किसी भी धर्मावलम्बी द्वारा धर्म को राजनीति में आयातित करना सर्वथा अनुचित जान पड़ता है । उनके अनुसार भारत को

हर प्रकार के साम्प्रदायिक संगठनों का विरोध करना है चाहे वह हिन्दू संगठन हो अथवा मुस्लिम संगठन अथवा निरक्षर संगठन। साम्प्रदायिकता तथा राष्ट्रवाद साथ-साथ नहीं चल सकते। राष्ट्रवाद का अर्थ हिन्दू राष्ट्रवाद, मुस्लिम राष्ट्रवाद अथवा तिब्बत राष्ट्रवाद नहीं है। जैसे ही कोई हिन्दू, तिब्बत अथवा मुस्लिम की बात करता है तो उसका स्पष्ट अर्थ है कि वह भारत की बात नहीं करता। प्रत्येक व्यक्ति को अपने अपने यह प्रश्न पूछना है कि क्या वह भारत को एक राष्ट्र, एक देश बनाना चाहता है अथवा 10, 20 या 25 राष्ट्रों में भारत को विभाजित करना चाहता है ताकि तन्निष्ठा-भाषक लोग ही सभी टुकड़े-टुकड़े होकर बिखर जायें। नेहरू के अनुसार प्रत्येक व्यक्ति को इसका उत्तर देना है। विभाज्यता मदैव भारत की दुर्बलता रही है। पृथक्ता की भावना चाहे हिन्दुओं, मुसलमानों, सिक्खों, ईसाइयों अथवा अन्य में रही हो, भारत के निये खतरनाक है। इन्हें क्षुद्र मन्त्रियों को उपज माना जाना चाहिये। समग्र की आत्मा को पहचानने वाला व्यक्ति साम्प्रदायिक दृष्टिकोण नहीं रख सकता। भारत के व्यापक हितों को दृष्टि में रखते हुये क्षुद्र हितों का त्याग आवश्यक है।⁶⁶

नेहरू अपने-आपको धार्मिक मनोवृत्ति का व्यक्ति नहीं मानते थे। धार्मिक सम्प्रदाय उन्हें रचिकर नहीं लगते थे। जीवन के बाद की धार्मिक निष्ठाओं में उनकी प्रतिक्रिया नहीं थी⁶⁷, किन्तु उन्हें इस ब्रह्माण्ड की नियंत्रक शक्ति में विश्वास था। उन्हें यह ज्ञान था कि मानव के धाम विवेक, मूलबुद्धि, ज्ञान तथा अनुभव का अपूर्व भण्डार होने लगे भी वह जीवन के रहस्यों के बारे में बहुत कम जानता है। विश्व की रहस्यमय प्रक्रियाओं को समझने के स्थान पर व्यक्ति केवल कल्पना का ही पुट लगा सकता है। उनकी धार्मिक दृष्टि ऐसे श्रद्धालु की थी जो धर्म को नैतिक मूल्यों के रूप में मानता है। नेहरू इस दृष्टि में पूर्णतः नास्तिक नहीं बने जा सकते। वे मशयवादी थे।⁶⁸

धर्म-निरपेक्ष राज्य

नेहरू ने दैविक राज्य की मान्यता के विपरीत धर्म-निरपेक्षता को समर्थन प्रदान किया। वे भारत राष्ट्र की बहुधर्मिता के विचार से प्रभावित थे और चाहते थे कि भारत में धार्मिक स्वतन्त्रता का अधिकार समस्त सम्प्रदायों को समान रूप से प्राप्त हो। धर्म-प्रधान राज्य की तरह भारत एक प्रमुख धर्म की मान्यता देकर दोष धर्मों के प्रति अन्याय नहीं कर सकता था। नेहरू के अनुसार धार्मिक राज्य का विचार सदियों पहले त्यागा जा चुका है। आधुनिक व्यक्ति के मन्त्रिण में ऐसे विचार के लिए कोई स्थान नहीं है। भारत में इस प्रश्न को उन व्यक्तियों द्वारा उठाया गया है जो पुनः प्राचीन मनोवृत्ति का अपनाते के उत्सुक हैं।⁶⁹ नेहरू ने व्यक्तिगत मान्यताओं का विरोध करते हुये भी यह स्पष्ट किया कि आधुनिक विचाराधार को दृष्टि में रखते हुये धर्म को राजनीति में घसीटने का प्रयास उपयुक्त नहीं दिखाई देता। वे भारत को केवल राष्ट्रीय एवं धर्म-निरपेक्ष मार्ग पर ही अग्रसर करने के इच्छुक रहे ताकि भारत राष्ट्रीय मार्ग में अन्तर्राष्ट्रवाद की ओर मुगमता से बच सके। उनके अनुसार भारत की सर्वोपेक्षा की परिधि से निरल कर सभी धर्मों के साथ समता का व्यवहार करना है ताकि एक राष्ट्रीय दृष्टिकोण विकसित हो सके। उन्हें सर्वोपेक्ष राष्ट्रवाद पसन्द नहीं था। वे राष्ट्रवाद को अधिकांश रचनात्मक एवं महिष्णु बनाना चाहते थे ताकि भारत अपनी जनता की सर्वोत्तम बुद्धिमत्ता को अन्तर्राष्ट्रीय

व्यवस्था की स्थापना के हित प्रयुक्त कर सके।⁷⁰ नेहरू ने हिन्दू-मुस्लिम एकता का जीवन पर्यन्त प्रयास किया और धर्म-निरपेक्षता पर अपनी अटूट आस्था रखते हुये⁷¹ राष्ट्रवाद तथा एशियाई देशों के नवोदय के मध्य के सेतु रूप में बने रहे।⁷²

नेहरू तथा गांधीजी

नेहरू के विचारों पर गांधीजी के व्यक्तित्व एवं चिन्तन का स्पष्ट प्रभाव अंकित रहा। वे सर्वप्रथम गांधीजी के सत्याग्रह-ग्रान्दोलन से प्रभावित हुए और तब से वे गांधीजी के निरन्तर संपर्क में ब रहे। उन्हें गांधीजी का मार्ग कर्त्तव्यो का ऐसा मार्ग लगा जो स्पष्ट होने के साथ-साथ सम्भवत प्रभावी भी था। वे गांधीजी की बुद्धिमत्ता तथा राजनीतिक अन्तर्दृष्टि के बावत थे। उनके तर्कों के समझ नेहरू को सहमत होते देर नहीं लगती थी। नेहरू ने इस्क्वरी आफ इण्डिया में एक पूरा अध्याय 'मध्यवर्गों की विवशता-गांधी का आगमन' गांधीजी के यशोमान पर लिखा। गांधीजी के सामूहिक प्रभाव से अभिभूत हो कर नेहरू ने व्यक्त किया " गांधीजी आये, उनका आगमन एक ऐसी घाघी और तूफान की तरह था जो सब कुछ को-और विशेषतौर पर जनता के अस्तित्व को-उपल-पुषल कर डालता है। वे वही आसमान से नहीं आये बल्कि वे भारत के लाठी-बरोडा नर-नारियों के बीच में जन्मे थे। उन्हीं की भाषा बोलते थे और निरन्तर उन्हीं की और आखें लगाये हुए उनकी दारुण स्थिति को सामने रखकर चलते थे।"⁷³

गांधीजी का प्रभाव केवल कांग्रेस मगठन तक सीमित नहीं था। राष्ट्रीय नेताओं को भिन्न-भिन्न मान्यताओं के बावजूद वे गांधीजी के प्रभाव से अछूते न रहे। उनके अनुसार, गांधीजी ने भारत की कोटि-कोटि जनता को विभिन्न मात्राओं में प्रभावित किया है। कुछ की जिन्दगी का सम्पूर्ण ढांचा बदल गया, कुछ आशिक रूप में प्रभावित हुए, कुछ पर प्रभाव मॉगिन रहा और बाद में क्षीण हो गया, किन्तु कतिपय ऐसे भी थे जिन पर उनका प्रभाव अविरल रहा।⁷⁴ गांधीजी द्वारा अहिंसा एवं प्रत्यक्ष कार्यवाही से राष्ट्रीय स्वतन्त्रता प्राप्ति का सक्त्प पूरा करने में नेहरू ने महत्वपूर्ण योगदान दिया। नेहरू को भूमिका अनेक अवसरों पर निरूपित थी। गांधीजी तथा नेहरू में परस्पर आस्था थी किन्तु दोनों के व्यक्तित्व अलग-अलग थे। गांधीजी के प्रति असाधारण श्रद्धा रखते हुए भी नेहरू को अग्र राष्ट्रिय स्तर के नेताओं के समान अतहयोग अन्दोलन सहसा समाप्त कर देना उचित नहीं लगा। वे गांधीजी के निर्णय से अग्रसन्न हुये। जेल से अपने विरोध को प्रकट करते हुए उन्होंने व्यक्त किया—"जब हमें हमारे सभर्ष को ऐसे समय रोकें जाने की सूचना मिली, जबकि हम चाहे तरफ से जीतते जा रहे थे और अपनी स्थिति को सुदृढ कर रहे थे तो हमारे श्रेष्ठ का पारावार नहीं रहा।"⁷⁵ किन्तु नेहरू का यह मतभेद अस्थायी सिद्ध हुआ। गांधीजी के आत्मीय व्यवहार ने उनका रहा-सहा विरोध भी जीत लिया। नेहरू ने कहा, 'मुझे सत्याग्रह-ग्रान्दोलन के विषय में सबसे प्रशस्तनीय बात जो लगी, वह थी उनका नैतिक पहलु। मैंने कभी भी अहिंसा सिद्धान्त में सम्पूर्ण निष्ठा नहीं रखी और न ही उसे सर्वदा के लिये स्वीकार ही किया, किन्तु यह मुझे धीरे-धीरे अपनी ओर आकर्षित करता रहा। वासान्तर में मुझमें यह विश्वास जागृत हुआ कि भारत में जिन परिस्थितियों में हम जी रहे हैं और हमारी परम्पराओं की जो वृष्टभूमि है, उसमें यह हमारे लिये सही नीति है।"⁷⁶ इस प्रकार नेहरू ने गांधीजी के प्रति अनुयायित्व में अपने

विवेक को नहीं छोड़ा। सविनय अवज्ञा आन्दोलन के समय भी नेहरू ने नमक सत्याग्रह की समालोचना की। वे नमक के प्रश्न को राष्ट्रीय सभर्ष के साथ जोड़ने के प्रति आश्चर्य-विध्वंस थे। डाई-व्यात्रा और नमक-सत्याग्रह की असूतपूर्व चञ्चलता ने नेहरू को गांधीजी की अहिंसक तकनीकों के प्रति मोह लिया। नमक-सत्याग्रह ने भारत में विदेशी आन्त को चुनौती दी थी। प्रशासन छिन्न-भिन्न होने जा रहा था। नेहरू ने लिखा कि "जब हमने जतना मैं अदम्य उत्साह देखा और नमक बनाने के कार्यक्रम को दावानल की तरह फैलते हुए पहिचाना तो हमे अपने आप से कुछ लज्जा अनुभव हुई क्योंकि हमने गांधीजी के प्रस्ताव का विरोध किया था। हम यह देखकर अद्भुत हूँ कि एक व्यक्ति ने लाखों-करोड़ों व्यक्तियों को इतने संगठित रूप से प्रभावनाली कार्य करने के लिए किस तरह निखारा।" 77

द्वितीय महायुद्ध के समय गांधीजी द्वारा सविनय अवज्ञा कार्यक्रम को पुनः आरम्भ करने का नेहरू ने इस कारण विरोध किया कि वे निम्न राष्ट्रीय की स्थिति को आन्दोलन द्वारा दुर्बल नहीं करना चाहते थे, किन्तु गांधीजी की प्रेरणा ने अन्ततोगत्वा नेहरू को व्यक्तिगत सत्याग्रह में सम्मिलित कर ही लिया। "भारत छोड़ो" आन्दोलन के समय भी नेहरू ने गांधीजी के इस कार्यक्रम के प्रस्ताव का विरोध किया किन्तु गांधीजी द्वारा नमस्कारे जाने पर नेहरू ने स्वयं कार्यक्रम के सम्बन्ध में अग्रिम-गमन के प्रस्ताव को प्रस्तुत किया। गांधीजी ने नेहरू की रचनात्मक समालोचना का सदैव स्वागत किया। उनके पारम्परिक सङ्भाव एव ग्राम-विश्वाम के बानावरण में अधीनस्थता जैसी वस्तु नहीं थी, किन्तु गांधी तथा नेहरू में अन्तर्विरोध भी था। नेहरू ने भारत की स्वतन्त्रता-प्राप्ति के समय और स्वतन्त्रता प्राप्त होने के पश्चात् महत्वपूर्ण मनस्थायी पर विरोधी दृष्टिकोण अपनाया और उन पर दृष्ट रहे। यह विरोध केवल सामाजिक तथा धार्मिक प्रश्नों तक ही सीमित नहीं था, बल्कि उनमें अहिंसा तथा शान्ति विपत्ता की नीति के प्रश्न भी समाहित थे। द्वितीय महायुद्ध के समय गांधीजी द्वारा बिना शर्त अहिंसा पर बल देने जाने के विचार को नेहरू ने सम्बोद्ध कर दिया। नेहरू के अनुसार "गांधीजी ने जब 1940 में बृहत् और भावी स्वतन्त्र भारत के सम्बन्ध में अहिंसा का प्रश्न उठाया तो राष्ट्रीय कार्यसमिति को इसका प्रतिकार करना पड़ा; कार्यसमिति का यह मत था कि वे उतनी दूरी तक नहीं जा सकते जहां तक गांधीजी उन्हें ले जाना चाहते थे। वे इसके विषे भी तैयार नहीं थे कि भारत और कांग्रेस सभ्य भावी विदेश नीतियों के सम्बन्ध में इस (अहिंसा) सिद्धान्त का प्रयोग करें। इसने गांधीजी के साथ हम प्रश्न पर निश्चित एवं मार्गदर्शक सम्बन्ध प्रकट हुआ।" 78 विवाद की यह स्थिति महंगे होती गयी और भारत के विभाजन के समय धार्मिक मुश्किल हुई। ऐसे मतभेदों का निरमिता एक बार 1928 में भी मानने पाना था जब गांधीजी तथा नेहरू ने पत्नी का प्रादान प्रदान हुआ। नेहरू ने 11 जनवरी 1928 के एक पत्र में गांधीजी को लिखा, "यंग इण्डिया में भारतके अनेक लेख और धारणाया आदि पढ़ने में ऐसा लगता है कि मेरे विचार भारत में सर्वथा भिन्न हैं। मैं अनुभव करता हूँ कि आप अपने निष्कर्षों में अन्तर्वादी बनने हैं और सभी सभी तो ऐसा लगता है कि आप अन्तर्वादी के पट जाते के बाद उन्हें उचित सिद्ध करने के विषे जो भी प्रस्ताव निर ज्ञाना है, उसी को सर्व जना देने है। आप पश्चिम की सम्बन्ध को सर्व

ढग से घाबने हैं और उसकी बहुत सी प्रसफलताओं को प्रावश्यकता से अधिक महत्व देते हैं। मैं निश्चित रूप से आपसे असहमत हूँ।⁷⁹ गांधीजी ने नेहरू को पत्रोत्तर में लिखा, "तुम्हारे और मेरे मध्य जो अन्तर है, वे मुझे इतने गहरे और व्यापक लगते हैं कि हमारे पास वार्तालाप करने के लिए कोई समान स्थल नहीं है। मैं अपनी इस वेदना को नहीं छिपा सकता कि मुझे तुम जैसे साहसी, निष्ठावान्, योग्य तथा ईमानदार सहयोगी को घोने का कितना दुःख होगा। किन्तु जब कोई किसी महत् ध्येय के लिये कार्य करता है तो सहयोगियों का मोह त्यागना ही पड़ता है। इन सभी विचारों से लक्ष्य अधिक महत्वपूर्ण होना चाहिये।"⁸⁰ नेहरू का वैचारिक एवं व्यावहारिक भेद भारत के विभाजन के सम्बन्ध में उभर कर सामने आया। गांधीजी ने विभाजन को कभी भी स्वीकार नहीं किया जबकि नेहरू ने समक्ष इसके प्रस्ताव और कोई विकल्प शेष नहीं था। उन्होंने स्वीकार किया कि "आन्तरिक विरोधों के बने रहने की अपेक्षा विभाजन सम्भवतः कम बुरा था, क्योंकि इसके द्वारा हमें अविमम्ब स्वतंत्रता प्राप्त हो रही थी। हम स्वतंत्रता प्राप्त करने पर उत्सुक थे, परत हमने विभाजन स्वीकार किया। किन्तु बाद के परिणामों से प्रमाणित हुआ कि विभाजन उससे कहीं अधिक बुरा निकला जिसकी हमने कल्पना की थी।"⁸¹

विभाजन के सम्बन्ध में गांधीजी तथा नेहरू के वैचारिक मतभेदों के प्रस्ताव राष्ट्रिय राज्य की स्थापना, परम्परागत शक्तिगन्त्र की स्थापना, भारत का औद्योगीकरण, लोक कल्याणकारी राज्य का विचार आदि ऐसे प्रयास थे जो नेहरू ने गांधीजी के प्रभाव क्षेत्र के बाहर किये थे। गांधीजी ने स्वयं इस तथ्य का रहस्योद्घाटन अपने 5 अक्टूबर, 1945 को नेहरू को किये पत्र द्वारा किया। उन्होंने लिखा, "पहली बात जो मैं लिखना चाहता हूँ वह है हमारे दृष्टिकोण का अन्तर। यदि यह अन्तर मौलिक है तो मुझे लगता है कि यह अन्तर हमें जनता के समक्ष रखना चाहिये। इस तथ्य को जनता से छिपाना स्वराज्य के कार्य के लिये हानिकारक होगा। मैं पहले कह चुका हूँ कि मैं उस शासन व्यवस्था का पक्षधर हूँ जिसकी रूपरेखा मैं हिन्द स्वराज में वर्णित कर चुका हूँ।"⁸² किन्तु नेहरू ने गांधीजी को हिन्द स्वराज में वर्णित योजना को कभी स्वीकार नहीं किया। नेहरू ने कदापि गांधीजी के आदर्शों पर भारत को यथासम्भव चलाने का प्रयास किया किन्तु व्यावहारिक राजनीति की प्रावश्यकता ने उन्हें पृथक् मार्ग अपनाने के लिये प्रेरित किया।

नेहरू तथा अन्तर्राष्ट्रीय राजनीति

नेहरू की अन्तर्राष्ट्रीय राजनीति में अन्तर्दृष्टि का प्रत्यक्ष प्रमाण उनके द्वारा निर्मित एक संचालित भारत की विदेशनीति से मिलता है। वे भारत की विदेश-नीति के कर्णधार थे। अठारह वर्षों तक (1946-64) उन्होंने भारत के विदेशी सम्बन्धों को मार्ग-दर्शन दिया। उनके व्यक्तित्व की छाप भारत की विदेश-नीति के निर्माण तथा उसके क्रियान्वयन पर इतनी गहरी थी कि आज भी भारत उनके द्वारा निर्धारित नीति के मापदण्डों से विचलित नहीं हुआ है। भारत जैसे विशाल देश, उसकी महत्त्वपूर्ण सामरिक स्थिति, उसका विश्व-इतिहास एवं सम्पत्ता में योगदान तथा अन्तर्दृष्टि से विश्व में द्वितीय स्थान, वे सभी महत्ता के सूचक होने के कारण उसकी अछूटता स्थापित करने वाले तत्त्व

हैं। ऐसे महान् राष्ट्र की गौरवपूर्ण परम्पराओं का नेहरू ने अन्तर्राष्ट्रीय सम्बन्धों में पूर्ण-तया निर्वाह किया। न केवल भारत में, अपितु एशिया तथा अफ्रीका के अधिकांश राष्ट्रों ने भारत की महत्ता का आभास नेहरू के अन्तर्राष्ट्रीय नेतृत्व में प्राप्त किया। यह नेहरू के व्यक्तित्व एवं उनकी सत्यनिष्ठा का प्रमाण था कि वे भारत का विदेश नीति के निर्माण का श्रेय स्वयं को न देकर भारत की कोटि-कोटि जनता तथा उसकी भावनाओं को देने थे। उन्हें इस बात से चिड़ थी कि व्यक्ति उन्हें ही विदेश नीति के निर्माण का सम्पूर्ण श्रेय दे। वे अपने-आपको केवल माध्यम के रूप में मानते थे और नीति का मूल स्रोत जनता की चेतन अथवा अचेतन भावनाओं को मानते थे।⁵⁰ व्यक्ति के रूप में नेहरू में समस्त मानवोचित गुण एवं सामर्थ्य थीं किन्तु उनके द्वारा भारत की विदेश-नीति का संचारण तत्कालीन परिस्थितियों में श्रुति-रहित एवं श्रेष्ठ रहा। उनकी मृत्यु के कुछ समय पहले तथा बाद में कई आलोचकों ने भारत की विदेश-नीति की आलोचना की किन्तु उनकी आलोचना का केन्द्र-बिन्दु भारत की चीन से पराजय पर ही केन्द्रित रहा। केवल एक घटना-विशेष से उनकी नीति की जय अथवा पराजय नहीं माँगी जा सकती। सम्पूर्ण परिप्रेक्ष्य में विदेश-नीति का अध्ययन करने पर ही आलोचकों की अर्थहीनता सिद्ध हो सकती है।

नेहरू की विदेशनीति का निर्धारण भारत को घरेलू तथा अन्तर्राष्ट्रीय परिस्थितियों के सदम में किया गया था। भारत ने समाजवादी समाज की स्थापना का लक्ष्य निर्धारित किया था और इस लक्ष्य की पूर्ति के लिए भारत को साम्यवादी तथा पश्चिमी राष्ट्रों से अपने सम्बन्ध मधुर रखते हुये दोनों से आर्थिक सहायता प्राप्त करनी थी। भारत के सामाजिक जीवन के प्राधुनिकीकरण तथा प्रशासनिक समस्याओं की कार्यक्षमता में वृद्धि के लिए शिथिल आर्थिक व्यवस्था को नवजीवन प्रदान करना आवश्यक था। देश में व्याप्त प्रान्तवाद, सम्प्रदायवाद, भाषावादिता तथा अन्य पृथक्तावादी शक्तियों के निवारण के लिये आर्थिक व्यवस्था को सुदृढ़ करने की आवश्यकता थी ताकि भारत को नवजात स्वतन्त्रता की रसा की जा सके। नेहरू ने आर्थिक विकास, धर्म निरपेक्षता तथा राजनीतिज्ञ लोकतन्त्र के त्रिगुणात्मक कार्यक्रम को लागू बनाने के लिए विदेश-नीति को उसी क्रम में निर्धारित किया जिससे भारत की प्रगति में बाधा न पड़े।⁵¹ यह कार्य इतना सरल नहीं था। विश्व शीतयुद्ध के विपरीत आतावरण से गुजर रहा था। साम्यवादी देशों तथा पश्चिमी राष्ट्रों के पारस्परिक अन्धमतिन्त्र के कारण असहमता की भाव्यता नग्न्य थी। सामरिक महत्त्व की सधियों तथा शक्तों की हीट में असहज राष्ट्रों के लिये अनेक प्रलोभन प्रस्तुत किये गये थे। नाटो तथा वारसा सधियों के कारण दोनों ही गुट अपनी शक्ति में वृद्धि के प्रयत्न करते हुये असहज राष्ट्रों को अपनी और छोड़ने का प्रयास कर रहे थे। ऐसे समय में नेहरू ने भारत की विदेश-नीति को असहजता के घुब आधार पर बनाये रखा। बांडुग सम्मेलन में नेहरू के मजबूत नेतृत्व के कारण एशिया तथा अफ्रीका के देशों को नई प्रेरणा तथा शक्ति प्राप्त हुई।⁵²

नेहरू के अन्तर्राष्ट्रीय चिन्तन में विश्व की युद्ध की विभीषिका में बचाने का प्रयास अन्तर्निहित था। वे आणविक परमाणु की होठ में चिन्तित थे। विश्व की महाशक्तियों की शक्ति लीनुपता एवं नव-उपनिवेशवादी प्रवृत्तियों की उन्होंने अर्थमता की। वे शान्तिपूर्ण

सहमस्तित्व के सूत्रधार थे। उनका यह निश्चित विश्वास था कि यदि विश्व में शांति के प्रयासों तथा सह-मस्तित्व की भावना को न बनाये रखा तो समूचे विश्व का विनाश हो जायेगा। वे सहिष्णुता, सद्भावना एवं सौम्यता के आधार पर आणविक युग को चुनौतियों को स्वीकार करने का आह्वान कर रहे थे। वे महाशक्तियों से भयभीत नहीं थे और न अपने से दुर्बल राष्ट्रों को घमकाने प्रयत्न करने का उनका कोई इरादा ही था। उनका उद्देश्य राष्ट्रों के मध्य मैत्री के सतुल्य रूप में कार्य करने का था।⁸⁶ उनका यह विश्वास था कि भारत पाषंक्ष्य की नीति का अनुसरण कर विश्व राजनीति से प्रलगाय नहीं रह सकता था। भू-राजनीति एवं ऐतिहासिक पृष्ठभूमि को ध्यान में रखते हुए भारत को अपनी भूमिका निभानी थी। भारत की राष्ट्रीय सम्प्रभुता तथा उसके राष्ट्रीय हित राष्ट्रों के परस्पर मैत्री संबंधों से उसी प्रकार प्रभावित थे जैसे अन्य राष्ट्रों के। नेहरू 'नमुर्ध्व बुदुम्बवम्' के सिद्धान्त में निष्ठा प्रकट करते हुये विश्व के सभी देशों के साथ मध्ये पहोसियों के सम्बन्ध स्थापित करना चाहते थे।⁸⁷ यद्यपि नेहरू के विचारों में प्रादर्श एवं उच्च नैतिक सिद्धान्तों का विशेष पुट था, फिर भी उनकी विदेश-नीति को केवल प्रादर्शात्मक नहीं माना जा सकता। भारत के राष्ट्रीय हितों को सर्वोपरि रखने का उद्देश्य प्रादर्शपूर्ण अर्थों का था। भारत अन्य राष्ट्रों से अधिक नैतिकता का दावा नहीं कर सकता था। गांधीजी के साधन-साध्य सम्बन्धी के नैतिक औचित्य को पूर्ण मान्यता प्रदान करते हुये भी भारत राष्ट्रीय हितों की तिलाजलि नहीं दे सकता था। इस प्रकार नेहरू की विदेश-नीति के प्रादर्शात्मक पक्ष अर्थवाद से असम्बद्ध नहीं थे।

भारत की शांतिप्रियता पर आधुनिक विदेशनीति का एक प्रत्य महत्वपूर्ण पक्ष था भारत का पंचशील के सिद्धान्त में विश्वास। पंचशील की मान्यता नेहरू के ही प्रयत्नों का परिणाम थी। नेहरू ने इसी के आधार पर भारत-चीन सम्झौता किया और तिब्बत के साथ भारत के व्यापार एवं आवागमन को सुरक्षित रखा। पंचशील के प्रमुख सिद्धान्त ये— (i) एक दूसरे की प्रादेशिक प्रकृति एवं सम्प्रभुता का परस्पर सम्मान, (ii) आंतरिक मामलों में पारस्परिक अहस्तक्षेप, (iii) समानता, (iv) पारस्परिक हित तथा (v) शांतिपूर्ण सहमस्तित्व। नेहरू को यह धारणा थी कि यदि पंचशील के सिद्धान्त को पूर्ण मान्यता मिल जाय तो राष्ट्रों का परस्पर मनोमालिन्य सर्वथा समाप्त हो जायेगा।⁸⁸ भारत द्वारा अंतर्राष्ट्रीय सम्बन्धों में इन सिद्धान्तों की मान्यता भारत की लोकतंत्र के प्रति निष्ठा की प्रतीक थी। पंचशील का यह अर्थ नहीं था कि भारत अपनी मान्यताओं का त्याग कर दे, तुष्टीकरण की नीति अपनाये, तटस्थ बन जाय अथवा उपनिवेशवाद-साम्राज्यवाद का विरोध न करे।⁸⁹ पंचशील की मान्यता ने भारत को अन्य देशों से वचनबद्धता की अपेक्षा का अवसर दिया। नेहरू ने विश्व में प्रचार-साधनों के दुरुपयोग तथा वैचारिक सघर्षों की झालोचना की। वे शीतयुद्ध के विरोध में थे। साम्यवाद तथा पश्चिमी राष्ट्रों का यह शीत-युद्ध कभी भी विश्व में आणविक संहार की विभीषिका उत्पन्न कर सकता था। शीत-युद्ध, शह-युद्ध तथा वैचारिक सघर्षों के प्रति नेहरू का विरोधी स्वरूप विश्व में शांति क्षेत्रों की स्थापना का पूर्वगामी विचार है। मानवता के अविध्य को सुरक्षित रखने तथा विश्व को जीवनदायिनी दिशा देने में उनका यह योगदान विरस्मरणीय रहेगा।

नेहरू की विदेश नीति की दूसरी विशेषता थी अमरत्व की नीति का अनुसरण।

नेहरू तथा उनके प्रशंसक दोनों ही असलग्नता को भारत को विदेश-नीति का पर्यायवाची मानते रहे। वास्तविकता में असलग्नता की नीति विदेश-नीति का साधन थी न कि स्वयमेव साध्य। असलग्नता के प्रति लगाव का यह अर्थ नहीं था कि राष्ट्रीय नीति एवं क्रियाविधि की स्वतन्त्रता का त्याग कर दिया जाय। इस दृष्टि से नेहरू के विचारों में स्पष्टता नहीं थी किन्तु उनके द्वारा असलग्नता की नीति का अनुसरण सैन्य संघियों को पूर्णतः अस्वीकृत करने की दृष्टि से किया गया था। असलग्नता की नीति का दूसरा लाभ यह रहा कि इसके द्वारा अन्तर्राष्ट्रीय समस्याओं पर अल्पकालिक निर्णय लिये जा सकते थे और प्रत्येक समस्या को उसके महत्त्व के अनुसार परखा जा सकता था। नेहरू के अनुसार असलग्नता का अर्थ तटस्थता, निष्क्रियता अथवा दोवार के दोनों ओर पैर लटका कर बैठने की नीति से नहीं था। भारत की विश्व-राजनीति में सक्रियता एवं गतिशीलता को देखते हुये उसे तटस्थवाद का समर्थक नहीं कहा जा सकता था। असलग्नता की नीति पर उद्देश्य विश्व के व्यापक हितों की दृष्टि में रखते हुए भारत के स्वयं के राष्ट्रीय हितों की पूर्ति का था।⁹⁰

नेहरू ने अन्तर्राष्ट्रीय शांति तथा सुरक्षा को बनाये रखने का निरन्तर प्रयास किया। उनके अनुसार भारत द्वारा शांति की कामना इस कारण से नहीं की गयी थी कि भारत अपने आर्थिक विकास के लिए इसे चाहता था अपितु इस भारतीय धारणा के अधीन की थी कि शांति जीवन, चिन्तन तथा क्रियाशीलता का आधार है। नेहरू ने औपनिवेशिक शासन से दबे जनमानस के आत्मनिर्णय के अधिकार को सर्वव्यापी बनाने का प्रयास किया और उसे विश्व-शांति की आवश्यक शर्त बतलाया।⁹¹ पराधीन राष्ट्रों के शांतिपूर्ण स्वातंत्र्य आन्दोलनों को उन्होंने समर्थन दिया। उनके नेतृत्व में भारत की विदेश-नीति में रंगभेद तथा प्रजातीय भेदभाव का व्यापक विरोध किया गया। नेहरू ने अन्तर्राष्ट्रीय विवादों का शांतिपूर्ण निपटारा विश्व राजनीति के परिदृश्य में सर्वोत्तम उपाय माना। युद्ध द्वारा झगड़ों को निपटाने के स्थान पर पारस्परिक बातचीत एवं समझौतों द्वारा विवादों का हल ढूँढना उन्हें समीचीन प्रतीत होता था। स्वेज संकट के समय उन्होंने कहा था "आधुनिक विश्व में अंतर्राष्ट्रीय विवादों को राष्ट्रों के मध्य मूलतः युद्ध द्वारा नहीं निपटारा जा सकता। व्यक्तियों को मारना बरके भी कुछ प्राप्त नहीं हो सकता। हमें गलत कार्य करने वालों को सद्भावना द्वारा जीतना चाहिये और साथ ही साथ उन सिद्धान्तों के प्रति निष्ठावान रहना चाहिये जो हमारी दृष्टि में महत्त्वपूर्ण हैं।"⁹²

नेहरू ने एशिया तथा अफ्रीका के नवोदित स्वतंत्र राष्ट्रों की महायज्ञ तथा उनकी प्रभाव वृद्धि का व्यापक प्रचार किया। वे एशिया तथा अफ्रीका के राष्ट्रों को तर्कपूर्णता के दायरे से बाहर निवाल कर विश्व-राजनीति में सक्रिय योगदान देने के पक्ष में थे। वे उनकी पारंपरिक नीति के समर्थक नहीं थे। नेहरू द्वारा एशिया तथा अफ्रीका की समस्याओं के प्रति सहानुभूति एवं समानता के व्यवहार के आधार पर विश्व जनमत उद्वेलित किया गया। वे भारत द्वारा अन्तर्राष्ट्रीय संगठनों को स्थायी बनाने तथा उन्हें बल प्रदान करने के कार्य में निरन्तर लगे रहे। उन्होंने संयुक्त राष्ट्र की लोकप्रिय एवं प्रभावी बनाने में अत्यधिक योगदान दिया। उनके अनुसार विश्व में युद्ध तथा शांति के प्रश्नों को सुनभाने में संयुक्त राष्ट्र अत्यधिक महत्त्वपूर्ण भूमिका निभा सकता था।⁹³

नेहरू ने अन्तर्राष्ट्रीय सम्बन्धों में भारत की स्थिति को प्रथम बार संकल्प में इनका सुझाव पत्र दिया कि भारत विश्व के प्रत्येक कोने में, लातिनी अमेरिका के अन्तर्गत को छोड़कर, अपने सम्बन्ध स्थापित करेगा। शीतयुद्ध के कारण भारत के महाशक्तिवर्गों के साथ सम्बन्ध इतने मधुर नहीं रहे किन्तु शीत युद्धों के कारण भारत की अस्वतंत्रता की नीति के सम्बन्ध में अस्वतंत्रता के रवैये में परिवर्तन आया। भारत ने गुट-निरपेक्षता की नीति का अनुसरण करते हुये दोनों ही गुटों से मैत्रीपूर्ण सम्बन्ध बनाये गये। नेहरू के प्रभाव में भारत के अरब देशों के साथ भी सम्बन्ध प्रगाढ़ हुये। गुट निरपेक्ष राष्ट्रों में भारत की प्रतिष्ठा बढ़ी। इंग्लैण्ड तथा युगोस्लाविया भारत के घनिष्ठ मित्र बने। अनेक अन्तर्राष्ट्रीय सम्मेलनों पर विचार करने तथा उनका समाधान ढूँढने में भारत ने सहभागिता ली। कोरिया युद्ध, हिन्दचीन की समस्या, रवेज शकट, निरन्धरीकरण की समस्या आदि के निवारण में भारत ने महत्वपूर्ण भूमिका निभाई।¹⁰¹ चीन द्वारा भारत पर आक्रमण किये जाने से भारत की प्रतिष्ठा गिरने में स्थान पर और भी बड़ी क्षति हुई और चीन की घिनौनी आक्रमणकारी तात्वीर विषय के सामने आई तो दूसरी ओर भारत ने अपने प्रतिरक्षा प्रयासों को गया मोड़ दिया। चीन द्वारा भारत पर आक्रमण नेहरू के लिये व्यक्तिगत चुनौती एवं प्रतिष्ठा का प्रश्न अग्रणी था क्योंकि चीन के आक्रमण रवैये का नेहरू को व्यक्तिगत रूप में पूर्णमान होने हुये भी भारत की जनता के समक्ष उभरने लड़े चीन का मैत्रीपूर्ण रूप ही प्रस्तुत किया। वे दृष्टान्त मान तथा भय अग्र्य सहयोगियों के साथ चीनी आक्रमण के माध्यम से यही मानते रहे कि चीन भारत पर आक्रमण नहीं करेगा। यद्यपि उनका यह निर्णय दोषपूर्ण रहा¹⁰² और इसी देश में व्यापक प्रतिनिधिता हुई किन्तु नेहरू द्वारा स्थापित विदेश-नीति का भारत के परिस्थान नहीं किया। उसी नीति पर चलकर भारत ने अपनी प्रतिरक्षा व्यवस्था को सज्ज बनाया और आक्रमणकारियों को मुँह तोड़ जवाब देने की क्षमता विकसित की। यह नेहरू की विदेश नीति के आदर्शवादी पक्ष का प्रतीक था कि हम अमानक आक्रमणों के बावजूद भारत की आधिकारिकता एवं विकास के लक्ष्य की ओर निरन्तर बढ़ते जा रहे हैं।

विश्व एकता तथा नेहरू

नेहरू ने विश्व-एकता के स्वप्न को सर्वत्र अपनी मरिचक में राजीवें रखा। प्रारम्भ में वे ऐसे विश्वताप की वाचना करते थे जिसमें चीन, भारत, अरब, श्रीलंका, बांग्लादेश आदि सम्मिलित हों।¹⁰³ वे ब्रिटिश राष्ट्रमण्डल के पक्ष में नहीं थे। यद्यपि राष्ट्रमण्डल की अग्रगण्यता ने उनके विचारों को द्रवित किया था और वे व्यापक अधिपत्या से युक्त किसी अन्तर्राष्ट्रीय समूह की वाग्दानी करते थे किन्तु ब्रिटिश राष्ट्रमण्डल का उन्होंने (भारत की स्वाधीनता के पूर्ण) समर्थन की नीति तथा दक्षिण अफ्रीका में भारतीयों के साथ अमानवीय व्यवहार के कारण विरोध किया। वे ऐसी विभी भी अन्तर्राष्ट्रीय समूहों की योजना को स्वीकार करने के लिये उद्यत न थे जिसमें शीतयुद्ध, चीन तथा भारत सम्मिलित न हों। पश्चिमी देशों के साम्राज्यवादी, उपनिवेशवादी, फासीवादी रवैये की निंदा करते हुए उन्होंने भावी विश्वताप में शीतयुद्ध का महत्वपूर्ण भूमिका की वाग्दानी की। वे ऐसा विश्व लक्ष्य चाहते थे जो लोकतांत्रिक तथा स्वतंत्रता पर आधारित हो और जिसमें सर्वत्र-राष्ट्र-मानसिक सम्प्रभुता का प्रयोग करते हुये अन्तर्राष्ट्रीय मामलों में विश्व-एकतावादी का

नियमण स्वीकार करे।⁹⁷

नेहरू ने विश्व राज्य की व्यवस्था का समर्थन करते हुये गांधीजी के विचारों के अनुरूप अहिंसा द्वारा विश्व-शान्ति तथा अन्तर्राष्ट्रीय नदभाव का स्वागत किया। अन्ध्याय पर आधारित व्यवस्था को साधन-साध्य के प्रौचित्य पर प्रस्वीकार करते हुए नेहरू ने राष्ट्रीय तथा अन्तर्राष्ट्रीय सम्बन्धों में नैतिक कानून को सर्वोच्चता की प्रतिपादित किया। विश्व-राज्य की उत्पत्ता में उनका पूर्ण विश्वास था। सपुत्र राष्ट्र को और भी अधिक व्यापक सघातमक स्थिति में परिवर्तित कर विश्व-राज्य की स्थापना को जो सबसे धीरे जिसन प्रत्येक राष्ट्र अपने बुद्धि सौष्ठव के अनुसार अपनी नियति निर्धारित कर सके। नेहरू मानते थे कि राष्ट्रों में व्याप्त परस्पर भय तथा घृणा का अन्त करने स्वतन्त्रता तथा पारस्परिक सहयोग पर आधारित विश्व-राज्य की स्थापना सम्भव है।⁹⁸ यदि विश्व-राज्य की स्थापना नहीं होती है तो विश्व का भविष्य अंधकारमय हो जायेगा। उनके अनुसार भारत में राष्ट्रवाद विश्व-राज्य तथा अन्तर्राष्ट्रीय सहयोग की व्यवस्था पर अर्द्ध आधारित रहा है, अतः विश्व-राज्य की स्थापना में वह अपना पूर्ण योगदान कर सकेगा।⁹⁹

विश्व-शान्ति की दृष्टि से, नेहरू के अनुसार, वर्तमान समय में युद्ध के मूल कारणों को दूर करने की आवश्यकता थी। एक देश द्वारा दूसरे देश पर आधिपत्य स्थापित करने की प्रवृत्ति युद्ध के प्रमुख कारणों में से एक मूलभूत कारण थी। लम्बे समय तक यूरोपीय देशों ने एशिया पर आधिपत्य जमाये रखा। अफ्रीका पर भी विदेशी साम्राज्यवादी छाये रहे। अन्य कारणों में नेहरू ने प्रजातीय सम्बन्धों, आर्थिक पिछड़ेपन आदि को भी युद्ध फैलाने वाले कारण मानते हुये उनका समाधान ढूँढने का प्रयास किया। उनके विचारों के अनुसार एशिया तथा अफ्रीका के देशों की पिछड़ी हुई स्थिति अब तक सुधारी नहीं जाती, तब तक विश्व में शान्ति स्थापित नहीं हो सकती।¹⁰⁰

अन्तर्राष्ट्रीय सम्बन्धों में शान्ति स्थापना के प्रयास, नेहरू के अनुसार, तभी सफल हो सकते हैं जबकि शान्ति की मनोवृत्ति अपनाई जाए। सभ्यता तथा सृष्टि के विकास ने भविष्य की प्रगति का मार्ग प्रशस्त किया है किन्तु यह सभ्यता और सृष्टि मानव-अस्तित्व तथा मानवीय व्यवहार पर आधारित है, न कि भौतिक साम्रणो पर। युद्ध के समय यह सभ्यता तथा सृष्टि ध्वस्त हो जाती है और व्यक्ति का अस्तित्व बर्बरता का उदाहरण बन जाता है। इस बर्बरता से बचने का मार्ग है शान्ति का पूर्णतया आत्मतान् करना तथा विवादों को मैत्रापूर्ण ढंग से निपटाना। यद्यपि नेहरू शान्तिवादी नहीं थे और वे अन्ध्याय का प्रतिनार करने में कोई बुराई नहीं मानते थे, किन्तु उनका मूल विचार यह था कि अन्ध्यायी आक्राता से युद्ध करते समय भी मैत्री का हाथ उमकी मोर बढ़ाकर रखना चाहिये जो भय धरवा अन्य कारण से हमारा विरोधी शत्रु है। गांधीजी के उपदेशों को अपनाते हुये शान्ति को चिरतन सत्य के रूप में स्वीकार करने की आवश्यकता है। प्रतिष्ठा धरवा अमान का बदला लेने के नाम पर अमान उत्पन्न कर शान्ति को भग करने का प्रयास आधुनिक युग की दृष्टि से अमानवीय है।¹⁰¹

सूर्याक्षित

जवाहरलाल नेहरू के उदात्त मानवीय जीवन पत्र में उन्हें भारतीय जनता का हृदय-सम्राट बना दिया। राजपेठा के रूप में वे जनता से दूर नहीं रहे। अपनी गुरुरा के सभी

प्रबन्धकों को हतभ्रम करते हुए ये जनसमूह के मध्य घ्रा चढे होते थे। ये जनता को प्यार करते थे और भारतीय जनता भी उन पर अपना अपार स्नेह उभेसती थी। ये भारतीय नेतृत्व के पद-भोषण में सदैव च्येष्ठय प्राप्त करते रहे। गांधीजी के उत्तराधिकारी के रूप में उनका नेतृत्व उभरा और अपने विता की महानता के दिनों में ही स्वयं भी महान् बन गये। उनकी उमस्विति अनुभव की जाने लगी। स्वतन्त्रोत्तर भारत में उनका प्रधान मन्त्रित्व सदैव चर्चा का विषय रहा। दल तथा विपक्ष के दिग्गज नेता भी उनके समक्ष बौने लगते थे। समस्त भारत प्रशासन उनके इशारे पर चलता था। हिटलर अपना मुसोलिनी की शक्ति उनके लोकतांत्रिक नेतृत्व तथा प्रभाव के समक्ष धुमिल होती दिवाई देती थी। अपने मन्त्रिमण्डलीय सहयोगियों के साथ उनका अ्यवहार रूध तथा बडोर था। यद्यपि टी० टी० कृष्णामाचारी, बी० बी० गिरि तथा सी० डी० देशमुख द्वारा रणायत्र देने के अ्यक्तितल कारण से किन्तु नेहरू अपने सहयोगियों का अ्यन अ्यथा उनको अ्यदस्थ करने के अ्यधिकार का स्वतन्त्र प्रयोग करने में सदैव रूढ़ रहे। उनके दल विचार के कारण उनके सहयोगियों में हीनता की भावना विकसित होना स्वाभाविक ही था।

नेहरू तथा गांधीजी में भूय अ्यचारिक अन्तर यह था कि जहाँ गांधीजी, शक्ति की शिन्ता किये बिना भी, अपने गिद्वान्तों के प्रति निष्ठावान् रहते थे, वहाँ नेहरू अपने राजनीतिक नेतृत्व को श्यामित्य प्रदान करने हेतु शिद्वान्तों के साथ समझौता करने की तैयार थे। सत्ता तथा उसके अ्यधिकार को अ्यनाये रखने में नेहरू सदैव सफल रहे। उन्होंने अपनी लोकतांत्रिक प्रगतिवादी प्रतिभा को अ्यनाये रखा। उन्होंने स्वयं के लिये सत्ता का दुष्प्रयोग नहीं किया। वे उन समस्त मानव-मुलम प्रसोभनों से दूर थे जिनके कारण सत्ताधिकारी अ्यष्ट एव अ्यनैतिक बहसते हैं। इसका यह अ्यभिप्राय नहीं कि नेहरू में शक्तिकोशिल कर्मियां गही थीं। ये शदुबारिता से प्रसन्न रहते थे। अपनी बात का विरोध उन्हें असह्य बना देता था। वे शोधो भी थे। अपने उत्तराधिकारी के अ्यन में दिवाई गई शिपिलता उनकी अ्यहमयता तथा हठधर्मिता का ही प्रतीक थी। सम्भवत यह राजनीतिक शक्ति की नैसर्गिक अ्यवृत्त रही है कि सत्ताधारी द्वारा सत्ता का उपयोग उसकी कृष्णा को शान्त करने के अ्यन पर उरो और भी अ्यधिव अ्यतुष्प बना देता है। अ्यधिनायकतन्त्र ही अ्यथा लोकतन्त्र, शताधारण शक्ति सम्पन्नता दोनों ही परिस्थितियों में सिंह पर लकारी करने के समान है। सफल रहना शुरुधा का प्रतीक है किन्तु उतरका ओर अ्यसुरता का कारण बन जाता है।

नेहरू के अ्यक्तितल पर टिप्पणी करते हुये पट्टाभिसीतारामैया ने 1942 में लिखा था कि "नेहरू अपने परिचितों के साथ गम्भीर, अपने मित्रों के साथ अनिष्ठ एव प्रसन्न, अ्यपरिचितों के साथ विनमशील, तथा सहयोगियों के साथ अ्यभद्र हो सकते हैं। उनकी अ्यथता तथा अ्यमृतुशिल भावुवता उनके द्वारा लिये गये अ्योन्न निणंयो तथा उनके प्रति रूढ़ सगाव के कारण है। वे अन्य अ्यक्तियों से सुझाव प्राप्त करना स्वीकार नहीं करते और प्राय ऐसे सुझावों को अ्यस्वीकार करने में नहीं अ्यिम्नते। वे अपनी अ्येष्ठ प्रतिभा के प्रति सदैव अ्यगह्य रहते हैं और अपनी अ्यच्चता अ्यष्ट करते हैं किन्तु इसके साथ ही उनकी हीनता का भाव भी अ्यस्थित होता है जिसके कारण वे अपने अ्यपनी गांधीजी से अ्ये समझता भी अ्यधिन नहीं मानते। वे धापू द्वारा तैयार किये गये मसवीदों को स्वीकार नहीं

करते जब कि समस्त ममवीदो के प्रारूप उनके द्वारा ही तैयार किये जाते हैं। ".... "
जवाहरलाल नेहरू अपने वार्तालाप को गर्जना के साथ प्रारम्भ करते हैं, प्रत्येक को भलाबुरा कहते हैं, अपने देशवासियों की मन स्थिति की कटु आलोचना करते हैं, गांधीजी के धार्मिक-नैतिक आग्रह की आलोचना करते हैं, रूस, स्पेन तथा चीन की बातें करते हैं और एक ऐसी हलचल पैदा करते हैं जैसा कि मगरमच्छ घुटने तक गहरे पानी में अपनी गिरफ्त में फसे शिकार द्वारा अपनी मुक्ति के सौम्यप्रयास के समय मचाता है।¹⁰² "जवाहरलाल एक राजनीतिज्ञ हैं न कि कोई सन्त अथवा दार्शनिक। वे विश्व की अच्छी वस्तुओं से प्रेम करते हैं, फिर भी वे कर्तव्य के स्थान पर कुछ अथवा देश के स्थान पर स्वयं को रखना कदापि स्वीकार नहीं करते।"¹⁰³

नेहरू के विचारों तथा कार्यों को अनेक कारणों से आलोचना की गई। उनकी भावुकता, वैचारिक अस्थिरता तथा नीतियों के क्रियान्वयन में शिथिलता ने अनेक अवसर उपस्थित किये जिनके कारण उनसे त्रुटियाँ हुईं। उन्होंने समाजवादी समाज की स्थापना की घोषणा तो की, किन्तु उसे ठीक से कभी भी परिभाषित नहीं किया। नियोजन के सम्बन्ध में उनके विचार गांधीजी से भिन्न थे। वे विदेशी पर्यवेक्षकों की प्रशंसा को अधिक महत्व देने थे। भारत की कृषि-व्यवस्था पर उन्होंने अपना उतना ध्यान केन्द्रित नहीं किया जिसकी भारत को आवश्यकता थी। भारत की बढ़ती हुई जनसंख्या को उन्होंने प्रारम्भिक वर्षों में चिन्ता न की। घोषणाओं के बावजूद उन्होंने जमाखोरो तथा कर-वचको के विरुद्ध बटोर कार्यवाही नहीं की। विदेशों से आर्थिक सहायता प्राप्त करने के पश्चात् भी वे विदेशी मुद्रा के दुरुपयोग को नहीं रोक सके। उन्हें प्रामाण्य भारत की कठिनाइयों का सीमित ज्ञान था। भारत की अशिक्षित, भूखी तथा असहाय जनता को नियोजन से सम्बन्धित करने का प्रचार केवल भुलावा मात्र था। नौकरशाही के भ्रमजाल में फँसकर नेहरू ने महकारिता, पचायतीराज्य तथा सामुदायिक विकास योजनाओं को मंजूर बना दिया। प्रामाण्य जनता की समस्याओं के निराकरण की ओर उनका ध्यान बहुत विलम्ब से आवर्तित हुआ। प्रामाण्य क्षेत्रों में बेरोजगारी बढ़ती चली गयी। खादी, प्रामोद्योग आदि इन समस्याओं को हल नहीं कर सके।¹⁰⁴

विदेश नीति के संचालन में नेहरू ने साम्यवादी चीन में मंत्री को आवश्यकता से अधिक महत्व दिया। वे चीन से अन्दर ही अन्दर भयभीत थे और उसे तुष्ट करने के लिये सुरक्षा परिषद् में उसे स्थान दिलाना चाहते थे किन्तु चीन के साथ लगने वाले भारत के सीमान्त प्रदेशों की ओर उनका ध्यान नहीं गया। वे भारत के प्रवसाई चीन प्रदेश में चीन के प्रान्तमण की सूचना प्राप्त करके भी सदन से इस तथ्य को छिपाये रहे। भारत की प्रतिरक्षा पर उन्होंने ध्यान नहीं दिया और वह भी विदेशीय भागत-चीन सीमांरक्षा की दृष्टि से। परिणाम स्पष्ट था। चीन भारत की ओर बढ़ने लगा। नेहरू ने फिर भी जनता को वस्तुस्थिति का ज्ञान नहीं कराया। अन्त में चीन के साथ भारतीय जवानों की मुठभेड़ ने जब पराजय का मुग्ध देखा तब विदेशों से सैनिक सहायता की बातें प्रारम्भ हुईं। भारत को चीन के साथ सन्धि में हार ने यह सिद्ध कर दिया कि भारत की प्रतिरक्षा एवं असतन्त्रता की नीति नितनी दुर्बल थी। गुट निरपेक्ष राष्ट्रों ने भी भारत का बैसा साथ नहीं दिया जो कि उनसे अपेक्षित था। इससे पहले नेपाल के साथ सम्बन्धों में नेहरू ने

श्रुटियुक्त नीति का अनुसरण किया। नेपाल को सरलित राज्य बनाने तथा सिक्किम को सरलित राज्य से भारतीय गणराज्य में सम्मिलित करने के प्रस्तावों पर भी उन्होंने समय रहते स्वीकृति नहीं दी। नेपाल ने विचल होकर चीन के साथ मैत्रीपूर्ण सम्बन्ध स्थापित किये। वियतनाम के सपथ में वियतनामियों द्वारा सहायता की मांग को ठुकरा कर केवल मध्यस्थता करने का दम दर्शाना भी उनकी नीति का अंग रहा। वियतनाम भी चीन की धीरे धीरे। लाओस तथा बर्म्बोदिया के मामलों में भारत द्वारा चीन का दबे स्वर में समर्थन चीन के प्रभाव को ही बढ़ाने में सहायक रहा। पाकिस्तान के साथ भारत के सम्बन्धों में भी कोई सुधार नहीं हुआ। पाकिस्तान की समस्या को सुलझाने के प्रयास विफल रहे। नेहरू की अमेरिका-विरोधी नीति बाद में परिवर्तित हो गयी और अमेरिका से पारिष्क सहायता का प्रेम प्रारम्भ हुआ। गुट-निरपेक्षता की नीति से अधिक शीत-युद्ध के कारणों ने भारत को विदेशी सहायता दिलवाने का मार्ग प्रशस्त किया। दूसरी ओर, भारत तथा रूस के मैत्रीपूर्ण सम्बन्धों का तिलसिला चलता रहा। तेलंगाना में साम्यवादियों के प्रति अग्रगण्य गये बठोर रण को रूस की बढ़ती हुई मैत्री के समक्ष त्यागना पड़ा।¹⁰⁵

भारत के आन्तरिक प्रशासन की दृष्टि से भी नेहरू की आलोचना की गयी। वे भारत की निर्वाचन-पद्धति से प्रसन्न नहीं थे। फिर भी उसमें आमूलचूल परिवर्तन करना उनके वश में न था। उन्होंने राज्य के नीति-निर्देशक तत्वों को क्रियान्वित करने का व्यापक प्रयास नहीं किया। भारत के राष्ट्रपति डॉ॰ राजेन्द्रप्रसाद के साथ उनके मतभेद उभर कर सामने आये। न्यायपालिका की प्रक्रिया में उनके द्वारा किया गया हस्तक्षेप आलोचना का विषय बना। नौवर्तानिक विवेन्दीयकरण, धर्मनिरपेक्षता, राज्यों का भाषायी पुनर्गठन, राष्ट्रभाषा का प्रश्न, अनुसूचित जातियों तथा जनजातियों की समस्या, नौकरशाही के बढ़ते हुए प्रभाव की समस्या, प्रशासन में व्याप्त भ्रष्टाचार, गांधीवाद के प्रति तिरस्कृत दृष्टि, कांग्रेस दल का नेतृत्व, राज्यों में हस्तक्षेप, वामराज योजना द्वारा भन्नीमडलीय सतुलन बनाने का प्रयास, राज्यपालों के पद का राजनीतिक उपयोग, चुनाव के सम्बन्ध में धन-संग्रह, बेरस राज्य में हस्तक्षेप आदि अनेक प्रश्नों पर आलोचकों द्वारा नेहरू की तीव्र आलोचना की गयी।¹⁰⁶

फिर भी नेहरू के व्यक्तित्व, विचारों तथा कार्यों की उपयुक्त आलोचना उनकी महानता, उनसे त्याग तथा उनके प्राथमिक भारत के निर्माण में योगदान को तिरोहित नहीं कर सकती। नेहरू प्रसाधारण व्यक्ति थे। वे भारत के प्रधानमंत्री, कांग्रेस के नर्णधार, देश की जनता के हृदय सम्राट तथा विश्व शांति के ध्वजधर थे। उनकी दृष्टि भी प्रसाधारण थी। वे केवल समय के साथ-साथ चलने के आदि ही नहीं थे, अपितु उन्हें अविष्य की सभावनाओं का भी ज्ञान था। उन्होंने इसी आधार पर भारत के भावी अविष्य का निर्धारण किया। उनकी प्रसाधारण योग्यता एवं विवेकयुक्त दृष्टि के समक्ष उनके सहयोगी एवं सहायक प्रशासक भी झींकके रह जाते थे। ऐसे प्रभावशाली नेतृत्व के अन्तर्गत भारत की प्रगति निश्चित थी और वह हुई भी। अनेक उपलब्धियों का वरण कर भारत जैसा समस्या-प्रधान देश नेहरू के प्रयासों से ही अग्रणी स्वतन्त्रता बनाये रख सका। समस्याओं के समाधान का नेहरू का वैचारिक क्रम श्रुतिपूर्ण नहीं था। दोष था उन व्यक्तियों का जो नेहरू की नीतियों के क्रियान्वयन के लिए उत्तरदायी थे। नेहरू एवं सेनापति

के रूप में थे। उनके सेनापतित्व में विजय निश्चित थी किन्तु सेनापति की सफलता का रहस्य सेना के प्रत्येक सैनिक की कार्यकुशलता, निष्ठा एवं कर्तव्यपरायणता पर जिन प्रकार आधारित होता है, उसी प्रकार नेहरू के विचारों के अनुरूप भारत को बढ़ाने का कार्य भारतीय जनता के कंधों पर भी था। भारत की आंतरिक एवं बाह्य नीतियों की सफलता का श्रेय यदि नेहरू के नेतृत्व को दिया जाता है तो अमफलताओं का उत्तरदायित्व भारतीय जनता, भारत के बुद्धिजीवियों तथा ग्रंथहीन आलोचकों पर ही होगा।

नेहरू ने भारत को वैज्ञानिक प्रगति के मार्ग पर अग्रसर किया। आणविक अनुसंधान एवं गवेषणा में भारत की सफलता का रहस्य स्वयं नेहरू का दृष्टिकोण था। वे जानते थे कि भारत की आर्थिक विपन्नता अन्य देशों के साथ वैज्ञानिक सहयोग द्वारा प्रविधि के विकास से दूर की जा सकती थी। उन्होंने विदेशों के ज्ञान-विज्ञान का भारत में दोहन किया और भारत की वैज्ञानिक प्रतिभा को निखारने तथा उभारने का कार्य कर 'हमें अधिकार से प्रकाश की ओर बढ़ने में सहायता दी। यदि उनके समान वैज्ञानिक दृष्टिकोण वाला नेतृत्व भारत की स्वतन्त्रता के संभव में प्राप्त न होता तो आज भारत गर्व के माध्यम से उठाकर खड़ा नहीं रह सकता था। भारत की सर्वतोमुखी उन्नति का श्रेय नेहरू को ही दिया जा सकता है। उनके समय से ही कृषि की ओर भारत का ध्यान आकर्षित हुआ। कृषि में वैज्ञानिक अनुसंधानों के माध्यम से उन्नत बीजों तथा उर्वरकों का प्रयोग प्रारम्भ हुआ। जन-संख्या पर नियंत्रण के प्रयास उन्हीं के समय प्रयुक्त किये गये। कृषि के क्षेत्र में भारत की प्राधुनिक भास्म-निर्भरता नेहरू के प्रारम्भिक प्रयासों का ही परिणाम है। भारत में औद्योगीकरण की नीति का सफल संचालन उन्हीं के समय विधिवत् प्रारम्भ हुआ। उनके विचारों के अनुरूप भारी उद्योगों की स्थापना की गई जिनसे आज हम लाभ उठा रहे हैं। आवास, भवन निर्माण, परिवहन, चिकित्सा, जलदाय, विद्युत्, सिंचाई आदि सभी क्षेत्रों में औद्योगिक विकास के प्रत्यक्ष परिणाम परिलक्षित हुये। कल-कारखानों का विस्तार, सिंचाई की वृद्ध योजनाएँ, शिक्षा का प्रसार व जन-स्वास्थ्य में वृद्धि आर्थिक नियोजन के परिणाम थे। देश की आर्थिक समृद्धि तथा रोजगार के अवसरों की व्यापकता नेहरू के चिंतन के ही परिणाम थे। औद्योगिक विकास ने भारत को प्राधुनिकता के युग में ला घटा किया। परम्परागत शासन तथा सामाजिक व्यवस्था को नवीनता में डालने का प्रयास शुरू हुआ। नेहरू के नेतृत्व में भारत के सामाजिक तथा आर्थिक परिवर्तन का कार्य स्वतन्त्रोत्तर भारत की महानतम उपलब्धियों में से एक है।

नेहरू की जनता का अपार समर्पण प्राप्त होने हुए भी, उनकी मूलभूत लोकतांत्रिक मान्यताएँ परिवर्तित नहीं हुईं। यदि वे चाहते तो भारत पर अपना व्यक्तिगत शासन स्थापित कर सकते थे किन्तु उनके लोकतांत्रिक मानव ने उन्हें लोकतांत्रिक पद्धति के विकास की ओर ही प्रवृत्त किया। उनके नेतृत्व में स्वतन्त्र भारत का संविधान बना। मौलिक अधिकारों की मान्यता स्थापित हुई। न्यायिक संरक्षण प्राप्त हुये, विपन्न को घालोचना करने का अवसर प्राप्त हुआ और भारत की निरीह जनता को शयस्क मताधिकार प्राप्त हुआ। लोकतांत्रिक विकेन्द्रीयकरण भी एक नवीन उपनधि थी। नेहरू ने भारत में पचासवीं राज्य को पुनर्स्थापित कर जनता को तर्की सत्ता प्रदान करने का प्रयास किया। अनेक प्रशासनिक सुधारों के माध्यम से सार्वजनिक कष्टों का निवारण प्राप्त किया। भारत

में प्रगतिनिष्ठ दृष्टता तथा जन-सेवो कार्यों के मध्य समुलन स्थापित किया गया। नौकरशाही की प्रतिबद्धता का नया प्रयोग विय गया ताकि भ्राम जनता को उसका पूर्ण लाभ प्राप्त हो सके। पूंजीवाद पर नियंत्रण तथा समाजवादी समाज की स्थापना के लिए निर्मित धर्म-व्यवस्था प्रयुक्त हुई। समाजवाद की धोर भारत ने बढ़ना प्रारम्भ किया। इसके अधिक उपयुक्त धोर कोई विकल्प नहीं था। मार्क्सवाद तथा पूंजीवाद दोनों के दुर्गुणों से मुक्ति दिलाने का नेहरू का कार्य प्रशंसनीय था। लोकतांत्रिक समाजवाद के माध्यम से नेहरू ने स्वतन्त्रता तथा समता में तालमेल बँठाकर राजनीतिक विवादा का समुचित उदाहरण प्रस्तुत किया।

अन्तर्राष्ट्रीय क्षेत्र में नेहरू द्वारा प्रस्तावित समतन्त्रता, गुट-निरपेक्षता की नीति, सह-अस्तित्व का विचार तथा पंचशील के सिद्धान्त ने विश्व-शान्ति में भारत के योगदान को स्पष्ट कर दिया।¹⁰⁷ साम्यवादी चीन से भारत की हार ने भारत का कायापलट ही कर दिया। नेहरू चीन से युद्ध टालना चाहते थे। वे नहीं चाहते थे कि भारत की आर्थिक प्रगति युद्ध के कारण क्षिप्त हो जाय और भारत को भीत युद्ध का रणक्षेत्र बनना पड़े। उनकी कूटनीति यद्यपि असफल रही किन्तु यह असफलता भारत के धातु की शक्ति-सम्पन्नता का रहस्य बन गई। भारत में चीन के आक्रमण के बावजूद अहिंसा का भाग नहीं छोड़ा। नेहरू की अहिंसा उनके दार्शनिक गुरु बापू की अहिंसा ही थी जिसमें कायरता के लिये कोई स्थान नहीं था। पुर्तगाल तथा फ्रांस के अधीन भारत के प्रदेशों को मुक्त कराने में नेहरू ने इसी नीति का अनुसरण किया। पाकिस्तान द्वारा पहले काश्मीर तथा बाद में पूरे भारत पर आक्रमण का मुहताब जवाब दिया गया। भारत ने न केवल राष्ट्रमण्डल को ही जीवा-दान दिया, अपितु नेहरू के नेतृत्व में समुक्त राष्ट्र के साथ-साथ भारत ने कोरिया, इण्डोनेशिया, बर्मा, मलेशिया तथा अफ्रीका के नवोदित राष्ट्रों को भी अश्वदान दिया। विश्व में सबसे बड़े लोकतान्त्रिक देश का गौरव प्राप्त करने में भारत-रत्न नेहरू का सर्वाधिक योगदान रहा।

नेहरू ने सदियों से चले आ रहे साम्प्रदायिक वैभनस्य के विवाद में पड़े भारत को धर्मनिरपेक्षता का संदेश दिया और भारत को विश्व के अग्रणी धर्मनिरपेक्ष राज्यों की पंक्ति में खड़ा होने का गौरव प्रदान किया। भारत के आध्यात्मिक एवं नैतिक मूल्यों का अनुसरण करते हुये भारत में सोवियत-संघाणकारी राज्य की स्थापना की गयी। सामाजिक सुरक्षा तथा सामाजिक समानता का सत्य प्राप्त करने हेतु नेहरू ने ऊँच-नीच, जाति-पाति तथा धुंधलाहूत के विरुद्ध व्यापक अभियान चलाया गया। मानव की गरिमा को उच्चतम शिखर पर स्थापित करने के लिये नेहरू ने मानव में ईश्वरोचित गुण आरोपित किये। गांधीजी ने ईश्वर को मृष्टि का निर्माता स्वीकार करते हुये मानव की तुच्छता का बोध करवाया किन्तु नेहरू ने युवा-युवा से चले आ रहे मानव के प्रकृति के साथ सधर्मों का उल्लेख कर मानव की उदात्त भावनाओं का रहस्योद्घाटन किया। अपने विचारों तथा सिद्धान्तों के हेतु, सर्वस्य न्योष्ठावर कर देने की मानव की साहसिक वृत्ति उन्हें मानवीय सत्त्व के प्रति निष्ठावान् बनाती थी। प्रकृति के समक्ष, ब्रह्माण्ड के सूक्ष्मतम सत्त्व के रूप में, मानव की नाग्यता भी उसी अद्वितीयता के विरुद्ध-सघर्ष करने से नहीं रोक सकती। अपने मस्तिष्क में शक्ति कोष को सजोये हुये मानव ने प्रकृति पर विजय प्राप्त करने का

अविराम प्रयत्न किया है। नेहरू ने ईश्वर की स्तिथि को स्वीकार करने के स्थान पर एक ऐसी रहस्यात्मक शक्ति की उपस्थिति को स्वीकार किया है जो मानव के जीवन तथा राष्ट्रों के भविष्य का मूजन करती है। ईश्वर हो या न हो, नेहरू ने मानव में ईश्वरोचित गुणों का दर्शन किया है। वे मानव के दानवीय पक्ष से भी अपरिचित नहीं हैं। वे आधुनिक सभ्यता के गिजु होने के साथ-साथ भारत की प्राचीन घरोहर के प्रतीक भी हैं। नेहरू ने भारत की प्राचीन बौद्धिक उपलब्धियों को आधुनिक चिन्तन के साथ एकाकार कर दिया है। नेहरू ने वैज्ञानिक दृष्टिकोण का अदम्यबल लेकर भी भारत की आध्यात्म-प्रधान सत्कृति तथा सभ्यता के सहस्रों वर्षों के नानन्दकारी प्रभाव को स्वीकार किया है। यही कारण है कि नेहरू ने पारश्चात्य जीवन के त्रिचर्चोष पैदा करने वाले कृत्रिम प्रभावों से दूर रह कर पूजावाद, उपनिवेशवाद, साम्यवाद आदि से मुक्ति का मार्ग दर्शाते हुए अन्तर्राष्ट्रीयवाद तथा विश्व-संस्कार की स्थापना का मार्ग प्रशस्त किया है।

आधुनिक विज्ञान की भावना में ओउप्रोउ नेहरू का सद्यवादो दृष्टिकोण मज को विरोहित करने वाले अर्थहीन धार्मिक आडम्बरों के प्रति घृणा का भाव व्यक्त करता है। लोकतान्त्रिक होकर भी अपने प्रति समस्त विरोध को पुरातनपर्यो तथा सामंतवादी मानने वाले, ईश्वर की सृष्टि को न मानने हुए भी मानव के भविष्य में दृष्ट निष्ठावान्, स्वतंत्र सौन्दर्य के उपासक, अपने कारण कष्टों की चिन्ता न कर मानव मात्र के सुख पर मुन्कान तथा उनकी आँखों के अश्रुओं को पोछने का अदम्य साहस एवं सेवा का भाव, सीमित विनय, समीपित सम्मान के भागी, श्रुत्या करने हुये भी विश्वासपाती व्यक्तियों पर विश्वास करने वाले नेहरू का व्यक्तित्व अद्वितीय ही था।¹⁰⁸

नेहरू ने विश्वव्यापी सौंदर्यप्रियता अर्जित की। देश-विदेश के मनोपियों ने उनके लिये उदार उद्गार प्रकट किये। 1936 में बबोन्द्र खोन्द्र ने नेहरू में मुवायल्लि के अविरोध उल्ल को देखकर उन्हें भारत के ऋतु-राज¹⁰⁹ की उपमा दी। पाचार्य मरेन्द्र देव ने नेहरू का लोकतान्त्रिक समाजवाद का प्रतीक माना।¹¹⁰ अशोक मेहता ने उन्हें "योगी तथा कामीसार का अद्वितीय समिश्रण" माना।¹¹¹ जोरु टाइमन के अनुसार नेहरू ने केवल भारत को स्वतन्त्र ही नहीं किया, पणितु अपने वाले वर्षों के लिये भारत का मार्ग भी निर्धारित किया।¹¹² श्लेब मॉरेंस ने व्यक्त किया कि "योगीजनवल्लभ भगवान् श्रीकृष्ण की तरह नेहरू के नाम के आदू ने मानवीय जनसमुदाय की मुग्ध रखा।"¹¹³ जाकिर हुसैन ने नेहरू को "विवाहरीत विश्व के निर्माताओं में से एक" माना।¹¹⁴ धार० के० वरदिया के अनुसार "नेहरू ने शीतयुद्ध को अमान्य बना दिया।"¹¹⁵ माइकेल बेचर ने व्यक्त किया कि "नेहरू ने प्रबुद्धवर्ग को राष्ट्रीय आन्दोलन के प्रति उल्लो प्रवार आकर्षित किया जिन प्रवार से गांधीजी ने विचारों को सम्मोहित किया।"¹¹⁶ विन्स्टन चर्चिल ने "नेहरू को दूषरहित तथा निर्भीक व्यक्ति" माना।¹¹⁷ नेहरू ने "भारत पर आसन करने के लिये अपने आरकी मुगलित किया।"¹¹⁸ वे पामोवाद के विरुद्ध सामाजिक लोकतन्त्र की विजय के प्रतीक थे।¹¹⁹ राष्ट्रीयी के अमन्तम सिध्द¹²⁰ होकर भी वे स्वतन्त्र चिन्तन के धनी थे। गांधी की सेनिन के लिये नेहरू ट्राटस्की के मनात थे।¹²¹ गांधीजी जवाहरनाल नेहरू को अपनी उतराधिकारी घोषित कर बापेन की आण्डोर उनके हाथों में देने हुये भारत के भविष्य की सुरक्षा के प्रति पूर्णतया आश्वस्त रहे।¹²² नेहरू का स्वयं का स्थान भी कम न था। स्वतन्त्रता-प्राप्ति

के पूर्व के 3262 दिन नेहरू ने भारत के विभिन्न बारावासों में बिताये :¹²³ कोटि-कोटि जनता के प्रेरणा-स्रोत नेहरू ने स्वयं गांधीजी, रवीन्द्रनाथ ठाकुर, स्वामी रामकृष्ण तथा स्वामी विवेकानन्द जैसे सन्तों से प्रेरणा प्राप्त की। उनकी आन्तरिक प्रेरणा के आराध्य थे- स्वामी विवेकानन्द।¹²⁴

नेहरू को अस्थिरचित्त, आत्मप्रणसन, पलायनवादी तथा स्वप्न-द्विवासी कहा जाय¹²⁵ अथवा उन्हें सामाजिक त्राण्तिकारी के स्थान पर बेचल समाज सुधारक ही स्वीकार किया जाय,¹²⁶ नेहरू के भारत प्रेम पर इसका लेणमात्र भी बुप्रभाव नहीं। अपने ही शब्दों में नेहरू ने अपने समाधि लेख के लिये निम्न उद्गार व्यक्त किये थे

“यही ध्यक्ति था जिसने अपने समस्त भिन्तन एव मन से, भारत तथा भारत की जनता से प्रेम किया। और वे, प्रत्युत्तर में, उसे चाहते थे और उसे अपना प्रचुर एव असयत प्रेम प्रदान किया।”¹²⁷ सुप्रसिद्ध भौतिक शास्त्री अलबर्ट आइन्स्टीन ने जवाहरलाल नेहरू को अपने वाले वस का प्रधान मंत्री¹²⁸ ठीक ही कहा था। नेहरू राधनाज के समान बह सबते है ‘अच्छे के लिये अथवा बुरे के लिये तुम्हे मुझ-सा फिर कभी नहीं मिलेगा।’¹²⁹ □ □

टिप्पणियाँ

1. बी. आर. नंदा, बी नेहरून मोतीलाल एण्ड जवाहरलाल (जॉर्ज एलन एण्ड अनविन, लन्दन, 1962) पृ 341
2. जवाहरलाल नेहरू, एन आटोबायोग्रफी (बर्न सेन, लन्दन, 1936) पृ 207
3. जवाहरलाल नेहरू, इरिषचरो आफ इंडिया (डी विलेट प्रेस कोलम्बिया, 1945) पृ 47
4. वही पृ. 92
5. जवाहरलाल नेहरू स्पोजेज खण्ड-111, (पब्लिकेशंस इंडोयन, दिल्ली, 1958) पृ 433
6. आटोबायोग्रफी, पृ 477
7. इरिषचरो आफ इंडिया, पृ 15
8. नेहरू, इरिषचरो एण्ड आफटर, (पब्लिकेशंस इंडोयन दिल्ली 1949) पृ 401
9. आटोबायोग्रफी, पृ. 76-77
10. नेहरू, इंडिया एण्ड डी वर्ल्ड, (जॉर्ज एलन एण्ड अनविन लन्दन, 1936) पृ 82-83
11. विसार्ड रेन्ज, जवाहरलाल नेहरूके वर्ल्ड ऑफ़, (यूनिवर्सिटी आफ जार्जिया प्रेस, 1961) पृ 44
12. नेहरू अमिशन-एन प्रब, (कमिटी फोर सलेक्शन आफ जवाहरलाल नेहरूके सिविलियन वर्थी, कणकता, 1949) पृ 127
13. आटोबायोग्रफी, पृ. 414
14. के टी. नरसिंहनाथ, प्रोफाइल आफ जवाहरलाल नेहरू, (डी बुक सेटर, बम्बई, 1965) पृ 37-38
15. बाई जी. कृष्णमूर्ति, जवाहरलाल नेहरू बी मन एण्ड हिज आइडियाज, (पांग्लर बुक डिपो, बम्बई, 1944) पृ. 1-3
16. सर्वपल्ली राधाकृष्णन, जवाहरलाल नेहरू - ए आटोयोग्रफी, खण्ड 1 1889-1947 (आक्सफोर्ड यूनिवर्सिटी प्रेस, 1976) पृ 106-107
17. नेहरू, इंडियाज फ्रीडम, (अनविन बुक्स, लन्दन, 1965) पृ. 14
18. आर के करविया, बी फिलोसोफी आफ मि नेहरू (जॉर्ज एलन एण्ड अनविन, लन्दन, 1966) पृ. 133-140

19. बहो, पृ. 141
20. नेहरू, ए गन्ध व्याज मोन्ड लेटर्स, (एशिया, बम्बई, 1958) पृ. 142
21. बहो,
22. नेहरू, दृष्टं श्रीराम (श्री जोन डे कंपनी, न्यूयार्क, 1941) पृ 133-134
23. जे. एन वाइट (स) नेहरू विद्योत एण्ड वापटर् इन्डियेन्स, खण्ड-1 (इंडिया प्रिंटिंग बार्स. नई दिल्ली) पृ. 39
24. बहो, पृ 37
25. नेहरू, ब्रिजिट टु अमेरिका (श्री जोन डे कंपनी, न्यूयार्क, 1950) पृ 26-29
26. ए आई. सी. सी. इकोनोमिक रिव्यू, नई दिल्ली, 15 अगस्त, 1958, पृ 3
27. बहो, पृ. 4
28. बहो, पृ 5
29. ए गन्ध व्याज मोन्ड लेटर्स, पृ 353
30. ओटोबायोग्रेफी, पृ 551-552
31. नार्मन थॉमस, टायलर विथ नेहरू, (गोलेन्ज, लन्दन 1951) पृ 21
32. बहो, पृ. 22-24
33. स्वीचेज, खंड II, पृ 407 तथा खंड IV पृ. 122
34. आर. के. करविया, श्री माइन्ड आण्ड मि नेहरू, (जोर्ज एलन एण्ड अनविन, लंदन 1960) पृ. 46-47
35. नेहरू, सिम्पलेक्स आण्ड वरुंड हिस्ट्री, (लिन्डसे ह्यमट, लंदन, 1949) पृ. 502-503
36. बहो, पृ 504-505
37. दृष्टं श्रीराम, पृ. 314-320
38. बहो, पृ 321-326
39. टायलर विथ नेहरू, पृ 18-21
40. स्वीचेज, खंड-111, पृ. 95
41. एम एन राय, श्री सोसोटिजल चिन्ताशास्त्री आण्ड अबाहरमाल नेहरू, (जोर्ज एलन एण्ड अनविन, लंदन, 1962) पृ. 94-95
42. स्वीचेज, खंड-111, पृ. 139-141
43. बहो, पृ 142-144
44. देविने प्राक्कथन, श्री जो वेङ्कटरव, महाराष्ट्र, खंड-1, (सर्वेपी एण्ड वेंडुमनर, बम्बई, 1951) पृ. XIII
45. स्वीचेज, खंड IV, पृ. 69-70
46. बहो, पृ 70-71
47. बहो, पृ 71-72
48. सोसेपी नोर्मन, नेहरू श्री वरुंड लिक्वटो ईयर्स, खंड-1 (एशिया, बम्बई, 1965) पृ. 450-451
49. स्वीचेज, खंड IV पृ 150-152
50. श्री माइन्ड आण्ड मि नेहरू, पृ 57
51. सोसेपी नोर्मन, खंड-11 पृ 379-380
52. स्वीचेज, खंड-1, पृ 140-143
53. बहो, खंड-11, पृ 13-18
54. बहो, खंड-111, पृ 17-18
55. बहो, पृ. 52-54
56. टायलर मैके, अन्वर्णमाल विथ नेहरू, (विक्टर एण्ड कारबने, लंदन, 1956) पृ. 31-32
57. श्री माइन्ड आण्ड मि नेहरू, पृ. 28-29
58. बहो, पृ 29-30

- 59 वही पृ 76-77
- 60 नेहरू, रीसेट एलेज एण्ड राइटिंग ऑन दौ क्यूषर आफ इंडिया, कम्यूनलिज्म एण्ड अवर लक्जरेवरीज (दिल्लविस्तान, इलाहाबाद, 1934) पृ. 72-74
- 61 वही, पृ 75-76
- 62 वही, पृ. 77-79
- 63 बिफोर एण्ड आफ्टर इंडिपेन्डेन्स, पृ 312-313
- 64 स्पोवेज, खड, I पृ. 73-75
- 65 वही, पृ 76-78
66. वही, खड IV, पृ. 12
67. टाइवर मेन्डे, पृ 144
- 68 डिस्कवरी आफ इंडिया, पृ 685
- 69 स्पोवेज, खड, I पृ 339
70. वही,
- 71 ज्योको टाइसन, नेहरू दौ इंपतं आफ पावर, (प्रास भास प्रेस, लदन, 1966) पृ. 194
- 72 वही, पृ 188
- गांधी बर्षा में प्रकाशित प्रो वी वी. रमण मूर्ति के लेख से साधार भाषानुवाद ।
- 73 डिस्कवरी आफ इंडिया, पृ 227
- 74 वही, पृ 428
75. आटोबायोपेकी, पृ. 73
76. वही,
77. वही, पृ 213
78. डिस्कवरी आफ इंडिया, पृ 539
- 79 वी क्लेबरेड वषतं आफ महात्मा गांधी, खड 35, (पब्लिशिंग हाउस डिवाजन, दिल्ली) पृ 543-544
- 80 वही,
81. स्पोवेज, खड, 11, पृ. 115
82. ए ब्रम्ब आफ मोल्ड सेटर्स, पृ 505
- 83 नेहरू, इंडियाज कोरेन पॉलीसी, (पब्लिकेशन्स डिवाजन, नई दिल्ली 1961) पृ 80
- 84 वी. एस एन मूर्ति, नेहरूज कोरेन पॉलीसी, (दौ वीवन इनफार्मेशन एण्ड पब्लिकेशन्स, नई दिल्ली, 1953) पृ 31
- 85 इन्फु आर क्रेकर, नेहरू, (जोर्ज एलन एण्ड अनविन, लदन, 1966) पृ 109
- 86 इंडियाज कोरेन पॉलीसी, पृ. 83-84
87. वही, पृ 84 85
88. टाइवर मेन्डे, पृ 81
- 89 पॅन्क मोरेस, नेहरू, सनसाइड एण्ड सैडो, (जॅको पब्लिशिंग हाउस बम्बई, 1964) पृ 172
- 90 टाइवर मेन्डे, पृ. 44
- 91 इंडियाज कोरेन पॉलीसी, पृ 326
92. वी हिन्डू, दिसम्बर 28, 1956
93. टाइवर मेन्डे, पृ. 87
- 94 करजिया, वी फिसांतोकी आफ मि नेहरू, पृ 30
- 95 माइकेल एडवार्ड्स, नेहरू : ए थोसोडिकल बायोपेकी (विकास, दिल्ली, 1971) पृ 304
96. इन्ड क्रीम, पृ 367
- 97 वीरोधी मोर्मन, खड, 1 पृ. 636-641
98. नेहरू, एनपंड्स क्रोम हिज राइटिंग एण्ड स्पोवेज, (पब्लिकेशन्स डिवाजन, नई, दिल्ली, 1964) पृ. 73-74

- 99 विजिन्टु अमेरिका, पृ 87-88
100. वही, पृ. 31-33
101. एकरजपटल डॉम हिज राइटिंग एण्ड स्पीचिज, पृ 64-65
- 102 दक्षिण प्रान्ठयन वार्ड. वी कृष्णमूर्ति, जवाहरलाल नेहरू, पृ XI
103. वही पृ XVIII
104. अनीय राव तथा बी. जी राव, रिक्त पाठकेन्द्र डेज जवाहरलाल नेहरू-मार्गम मिनिस्टर, (स्टर्निंग, नई दिल्ली, 1974) पृ 5-72
- 105 वही, पृ 108-370
- 106 वही, पृ 372-462
107. एम एच राजन (स) इंडियान कोरेन रिसेलान्स इण्डिया वी नेहरू ईरा (एशिया, बम्बई, 1976) पृ I-XVIII
- 108 प्रोफाइल आठ नेहरू, पृ 248-249
- 109 वी डी टटन (स), नेहरू यूनर नेडर, (दी सिन्ट्रेट प्रेश, कलकत्ता, विधि नही) पृ XI
110. वही पृ 35
- 111 वही, पृ. 130
- 112 नेहरू वी इयस आठ पावर, पृ. 188
113. जवाहरलाल नेहरू : ए बायोग्राफी, (मैकमिलन, यूनाक, 1956) पृ 491
- 114 दक्षिण करजिया, वी फिलोसोफी आठ मि नेहरू, (आयुध)
115. वही, पृ 15
- 116 माइकल डेवर, नेहरू ए पोलीटिकल बायोग्राफी (आयुधकोट यूनिवर्सिटी प्रेश, लन्दन, 1959) पृ 597
117. वही, पृ 596
- 118 विनसेन्ट स्त्रीमान नेहरू वी इयस आठ पावर, (विन्टर गेलेज, लन्दन, 1960) पृ 275
119. डे. एस. वाइट, जवाहरलाल नेहरू, (दी इंडियन प्रिंटिंग प्रेश, साहौर, विधि नहीं) पृ. 218
120. वानेला स्टेनर, नेहरू आठ इंडिया (पी टी वार्ड. बुक डिना, बल्लौर, 1951) पृ 162
- 121 डे. एस. वाइट पृ 220
122. अय इंडिया, 9 जनवरी, 1930
123. राममोहन, ट्राम्पस आठ जवाहरलाल नेहरू, (बुक सटर, बम्बई, 1962) पृ 109
- 124 शोराया नामन, नेहरू वी कस्ट सिवसगी इयस, घड-11, पृ, 530-536
125. ड एफ कररका, नेहरू वी लोटस ईटर शोम कारकीर. (डेकर बसोत्त, लन्दन, 1953) पृ 113-114
126. माइकेल डेवर, पृ. 625
127. वी इट्टेसर्न, 21 जनवरी, 1954
- 128 दक्षिण करजिया, वी फिलोसोफी आठ मि. नेहरू, पृ. 11
- 129 दक्षिण इण्डिया, जवाहरलाल नेहरू वी येन एण्ड हिज आइडियाज, पृ 11

भारत के समाजवादी चिन्तकों में मानवेन्द्रनाथ राय का अग्रणी स्थान रहा है। वे न केवल भारत में समाजवाद के ही अग्रगण्य थे अपितु साम्यवाद के प्रसार एवं प्रचार के भी अग्रदूत रहे। भारत में साम्यवाद या प्रध्याय उन्हीं के नाम से प्रारम्भ होता है किन्तु जितनी प्रबलता से उन्होंने साम्यवाद का समर्थन किया उतनी ही प्रबलता से उन्होंने अपने जीवन के उत्तरार्ध में उसका विरोध भी किया। जहाँ एक ओर एशिया तथा भारत को साम्यवाद का मन्देश उन्होंने दिया वहाँ दूसरी ओर उन्हींने सर्वप्रथम साम्यवाद की भर्त्सना कर सारे विश्व को मानववाद का संदेश भी दिया। साम्यवाद की विमूर्ति लेनिन, स्टालिन तथा ट्राट्स्की के अत्यन्त निकट रहे पर तथा भैंसिको, चीन व भारत को साम्यवाद का मार्ग दिखाकर जिस तरह से मानवीय स्वातन्त्र्य का उद्घोष किया उसका दूसरा उदाहरण विश्व में नहीं मिलता। यदि भारतीय राष्ट्रीय स्वतन्त्रता-आन्दोलन से ऊपर उठकर विचार किया जाये तो यह कहना अतिशयोक्तिपूर्ण नहीं होगा कि उनका नवमानववाद भारतीय सामाजिक एवं राजनीतिक चिन्तन की विश्व को एक अनुपम देन है।

संक्षिप्त जीवन-परिचय

मानवेन्द्रनाथ राय, जिनका जन्म-नाम नरेन्द्र भट्टाचार्य था, 1887 में बंगाल के एक गाँव अरवालिया में जन्मे थे। उन्होंने अपना युवा जीवन एक आन्तिकारी के रूप में प्रारम्भ किया। 1905 के बंगाल आन्दोलन में सक्रिय भाग लेकर वे भूमिगत आन्तिकारी आन्दोलन में सम्मिलित हुए। भारत-जर्मनी आन्तिकारी पट्टयन्त्र के वे सूत्रधार थे। 1907 में बलवत्ता के पास चिपरीपोड़ा रैवेस्टेशन की डकैती के राजनीतिक अपराध में उन्हें गिरफ्तार किया गया। किन्तु प्रमाण की कमी के कारण उन पर आरोप सिद्ध नहीं हुआ और वे छोड़ दिये गये। पुन हावड़ा-पट्टयन्त्र बाण्ड में तथा गार्हन्तरोच डकैती बाण्ड के सिलसिले में उन्हें गिरफ्तार किया गया पर वे जमानत पर मुक्त कर दिये गये। आन्तिकारी बाण्डों की प्रेरणा उन्हें सुप्रसिद्ध आन्तिकारी जतीनमुखर्जी से मिली थी। उन्हीं के निर्देश से वे प्रथम विश्वयुद्ध के दौरान भारत में आन्तिकारी आन्दोलन को सहायता के लिए शस्त्रास्त्र प्राप्त करने जर्मनी भेजे गये। अंग्रेज गुप्तचरो की निगाह से अपने को बचाते हुए वे चीन, जापान होते हुए अमेरिका पहुँचे। अमेरिका में इनका सम्पर्क लाला लाजपतराय से हुआ। लाला लाजपत राय ने उन्हें दैनिक खर्च के लिए आर्थिक सहायता दी। इतना ही नहीं, राय को समाजवाद में जिज्ञासा देख कार्लोमार्क्स के ग्रन्थों का संप्रह भी उन्हें खरीद कर दिया। अपने अमेरिका प्रवास के दौरान राय ने अपना प्रथम विवाह एक अमेरिकन महिला एवेलिन से किया। लाजपत राय ने मानवेन्द्रनाथ की दयनीय आर्थिक स्थिति देख उनकी पूरी सहायता की तथा दम्पति का पूरा खर्चा उठाया। किन्तु मानवेन्द्र नाथ का प्रमुख

उद्देश्य जर्मनी से सहायता प्राप्त कर भारत आना था। इस कार्य की पूर्ति के पहले ही उन्हें अग्नेज गुप्तचरो द्वारा ढूँढ लिया गया तथा उन्हें गिरफ्तार करवा दिया गया। जमानत पर छूटते ही राय अमेरिका से भग कर मैक्सिको पहुँचे। मैक्सिको पहुँचने के बाद उनका एक नया जीवन प्रारम्भ हुआ। अब वे भारतीय क्रान्तिकारी न होकर एक विचारक, मशकत लेखक तथा साम्यवादी नेता थे। मैक्सिको में ही उन्होंने सर्व प्रथम एक साम्यवादी दल की स्थापना की। रूस के बाहर यह पहला साम्यवादी दल स्थापित हुआ था तथा अमरिबी महाद्वीप पर यह साम्यवाद का प्रथम दौर था। अब वे राष्ट्रवाद की सीमाएँ पार कर साम्यवाद में प्रविष्ट हो चुके थे। कार्ल मार्क्स के विचारों से प्रभावित हो वे अब विप्लववादी से एक कुशल राजनीतिज्ञ बन चुके थे। उनके विचारों की भावुकता तथा सांस्कृतिक चेतना लुप्त हो चुकी थी तथा उनका स्थान ले लिया था राजनीति पर प्रभाव डालने वाले आर्थिक विचारों ने। मैक्सिको से वे रूस चले गये। रूस में वे लेनिन के अन्तरंग शिष्य एवं प्रशंसक बन गये। लेनिन से इतनी घनिष्ठता होती हुए भी समय समय पर वे लेनिन से अपने वैचारिक मतभेद प्रकट करने से नहीं हिचकिचाते थे। लेनिन भी उनकी निर्भीकता एवं योग्यता पर प्रसन्न थे। लेनिन उन्हें अफगानिस्तान में रूस का राजदूत बनाकर भेजना चाहते थे किन्तु सैद्धान्तिक मतभेदों के कारण यह कार्य सम्पन्न नहीं हुआ।

अपने रूस प्रवास के दौरान मानवेन्द्रनाथ ने 'कॉमिन्टर्न' के लिए प्रशसनीय कार्य किया। लेनिन के दो महान् शिष्यों ट्राट्स्की तथा स्टालिन से उनके घनिष्ठ सम्बन्ध रहे। अन्य रूसी नेता जैसे जिनेवीव, कामेनेव आदि के सम्पर्क में भी वे आये। इस तरह साम्यवाद के प्रणेताओं की दृष्टि से मानवेन्द्रनाथ एशिया के मान्य साम्यवादी नेता का स्थान प्राप्त कर चुके थे।

1922 में मानवेन्द्रनाथ बर्लिन में रहे थे। उनका बर्लिन जाने का उद्देश्य वहाँ से भारत की स्वतन्त्रता का नया कार्यक्रम बनाना था। वे लेनिन के भारत सम्बन्धी दो कार्यक्रमों को क्रियान्वित करना चाहते थे। पहला तो यह था कि वे भारतीय राष्ट्रीय कांग्रेस के साथ मिल कर भारत में अग्नेजी साम्राज्यवाद को उखाड़ फेंकें तथा दूसरा यह कि वे कांग्रेस के नेतृत्व को चुनौती दें। कांग्रेस को ध्वस्त कर उसके स्थान पर भारत में साम्यवादी दल को प्रोत्साहित करें। राय ने दोनों ही नीतियों का अनुसरण किया। उन्हें इस कार्य के लिए रूस से आर्थिक सहायता भी प्राप्त हुई। इस घन से उन्होंने एक द्वैमासिक पत्र 'वेगाई' आरु 'इण्डियन इण्डिपेंडेन्स' प्रकाशित किया। जिनेवा तथा पेरिस से उन्होंने पुस्तकें प्रकाशित की तथा कई पत्र लिखे। उन सबको साम्यवादी साहित्य के साथ प्रचार के लिए भारत में भेजा। किन्तु उनके इस कार्य का भारत में विशेष लाभ नहीं हुआ। गांधीजी तथा उनके सहयोगियों के हाथ में कांग्रेस का नेतृत्व था। वे राय के विचारों से प्रभावित न हो पाये। राय को इस बात से बहुत निराशा हुई। इसमें भी अधिक निराशा राय को इस बात से हुई कि गांधीजी राजनीति व धर्म को समन्वित करना चाहते थे तथा ईश्वर की सत्ता को सर्वोपरि मानते थे। राय इससे विद्वन्न थे क्योंकि एक साम्यवादी विचारक के रूप में उन्होंने ईश्वर की सत्ता को तिलाजलि दे दी थी। राय ने भारत में साम्यवादी गतिविधियों को प्रोत्साहित किया। वानपुर (1924) तथा मेरठ (1929) पंडित-राष्ट्र दली साम्यवादी उपक्रम के परिणाम थे। राय, "कॉमिन्टर्न" तथा अग्नेजी साम्यवादी दल

के प्रयत्नों से भारत में साम्यवादियों का जोर बढ़ रहा था और वे श्रमिकों में वर्ग-चेतना जागृत कर उन्हें सशर्ष के लिए तैयार कर रहे थे। किन्तु इस बीच 'कॉमिन्टर्न' के साथ हुए मतभेदों के कारण राँय को इसमें प्रसंग होना पड़ा। वे 1929 में साम्यवादी दल से अलग हो गये। उन्होंने कांग्रेस के नेताओं से सम्पर्क साधा तथा जर्मनी में कांग्रेस की शाखा स्थापित करने का प्रयास किया। वे 1930 में भारत लौटे। अब वे समाजवादी विचार-धारा के प्रलोचक बन चुके थे और अनुभव करते थे कि साम्यवादी विचारधारा में ऐसी कई कमियाँ थीं जिससे वह भारत के लिए श्रेयस्कर नहीं हो सकती थीं। यही कारण था कि वे इस के साम्यवादी नेताओं की स्वायत्तपरामर्श नीति के विरोधी बन गये थे। किन्तु राय को अपने पूर्व भावों एवं विचारों के कारण गिरफ्तार कर जेल भेज दिया गया। वे छ वर्ष जेल में रहे। जेल में उन्होंने अपना लेखन-कार्य जारी रखा था। जेल में उन्होंने फिलोसोफिकल कोन्सिडरेशंस आफ मानव साइन्स नामक ग्रन्थ लिखा जो कि 9 खण्डों में प्रकाशित हुआ है। 1936 में जेल से मुक्त हुए। वे कांग्रेस के सदस्य बन गये। कांग्रेस में अवाहलता नेहरू तथा सुभाषचन्द्र बोस में उनका विशेष सम्पर्क रहा तथा राय के प्रभाव में कांग्रेस ने प्राथिक तथा सामाजिक कार्यक्रम निर्धारित किया। किन्तु कांग्रेस में राय को उतनी महत्ता नहीं मिली जितनी वे प्रभिनारायण रखते थे। इसका कारण यह था कि वे गांधीजी से सर्वथा भिन्न विचार रखते थे। वे गांधीजी के विरोधी के रूप में कांग्रेस में नहीं पनप सके।

1940 में राँय ने रेडिकल डिमोक्रेटिक दल की स्थापना की। द्वितीय महायुद्ध के दिनों में उन्होंने फासीवाद का जमकर विरोध किया। वे मानते थे कि विश्व में फासीवाद की विजय एक शरकर घटना होगी। वे 1942 के कांग्रेस के 'भारत छोड़ो' आन्दोलन को भी फासीवाद की सजा दे चुके थे। वे फासीवादियों के विरुद्ध युद्ध में लड़ रहे ब्रिटेन की शक्ति की शीला नहीं देयता चाहते थे। इसी कारण से उन्होंने कांग्रेस के आन्दोलन को धुरदर्शनापूर्ण कहा। उनके अतीवक इस कार्य के लिए उन्हें राष्ट्र-विरोधी एवं ब्रिटिश-ममर्षक बहने लगे। राँय के लिए अपने पक्ष में सफाई प्रस्तुत करवा बठिन था। मरय यह था कि राँय किसी भी प्रकार की दासता पसन्द नहीं करते थे। उनका यह श्द विश्वास था कि फासीवाद विश्व में स्वयन्त्रता की समाप्ति कर देगा। इसी कारण से वे फासीवाद के विरुद्ध लड़ने वाले ब्रिटेन तथा इस के पक्ष का समर्थन कर रहे थे।

भारत में मानवेन्द्रनाथ राँय ने श्रमिक तथा किसानों के उदात्त के लिए "इन्डियन फेडरेशन आफ नेबर" संगठित किया। उनका यह विश्वास था कि श्रमिकों व किसानों की मुक्ति के बिना समाज प्रगति नहीं कर सकता। उन्होंने एक नवीन सामाजिक, प्राथिक व राजनीतिक दर्शन की आवश्यकता अनुभव की। वे एक और मानसंवाद से उत्पन्न सकते तथा दूसरी तरफ समदोष लोकतन्त्र की निर्वलता से परिचित थे। अतः उन्होंने इन दोनों धारों का सामना करने के लिए एक नया दर्शन प्रस्तुत किया जिसे "उपमानववाद" अथवा "नवमानववाद" की सजा दी गयी। 1937 में उन्होंने अपने प्रमुख साप्ताहिक पत्र इन्डिपेंडेंट इन्डिया का नाम बदल कर दी रेडिकल ह्यूमेनिस्ट रख दिया जो आज भी इसी नाम से प्रकाशित हो रहा है। राय ने इस पत्र के माध्यम से अपने सामाजिक पुनर्निर्माण सम्बन्धी विचारों को प्रस्तुत किया।

राँय सामाजिक समस्याओं को यथार्थवादी दृष्टिकोण से देखते थे। स्वतन्त्रता की मूलभूत प्रेरणा ने उन्हें एक ऐसा यथार्थवादी चिन्तक बना दिया जो अपने राजनीतिक चिन्तन में वैज्ञानिक एवं विवेकपूर्ण विचारों से प्रोत्साहित था। राँय का भारत के बुद्धि-जीवियों में अद्वितीय स्थान माना जा सकता है। उनका मानववाद मानवमात्र को स्वतन्त्रता का सन्देश देता है। राँय की महानता केवल विचारों तक ही सीमित नहीं थी। वे व्यक्तिगत जीवन में स्पष्टवादी एवं निर्मल रहे। वे सर्वदा सत्यान्वेषी रहे और कुटिलता तथा दम्भ उनको छू भी नहीं सके। उनके जीवन की मादगी तथा ईमानदारी का एक अनुकरणीय उदाहरण इस बात से मिलता है कि जब 1948 में उनको यह अनुभव हुआ कि उनकी स्थापित रेडिकल डिमोक्रेटिक पार्टी लोकतान्त्रिक धारणाओं से तादात्म्य स्थापित नहीं कर पायी है तो उन्होंने बिना किसी निष्कर्ष के उसे समाप्त कर दिया। इसके बाद वे न तो किसी दल से सम्बन्धित रहे तथा न किसी प्रकार की दलगत राजनीति का समर्थन किया। जीवन के शेष दिन उन्होंने स्वतन्त्र लेखन, चिन्तन तथा स्वयं द्वारा स्थापित इन्डियन रिनेसां इन्स्टीट्यूट, देहरादून के निदेशन में व्यतीत किये। 25 जनवरी 1954 को उनका शरीरान्त हुआ।

राँय के राजनीतिक विचार

मानवेंद्रनाथ राँय का राजनीतिक दर्शन दो भागों में विभाजित किया जा सकता है। पहला भाग उनके उन विचारों से सम्बन्धित है जब वे कट्टर मार्क्सवादी थे तथा दूसरा भाग उन विचारों से सम्बन्धित रखता है जब वे मार्क्सवाद के विरोधी बन गये अतः मार्क्सवाद को चुनौती देने के लिए उन्होंने नव मानववाद की स्थापना की। उनके राजनीतिक विचारों का पहला भाग उनकी मार्क्स-भक्ति का वर्णन करता है जो उनके उपर्युक्त वर्णित जीवन-परिचय से मिल जाता है। दूसरे भाग का विचार अधिक महत्वपूर्ण है क्योंकि यहीं से उनका मौलिक राजनीतिक चिन्तन प्रारम्भ होता है। यहाँ उन्हीं नव-मानववादी विचारों का उल्लेख किया जा रहा है।

राँय के राजनीतिक विचारों में व्यक्ति को अत्यधिक महत्व दिया गया है। उनकी यह धारणा थी कि एक अच्छी व्यक्ति ही एक अच्छे समाज की रचना कर सकता है। वे व्यक्ति को ही समाज का आधार मानने लगे थे। उनका यह कथन था कि सदियों से राजनीतिक विचारकों ने व्यक्ति के महत्व को नहीं पहचाना। बालान्तर में नव-जागरण युग में ही व्यक्ति अपनी मौलिक स्थिति प्राप्त कर सका। इसके साथ ही व्यक्ति का स्थान राज्य तथा समाज की तुलना में पुनरांकित हुआ। राँय भी मार्क्सवादी प्रभाव के दिनों में व्यक्ति को राज्य की तुलना में दूसरे स्थान पर मानते रहे किन्तु मार्क्सवाद का प्रभाव दूर होने के बाद वे यह मानने लगे कि व्यक्ति का कार्य केवल साम्राज्यपालन ही नहीं अपितु अपना स्वतन्त्र अस्तित्व बनाये रखना भी है। इस तरह उन्होंने व्यक्ति को एक नागरिक के सम्मानित पद पर पुनः स्थापित किया। स्वतन्त्रता एवं नरस्य का व्यक्ति के जीवन में तात्कालिक बिठाया। वे सोचने लगे कि साम्यवादी तथा समाजवादी विचारकों ने व्यक्ति को धारम-शौरव को ठेक पहुँचाई है। वे व्यक्ति के सामाजिक दायित्व तथा व्यक्तिगत स्वतन्त्रता दोनों को समान स्थान देने थे। उन्हें पूँजीवाद की व्यक्तिगत स्वार्थपरताएण्ड की नीति पसन्द नहीं थी। इसमें उनकी यह धारणा भी बतवती हुई कि पूँजीवाद की

स्वायं-वृत्ति ही अन्ततः पूजावाद को समाप्त कर देगी।

राँप ने राज्य को केवल साधन माना, साध्य नहीं। राजनीतिक दर्शन के दृष्टिकोण से वे राज्य को न तो एक आवश्यक बुराई ही मानते थे तथा न मानस के समान राज्य के तिरोहित होने में ही उनका विश्वास था। वे राज्य की आवश्यकता एक अच्छे शासन के प्रदाता के रूप में आवश्यक समझते थे। उदारवादियों की भाँति राँप भी राज्य को सामान्य हित साधन का उपकरण समझते थे। उन्हें राज्य के कठोर नियन्त्रण प्रथवा अधिनायकतन्त्र में विश्वास नहीं था। वे जर्मनी तथा रूस के अपने व्यक्तिगत अनुभवों के आधार पर अधिनायकतन्त्र से, चाहे वह एक व्यक्ति का हो प्रथवा एक दल का, अधिक प्रशिक्षण पूणा करते थे। वे राज्य को पूर्णतया लोकतान्त्रिक आधार देना चाहते थे। उनकी दृष्टि में राज्य समाज का राजनीतिक सङ्गठन है तथा सत्ता के विवेकीकरण द्वारा राज्य व समाज दोनों समबल हो जाते हैं। वे राज्य को एक प्रति लोकतान्त्रिक राज्य बनाना चाहते थे, जिसमें ससदीय लोकतन्त्र तथा अधिनायकतन्त्र दोनों की बुराई से बचा जा सके। वे आर्थिक नियोजन की व्यक्तिगत स्वतन्त्रता से सम्मिलित कर अधिक प्रत्यक्ष लोकतन्त्र स्थापित करना चाहते थे। पूरे वि. उन्हे पूर्व तथा पश्चिम के देशों की राजनीतिक स्थिति का व्यक्तिगत अनुभव था, अतः वे ऐसा निदान प्रस्तुत कर रहे थे जिससे दोनों की ही समस्याओं का उपचार हो सके।

राँप को राष्ट्रवाद के सिद्धांत से पूर्णतः हो चुकी थी। यद्यपि उन्होंने अपना राजनीतिक जीवन एक राष्ट्रवादी आतिशारी के रूप में ही शुरू किया था किन्तु अध्येयन तथा मनन-चिन्तन ने उनको राष्ट्रवाद का विरोधी बना दिया। जो कुछ राष्ट्रवाद उनमें रोप था वह माससंबन्ध के प्रभाव में समाप्त हो गया था। राँप का यह विचार था कि राष्ट्रवाद भावुकता पर आधारित होने के कारण किसी भी वैज्ञानिक राजनीतिक चिन्तन का आधार नहीं बन सकता। वे राष्ट्रवाद के सिद्धांत को निरर्थक मानते थे। वे राष्ट्रवाद को निरर्थक मानते हुए उसे पूजावादी शोषण तथा शोषितवैशेषिक विस्तारवाद का प्रतीक मानते थे। वे राष्ट्रवाद को फासीवाद का प्रेरक भी मानते थे। फासीवाद से उन्हें घृणा थी। उनकी दृष्टि में मानवीय प्रतिस्पर्धा को ध्वस्त करने में फासीवाद स बल कर कोई और विचारधारा नहीं हो सकती थी। वे इसी कारण से भारतीय राष्ट्रवाद के कट्टर आलोचक थे।

राँप अन्तर्राष्ट्रीय के प्रतीक थे। विश्व बहुल्य तथा विषम-एकता में उनका विश्वास था। उनकी दृष्टि से इतिहास का वैज्ञानिक अध्येयन यह सिद्ध करता है कि सभ्यत मानव सभ्यता का एक ही उद्गम है। वे मानते थे कि विश्व एकीकरण अवश्य स्थापित होगा। उन्होंने इस विचारधारा का इसलिए भी समर्थन किया कि इसके द्वारा आर्थिक क्षेत्र में अन्तर्राष्ट्रीय प्रतिस्पर्धा, शरीरी तथा वेपारी दूर की जा सकती है, यदि राष्ट्रीय राज्यो का अन्त एक विश्व-राज्य से ले। वे मानव व मानवता के बीच और किसी वस्तु को सहन नहीं कर सकते थे। उनका अन्तर्राष्ट्रीय दृष्टिकोण वश, रग, राष्ट्रीयता या अन्य किसी भी तत्त्व से सीमित नहीं था। वे समाजवादी व्यवस्था की घोषी अन्तर्राष्ट्रीयता में विश्वास नहीं करते थे। उन्हें इसका कटु अनुभव था कि विश्व के समस्त श्रमिक पूजावादी शोषण के विरुद्ध एक होने को तैयार नहीं थे। राष्ट्रवादी प्रवृत्तियों ने समाज

वादी सिद्धांत को ठाक पर रख दिया था। उनके विचार से साम्यवादी तथा समाजवादी दोनों ही राष्ट्रवाद के विचार से प्रसन्न थे, जहां तक कि वे साम्यवाद को राष्ट्रवाद का ही उत्तर ही मानने लगे। उन्हें साम्यवाद से इसी कारण से चिढ़ हो गयी कि साम्यवादी अंतर्राष्ट्रवाद का प्रचार तो करते थे पर व्यवहार में राष्ट्रवादी थे। इन तरह से अमानववाद एक अच्छे अंतर्राष्ट्रवाद का प्रतीक तथा उसकी प्राप्ति का साधन है।

मानवेंद्र नाथ राय की वैज्ञानिक राजनीति

मानवेंद्र नाथ राय का राजनीतिक दर्शन पूर्णतया वैज्ञानिक चिन्तन पर आधारित है। उन्होंने अध्यात्मवाद, भौतिकवाद तथा समाजवाद तीनों का नाशोन्मूलन कर उनकी उपादेयता को समाप्त करने का प्रयत्न किया। उन्होंने अध्यात्मवाद के स्थान पर भौतिकवाद तथा समाजवाद को विशेष महत्व दिया है। राय के अनुसार धर्म तथा अध्यात्मवाद मनुष्य के वैज्ञानिक चिन्तन का मार्ग प्रशस्त करत हैं। उनके विचारों में मध्ययुग तक की स्थिति इसी तरह की पुष्टि करती है। जब से पुनर्जागरण काल में धर्म को सौंनिहित कर वैज्ञानिक चिन्तन का प्रारम्भ हुआ तभी से मानवीय स्वतन्त्रता का सही वातावरण बना। उनके विचारों से धर्म ने एक अच्छे समय तक मानव नस्तिष्क को नियन्त्रित किया तथा धार्मिक आडम्बरों में उसे फँसा रखा। यद्यपि उन्होंने बौद्ध, ईसाई तथा इस्लाम धर्म को सामाजिक शक्ति लाने के प्रयासों का श्रेय दिया फिर भी वे यह मानते रहे कि इन धर्मों के प्रवर्तकों के बाद उनके अनुयायियों ने मनुष्यों के धार्मिक विश्वास, अज्ञानता तथा निर्धनता का नाश कराकर उनका शोषण किया। वे धर्म को वर्तमान उपस्थिति का यह कारण प्रस्तुत करते रहे कि धर्म का मानव-जीवन के बर्दे किया-बनारो से ऐसा घट्टू सम्बन्ध रहा है जिससे वह अभी भी जीवित है। वे यह मानते थे कि धार्मिक सम्प्रदायों का शिक्षा के क्षेत्र में अपना विशेष योगदान रहा है। शिक्षा सम्प्रदायों का निर्माण, विकास तथा उनकी व्यक्तित्व धार्मिक सम्प्रदायों द्वारा होती रही। इन सम्प्रदायों ने शिक्षा के प्रसार में पूर्ण योग दिया तथा ज्ञान जागृत करते हुए मानव ने विवेक तथा जिज्ञासा का पोषण किया। उनके अनुसार धार्मिक क्षेत्र में भी धर्म ने धार्मिक क्रिया-व्यक्तियों को प्रेरित किया। धार्मिक गतिविधियाँ धार्मिक सम्प्रदायों का अंग बन गयीं। इन सम्प्रदायों के पास धार्मिक मात्रा में जमीन तथा धन सम्पदा उपलब्ध होने के कारण वे वैभवशाली बन गये। उनके धार्मिक वैभव के मानने नाशोन्मूलन मानव को झुंझना पड़ा। इसका उदरने धर्मनाश परिणाम यह हुआ कि मानव-नस्तिष्क तथा चिन्तन की स्वतन्त्रता पर धर्म का एकाधिकार हो गया। स्वर्ग तथा नर्क की धर्म-कल्पनाओं ने सामान्य जनता को सुदब नयनीत रखा। विन्तु राय के अनुसार भौतिकवाद के बढते हुए प्रभाव ने इस धार्मिक एकाधिकार को चुनौती दी थी जो उसे सौंनिहित किया। मानववाद के उदय ने ईश्वर को चुनौती दी तथा पुनर्जागरण तथा सुधार युग ने धार्मिक विरुद्ध का नकनार दिया। यह मानव का धार्मिक बन्धनों से चिन्तन को मुक्त करने के निचे विद्रोह था। इसने विज्ञान से भी महत्त्व दिया। विज्ञान के विकास ने इहलोक के सम्बन्ध में नवीन विचार प्रस्तुत किये तथा विज्ञान की विभिन्न शाखाओं ने ज्ञान को सौंनिहित कृष्टि की। धर्म का स्थिति पर निश्चय सिद्धि हो गया। सामाजिक व्यवहार में परिवर्तन आया तथा अध्यात्मवाद द्वारा उत्पन्न नियमवाद एक वर्तमानता बन गया।

होने लगी। मानव के अस्तमित्यनाश, आशावादिता तथा विवेक को बल मिला। इस प्रकार मानवता की धर्म से मुक्ति का चित्रण प्रस्तुत करते हुए राँय धर्म को परिवर्तित करने का प्रयत्न पर उत्तरी पूर्ण समाप्ति के पक्ष में थे। वे प्राध्यात्मिकता के बन्धन से मानवीय चिन्तन को मुक्त कर एक स्वतन्त्र चेतना की स्थापना कर रहे थे।

राँय भौतिकवाद थे। वे दर्शन को भौतिकवाद तथा भौतिकवाद को ही एक मात्र दर्शन मानते थे। उनका भौतिकवाद 'वायो, पोषा तथा जीयो' वाले भ्रमात्मक विचार से सम्बन्धित नहीं था।¹ उत्तरी दृष्टि में भौतिकवाद प्रकृति के यथार्थ ज्ञान का प्रतिनिधित्व करता है तथा प्रकृति से मानव का तादात्म्य स्थापित करता है। वे प्रकृति को स्वाभिमान एवं आतिथ्य प्रमत्तता का परिचायक मानते थे।

भौतिकवादों विचारों के सदर्भ में राँय ने दिदरो को इतिहास का अग्रणी भौतिकवादी माना था। उनसे विचार में दिदरो भौतिकवाद को एक मानवीय दर्शन में परिणत कर सारा। उन्होंने दिदरो के इन विचारों को कि मानवीय शक्ति घघनमुक्त है तथा व्यक्ति की अपने अस्तित्व की रक्षा की पूर्ण स्वतन्त्रता है—भौतिकवादी दर्शन का प्राधार माना। दिदरो के अलावा राँय ग्रीक विचारकों जैस थेरास, एतास्मागोरस, हेराक्लिटस आदि का भी भौतिकवाद की समृद्धि के लिए उल्लेख करते थे। इनमें से राँय ने हेराक्लिटस का विशेष उल्लेख करते हुए बताया कि वे द्वन्द्वात्मकता के प्रवर्तक थे तथा हीमल के प्रेरणा स्रोत थे। राँय ने यह माना कि द्वन्द्वात्मकता की विचारधारा ने सम्पूर्ण मध्य तथा पूर्ण ज्ञान की चुनौती देकर मानवीय अस्तित्व को सभी सम्प्रदों से मुक्त कर दिया। राँय ने हेराक्लिटस के इस कथन का—'साधारण सत्य है, असाधारण असाध्य है तथा जो मानवीय अस्तित्व के परे है वह सत्य नहीं सिन्तु स्वप्न है, भान नहीं किन्तु केवल ध्रम है'—पूर्ण समर्थन किया। इसी प्रभाव में राँय ने अपने विचारों को प्रथिक् से प्रथिक् वैज्ञानिकता पर आधारित किया तथा वास्तविकता का त्याग कर इन्द्रियजन्य अनुभव को ही सत्य माना।¹

इसी प्रकार राँय प्राटागोरस में भी प्रभावित हुए। प्राटागोरस का यह संदेश कि मनुष्य ही मत्र वस्तुओं का मापदण्ड है राँय के लिए ज्ञानवीय था। इसी तरह भारतीय उपनिषदों में भौतिकवादी अंशों का उल्लेख करते हुए उनसे प्रेरणा ली तथा अर्थापि वापस तथा अगाद के विचारों को भी भौतिकवादी सजा दे उनसे विचार गृहण किये। टॉमस हॉब्स ने राँय को प्रभावित किया। वे हॉब्स की धर्मनिरपेक्ष राजनीति एवं विवेक तथा उद्योगों के समन्वय के प्रणयक थे। अपने भौतिकवादी दर्शन पर राँय हीमल मार्क्स तथा एन्जल्स का प्रभाव भी स्थापित करते थे। इन विचारकों का भौतिकवादी दर्शन राँय के चिन्तन पर सदैव अहित रहा। वे इस प्रभाव से मुक्त होना वा प्रवास करने भी मुक्त न हो सके। उनसे सामाजिक साध्यादी विचारकों के सामिध्य में भी उन पर प्रभाव पडा और वे लेनिन, स्टालिन, दाष्टन्की के समान भौतिकवादी एवं अ तत्ववादी बन गये। वे राजनीति में नैतिकता को कोई स्थान नहीं देना चाहते थे। फिर भी उन्हें वैश्विकताओं का अनुयायी नहीं बह सके। वे तत्ववादी थे तथा उन्होंने मैक्रियावेनी के विपरीत अपने भौतिकवादी दर्शन में भी मानवीय कोमल भावनाओं को जोड़ित रखा। स्वार्थपरायणता का त्याग प्रस्तुत कर उन्होंने आर्थिक मानव के स्थान पर नैतिक मानव को प्रतिष्ठित किया। उनका भौतिकवाद

आदशवादी ज्ञानशास्त्र से रहित नहीं। वे समस्त विचारों का भौतिक अस्तित्व से सम्बन्ध मानते हैं।⁴ इस प्रकार रॉय का भौतिकवाद पूर्णतया यथार्थवादी भौतिकवाद है। वे लेनिन के समान यथार्थवादी एवं भौतिकवादी दोनों ही हैं।⁵

मानवेन्द्र नाथ रॉय के विचारों में आर्थिक शोषण, सामाजिक दासता, सामूहिक पिछड़ापन एवं आध्यात्मिक गिरावट से मुक्ति दिलाने के लिए समाजवाद से बंध कर और कोई मिथ्यान्त नहीं है।⁶ रॉय पूँजीवाद के कट्टर विरोधी थे। भेक्सिको में समाजवादी दल की स्थापना करने के बाद वे निरन्तर समाजवाद के प्रसार में लगे रहे। किन्तु वाद में उनको यह कट्टर अनुभव हुआ कि समाजवाद सब कुछ नहीं दे सकता। वे यह मानने लगे कि मानव केवल पेट भर भोजन के लिए जिन्दा नहीं रहता। इस प्रकार वे सन सन समाजवाद के प्रबल आलोचक बन गये। वे समाजवादी चिन्तन जन्म नैतिकता, आचार तथा सामाजिक व्यवहार सम्बन्धी कुचेष्टाओं को बुरा मानते थे। साधन तथा साध्य के घट्ट सम्बन्धों के विचार में उनका पूरा विश्वास था।⁷

प्रचलित समाजवादी चिन्तन से ऊँच कर रॉय ने एक नवोन समाजवादी विचारधारा प्रस्तुत की जिसका नाम उन्होंने 'सहकारी समाजवाद' रखा। सहकारी समाजवाद में रॉय ने व्यक्ति को समाज की स्वतन्त्र इकाई के रूप में स्वीकार किया। इसमें न तो व्यक्ति पर नियन्त्रण रहेगा और न उसकी स्वतन्त्रता सीमित की जायेगी। पचासतों के माध्यम से हर व्यक्ति शासन में अपने आपको प्रत्यक्ष रूप से सम्बन्धित कर सकता है। वे मानते थे कि सहकारी समाजवाद अधिक लोकप्रिय हो सकता है क्योंकि उत्पादन, वितरण एवं वितरण में पारस्परिक सहयोग के द्वारा अधिक लाभ प्राप्त किया जा सकता है। इस तरह सहकारिता के आधार पर व्यक्ति को मार्क्सवादी व्यवस्था से अधिक लाभ मिल सकते हैं। जहाँ मार्क्सवादी व्यवस्था केवल स्वतन्त्रता देती है वहीं रॉय द्वारा प्रस्तुत सहकारी समाजवाद व्यक्ति को हर प्रकार की स्वतन्त्रता देने को उद्यत है। रॉय ने सहकारी समाजवाद को पूँजीवाद तथा साम्यवाद दोनों से ही मुक्ति दिलाने वाला माना। यह एक ऐसा सामाजिक दर्शन है जिसमें आर्थिक उपलब्धि ही सब कुछ नहीं किन्तु मानव का सर्वांगीण विकास एवं बल्यण इसका लक्ष्य है।

मानवेन्द्रनाथ रॉय तथा नवमानववाद

रॉय के राजनीतिक विचारों में नव मानववाद का विशेष महत्त्व है। उनकी नवमानववादी विचारधारा को समझने के लिए आवश्यक है कि पहले यह जान लिया जाय कि मानववाद क्या है? मानववाद एक प्राचीन विचारधारा है। यूनान के स्टोइक तथा एपिक्यूरियन्स विचारकों से लेकर प्राधुनिक काल तक इसके व्याख्याकार प्रस्तुत होते रहे हैं। प्राचीन समय से ही मानववादी विचारधारा का केन्द्रबिन्दु मानव रहा है। इस विचारधारा के अनुसार मनुष्य ही सब कार्यों का आधार है। मानव सर्वश्रेष्ठ है। भारत में भी धारवाक तथा बौद्धदर्शन में मानववाद के स्पष्ट लक्षण मिलते हैं। यूरोप में मानववादी चिन्तन में पुनर्जागरणयुग के बाद अधिक वैज्ञानिकता गृहण की। ईश्वर की प्रमुखता कम हुई तथा मानव का महत्त्व बढ़ा। ईश्वर की सत्ता के स्थान पर मानव की सत्ता को मानववाद ने स्थापित किया। डेकार्ट तथा स्पिनोजा ने ईश्वरीय सत्ता को भङ्गमोर दिया। कान्ट, वॉल्टेर आदि ने मानव की प्रमुखता स्थापित की। मानवरूपी ईश्वर की धाराधना होने

समी। दार्शनिक चिन्ता का केन्द्रबिन्दु ईश्वर प्राप्ति न होकर ऐसा मनुष्य बना जो मानवीय मनुष्यों के विषय की महत्त्वपूर्ण द्वारा वास्तविकता करना चाहता था। विवेकपूर्ण, मानवीय तथा वैज्ञानिक विचारों की बाढ़ सी सा गयी। मनुष्य की सम्प्रभुता ने चिन्तन एवं जीवन के माह्य बन्धनों को तोड़ने का मार्ग प्रपन्नाया।

आधुनिक युग में मानववाद यथार्थवाद, अस्तित्ववाद एवं भावतावाद के रूप में प्रकट हुआ। वर्तमान के सदर्भ में मानववाद ने एक घोर यह धारणा प्रस्तुत की कि मानव स्वयं साध्य है तो दूसरी ओर इस विचार का प्रतिपादन किया कि मानव ही ध्येयकारीत चिन्ता का केन्द्र है तथा यही सार्वभौम श्रुति है। उसकी अन्तर्दृष्टि ही उसका सध्य है। इस विचार ने मनुष्य को रणभूमि से प्रपन्न माना है तथा उसे पूर्णता प्राप्त करने की असीम शक्ति से सम्पन्न माना है। यह मानव की स्वयंभूता विचारों के प्रकाश को उसके द्वारा समाज में सर्वोच्च विचार का अविभाज्य अंग माना है। यह अस्तित्वगत हित साधन की जगह सामाजिक हित साधन का समर्थन है। मानववाद इस ध्येय की प्राप्ति के लिए अज्ञान तथा अन्धविश्वास को विवेकपूर्ण चिन्ता द्वारा दूर करना चाहता है। यह मानव में मानव का प्रेम जागृत करता है। मानव को इसी भौतिक जीवों में सुखमय तथा आनन्दमय बनाने के लिए विज्ञान का सत्योपयोग प्राप्त करना तथा मानव की श्रेष्ठता स्थापित करना इस विचारधारा का ध्येय है।

नव मानववाद

मानवैन्द्रनाथ रॉय ने प्राचीन मानववाद में घोर कथिनी पाई। उन्हें प्राचीन मानववाद को धर्म पथाता स्वीकार नहीं थी। उनका विचार था कि मानववाद के साथ धर्म का मिश्रण किसी भी समय मानववाद को नष्ट कर सकता है। मनुष्य की सत्ता से ऊपर रॉय अज्ञान किसी भी प्रकार की धार्मिक अथवा आधिभौतिक सत्ता को मानने के लिए तैयार नहीं थे। आ रॉय ने मानववाद की प्राचीन मान्यताओं को समाप्त कर एक नवीन दृष्टिकोण प्रपन्नाया। यह नवीन धारणा न तो एक रहस्य थी और न केवल मानव विश्वास की वस्तु। यह मानववाद मानव के प्रासंगिक, उसने प्रणीत तथा उसकी वास्तविकता की सोच के साथ जीवन के मूलभूत मनुष्यों पर आधारित किया गया। जीवशास्त्रीय प्रयोगों के आधार पर यह निष्कर्ष निरारता गया कि विवेक तथा नीरुता मनुष्य की जन्मजात प्रकृति के परिणाम है। इसी जीवशास्त्रीय सिद्धांतों के आधार पर यह प्रत्यक्ष मनुष्यों के साथ शान्ति व सत्योपयोग का जीवन जीता है। रॉय के अनुसार नव मानववाद कोई धर्मी दर्शन या केवल मान सामाजिक दर्शन अथवा केवल मान राजनीतिक एवं धार्मिक सिद्धान्त ही नहीं है। इसने विपरीत यह उन सिद्धान्तों का संघर्ष है जो मनुष्य जीवन के सभी क्रिया-कलापों को उसने सामाजिक अस्तित्व से सम्बन्धित कर उसकी मनुष्यता का मार्ग प्रपन्न करते हैं।¹⁹

इस प्रकार नव मानववाद मानव की स्वयं के भाग्य का निर्माण करता है तथा यह सुविधा प्रदान करता है जिसके अन्तर्गत वे मनुष्य अपने विषय का निर्माण तथा पुनर्निर्माण करना हुआ सत्ता विचार की ओर प्रवृत्त रह सकता है। मानव-व्यक्ति का जीवन पैदा करने वाले निरन्तर सदर्भों तथा मनुष्यों से ही नवमानववाद उत्पन्न होता है। मानव की सामाजिक, राजनीतिक, बौद्धिक तथा नैतिक जीवन की समस्तधर्मों

ने मानव-भविष्य के सम्बन्ध में यह सोचने के लिए विवश किया है कि यदि मानव अपने लिए एक नवीन जीवन-दर्शन की सृष्टि नहीं करता तो वह अपने आप में विश्वास छोड़ेंगा तथा सदा के लिए भाग्यच्युत हो जायेगा। अतः सामाजिक ढाँच का नव निर्माण एवं मानव-जीवन को सौहाद्रपूर्ण एवं सुखमय बनाने के लिए मानव का पुनर्स्थापन नव मानववाद का ध्येय है।⁹

यदि निष्पक्ष दृष्टि से विचार किया जाय तो नवमानववाद कोई पूर्णतया नवीन विचारधारा नहीं दिखलाई देती। यह वही पुरानी मानववादी विचारधारा है जिसका आधुनिक विज्ञान को गवेषणाओं का पुट देकर नवमानववाद के रूप में परिवर्तित कर दिया गया है। मानवेन्द्रनाथ का यह उदारवादी दृष्टिकोण है कि उन्होंने नवमानववाद को कठोरता की परिधि में न रख कर उसे बदलती परिस्थितियों के अनुरूप विकसित होने वाला सिद्धान्त बनाया है। रॉय ने स्वीकार किया है कि मानववाद मार्क्स के प्रभाव से अछूता नहीं किन्तु साथ ही साथ उन्होंने यह भी तर्क प्रस्तुत किया है कि नव मानववाद मार्क्सवाद से अधिक वैज्ञानिक है। उनका कहना था कि जब मार्क्स ने अपने सिद्धान्तों का सृजन किया था उस समय वैज्ञानिक ज्ञान इतना विकसित नहीं था। इसके विपरीत वे अपने नवमानववाद को जीव शास्त्र तथा मनोविज्ञान के नवीनतम निष्कर्षों पर आधारित मानते हुए उसे मार्क्सवाद से भी अधिक प्रगतिशील मानते थे।

किन्तु नवमानववाद तथा मार्क्सवाद में पर्याप्त अन्तर है। नवमानववाद में व्यक्ति को प्रमुखता दी गई है, जब कि मार्क्सवाद में स्थिति इसके विपरीत है। नवमानववाद में व्यक्ति की प्रमुखता केवल समाज में ही नहीं, अपितु अखिल ब्रह्माण्ड में मानी गयी है। समाज की रचना का आधार ही व्यक्ति को माना है। यदि व्यक्ति समाज के बिना अस्तित्व नहीं रखता तो समाज भी व्यक्तियों का ही बनाया हुआ मगठन है। अच्छे व्यक्ति मिलकर ही अच्छे समाज का निर्माण करते हैं।¹⁰ जब कि मार्क्सवाद एक अच्छे समाज की रचना की प्राथमिकता देता है ताकि उसके माध्यम से अच्छे अनुप्यों का निर्माण हो सके। पर रॉय के अनुसार अच्छे व्यक्ति का निर्माण अधिक महत्त्व रखता है। यह कहना कि पहले एक अच्छे समाज का निर्माण किया जाये तथा बाद में उसके माध्यम से अच्छे व्यक्ति बनाये जाये, उचित नहीं। यदि इस धारणा को माना जाये तो इसके अनुसार पहले शक्ति हथियानी होगी तथा माध्य की प्राप्ति में हर साधन उचित ठहराया जायेगा। इसमें अच्छाई का लोप हो जायेगा और बुरे माधनों से भी अच्छे समाज को सगठित करने का समर्थन किया जायेगा। रॉय के अनुसार यह सर्वथा अनुचित है। बुरे साधन अच्छे व्यक्ति का निर्माण नहीं कर सकते तब बुरे व्यक्ति अच्छे समाज का सृजन नहीं कर सकते। इस प्रकार रॉय मार्क्सवाद के विपरीत साधन तथा माध्य की नैतिकता के प्रौचित्य पर बल देने हुए दोनों के समन्वय के पक्षपाती है।

रॉय के नवमानववाद की स्थापना शिक्षित एवं प्रबुद्ध जनता के माध्यम से ही हो सकती है। यदि समाज का ऐसा नव-निर्माण नवमानववाद पर आधारित किया जाये तो वह एक अमृतपूर्व शान्ति का जनक होगा। यह एक ऐसी शान्ति होगी जिसमें मानव के नैतिक, बौद्धिक, मानसिक, राजनीतिक, सामाजिक तथा अन्य पक्षों का समावेश होगा तथा यह मानव के दृष्टिकोण में आमूलबूढ़ परिवर्तन ला देगी। यही उच्च मानव-

वाद है। इसमें न तो राष्ट्रीवाद की भावना का समावेश है और न रगभेद का। इसका प्रमुख लक्ष्य मानव है।¹¹

इस तरह राँय ने एक ऐसा दर्शन प्रस्तुत किया है जिसमें मानव की स्वतन्त्रता-प्रेमी, विवेकी तथा सृजनशील प्राणी के रूप में बताया गया है। राँय की मान्यता है कि मानव की स्वतन्त्रता ही उसे बर्बरता से सम्भ्यता की ओर बढ़ाने में सहायक हुई है। मानव विवेकपूर्ण चिन्तन तथा ज्ञान के माध्यम पर ही अपने तथा बाह्य विश्व के अस्तित्व का समर्थन पाया है। अन्धविश्वास तथा धार्मिक मतांगता से ऊपर उठकर वह ईश्वर की सत्ता को चुनौती देते हुए स्वयं को ढूँढने का प्रयास करता है।¹² यही विचारधारा केवल आध्यात्मिक तथा सामाजिक जीवन में ही नहीं, अपितु राजनीति में भी नवीन प्रेरणा लेकर आई है। यह भौतिकवाद, प्रकृतिवाद एवं बुद्धिवाद का प्रभुत्व सम्मिश्रण है। मानवेन्द्रनाथ राँय के स्वतन्त्रता एवं लोकतन्त्र सम्बन्धी विचार

राँय के उपमानववादी विचारों में व्यक्तिगत स्वतन्त्रता को सर्वोपरि माना गया है। उनके अनुसार राष्ट्रीय राज्य साम्यवादी वर्ग-राज्य तथा समाजवादी राज्य सब ही व्यक्तिगत स्वतन्त्रता को किसी न किसी अनुपात में सीमित कर देते हैं। यहाँ तक कि लोकतान्त्रिक राज्य तो राष्ट्रीय समष्टिवाद से बढ है।¹³ इसी कारण से राँय ने एक ऐसे राजनीतिक सगठन का आधार प्रस्तुत किया है, जिसमें व्यक्ति राष्ट्रीय अथवा वर्ग-समष्टि का अन्तर्गत बनाया जा सके। राँय ने राज्य की उत्पत्ति के प्रारम्भिक समय से ही स्वतन्त्रता की प्रमुखता के सिद्धान्त को स्वीकार किया है और यह विश्वास व्यक्त किया है कि स्वतन्त्रता की प्रेरणा से ही मानव प्रकृति के साथ सघर्ष करता रहा है। राज्य तथा समाज का आधार मानव-स्वतन्त्रता मानते हुए राँय की यह दृष्टि धारणा है कि मानव बन्धन का हर समय प्रतिहार करता रहा है। आधुनिक परिस्थितियों ने व्यक्ति की स्वतन्त्रता को आर्षिक सन्तुष्टि एवं सुरक्षा पर निर्भर कर दिया है, किन्तु इसके साथ यह भी आवश्यक है कि उसे सांस्कृतिक एवं बौद्धिक स्वतन्त्रता का वातावरण प्राप्त हो ताकि वह अपनी बौद्धिक क्षमता का पूर्ण उपयोग कर सके।¹⁴

राँय ने व्यक्ति की स्वतन्त्रता-प्राप्ति की लालसा को चिरन्तन माना है। स्वतन्त्रता की अनुभूति ही उसका जीवन है। किन्तु राँय के अनुसार स्वतन्त्रता का यह तात्पर्य नहीं है कि व्यक्ति सब कुछ करने की स्वतन्त्रता रखता है। उस पर विवेक का नियन्त्रण है जो उसे बुराई से रोकता है। विवेक ही व्यक्ति को सामाजिकता सिखाता है। व्यक्ति तथा समाज में कोई विरोधाभास नहीं हो सकता, यदि व्यक्ति विवेक द्वारा मार्ग-दर्शन प्राप्त करता रहे। राँय ने इस स्थिति को प्राप्त करने के लिए जो नवीन व्यवस्था प्रस्तुत की है उसका नाम "संगठित लोकतन्त्र" है। राँय ने आधुनिक लोकतन्त्र को व्यक्तिगत स्वतन्त्रता का पोषक मानने के साथ यह भी व्यक्त किया कि सामूहिक कल्याण के नाम पर व्यक्तिगत स्वतन्त्रता का इसमें हानि होता है। वे प्रतिनिधि लोकतन्त्र के पक्ष में नहीं हैं। मतदाता तथा सरकार के मध्य इतनी दूरी बढ जाती है कि शासन पर जनता का नियन्त्रण नाम मात्र को रह जाता है। इसलिए राँय ने प्रथम लोकतन्त्र का समर्थन किया है। राँय का यह विश्वास था कि आधुनिक लोकतन्त्र में दल व्यवस्था से हानि हुई है। दलों ने लोकप्रिय सम्प्रसूता को केवल मात्र सर्वधार्मिक दिखावा बना दिया है।¹⁵ वे यह मानते थे कि दलगत राजनीति के द्वारा

प्रतिनिधि लोकतन्त्र में सत्ता की होड़ नैतिक एवं शार्वजतिक मापदण्डों को समाप्त कर देती है। चरित्रवान व्यक्ति इस दलगत राजनीति से कतराते हैं तथा इन प्रकार जनता को उचित नेतृत्व मिल नहीं पाता। उन्होंने इस आधार पर ससदात्मक लोकतन्त्र के प्रति अपनी अनिच्छा प्रकट की। वे ससदात्मक शासन में लोक-वत्यागकारी राज्य के प्रयत्नों को मानव-स्वतन्त्रता को सबुचित करने वाले मानते थे। राँय ने 'संगठित लोकतन्त्र' पर इसी कारण से इतना बल दिया। वह प्रत्यक्ष एवं विधेन्द्रित लोकतन्त्र या जिनमें राँय ने राजनीतिक दलों का कोई स्थान नहीं रखा था। इन प्रकार यह दल-विहीन लोकतन्त्र का विचार है। राँय ने इसका विस्तार से उल्लेख करते हुए इसके क्रियात्मक स्वरूप के बारे में यह बताया है कि छोटे छोटे सहकारी मंडलों के द्वारा यह प्रत्यक्ष लोकतन्त्र आधुनिक राज्यों में स्थापित किया जा सकता है। इन व्यक्तियों में शक्ति जनता के हाथों में रहेगी तथा जनता ही शासन-कार्य में भाग लेकर इसका नियन्त्रण करेगी।¹⁶ स्थानीय लोकतान्त्रिक इकाइयों से राज्य का संगठन शक्य होना होगा। राँय ने रूस का 'हवालान देते हुए बताया है कि वहाँ पर भी लेनिन ने मोदियतों के सम्बन्ध में इसी प्रकार की व्यवस्था की थी, किन्तु सामाजवादी व्यवस्था के केन्द्रीयकरण ने इसकी मूल आत्मा को समाप्त कर दिया। राँय ऐसी विवृति नहीं चाहते थे। इन भावधेवाद के विपरीत उन्होंने लोकतान्त्रिक विधेन्द्रियकरण को अधिक महत्व दिया। अपने संगठित लोकतन्त्र के प्रतिपादन में राँय ने ससदात्मकों के शिक्षित होने की अनिवार्यता पर बल दिया ताकि वे भाषण कला में निपुण नेताओं के बह्वावे में नहीं आ सकें। वे नैतिक तथा बौद्धिक दृष्टि से ईमानदार तथा पक्षपात-रहित व्यक्तियों को ही शासन का नेतृत्व सौंपने के पक्ष में थे। पूरे प्रारम्भ में कुशल तथा गुणी शासकों का चयन होना कठिन है, इसलिए प्रारम्भिक स्थिति में शासकों के निर्वाचन के स्थान पर मनोनयन का प्रावधान भी प्रस्तुत किया।¹⁷

अपने संगठित लोकतन्त्र सम्बन्धी विचारों को राँय ने प्रिंसिपल्स ऑफ रीइडिंग डिमोक्रेसी नामक पुस्तिका में प्रस्तुत किया। इन्हीं विचारों की व्यावहारिक रूप देने के लिए उन्होंने अपनी ओर से भारत के सविधान का एक प्रारूप¹⁸ भी लिखा था। यह स्वतन्त्रता प्राप्ति के पश्चात् भारत के भावी सविधान-निर्माताओं के लिए एक अनुकरणीय सुझाव था। अपने इस प्रस्तावित सविधान में राँय ने नागरिकों के उन मौलिक अधिकारों का भी उल्लेख किया जो निर्धारित जीवन-स्तर, श्रमिकों के ग्यूनतम वेतन, बृद्धों तथा अपाहिजों के लिए सामाजिक सुरक्षा, पंद्रह वर्ष तक के बच्चों के लिए अनिवार्य एवं धर्म-निर्गपेक्ष शिक्षा, भाषण तथा प्रेम की स्वतन्त्रता, श्रमिकों, कामिनों तथा किसानों के संगठनों का संरक्षण, व्यक्तिगत स्वतन्त्रता, धार्मिक स्वतन्त्रता आदि प्रदान करते हैं। राज्य को सम्पूर्ण शक्ति जनता में निहित माना गई है तथा इस शक्ति के प्रयोग का अधिकार गाँव, बम्बे तथा नगरों की म्यानीय जन-समितियों को सौंपा गया है। ये जन-समितियाँ वरस-सत्ताधिकार के आधार पर प्रतिवर्ष चुनी जाएंगी तथा इनकी सदस्यता कुल ससदात्मकों की आबादी का 1/50 वां भाग होगी। ऐसे राज्य में प्रत्यक्षधरकों के अधिकारों का भी संरक्षण आनुपातिक प्रतिनिधित्व एवं निर्वाचन-पद्धति द्वारा होगा। प्रांतीय एवं राष्ट्रीय सरकारें जन-समितियों द्वारा चुनी जाएंगी। मध की इकाइयों को मध की सदस्यता में प्रत्यक्ष होने की स्वतन्त्रता भी होगी। राँय ने जन-समितियों को स्वतन्त्रता के समान

भारम्भक तथा प्रत्यावर्तन का अधिकार भी दिया है। उन्हे प्रत्याह्वान का अधिकार भी होगा। इसी तरह केन्द्र में राँय ने एक सर्वोच्च जन-समिति की रूपरेखा प्रस्तुत की, जिसमें एक निर्वाचित गवर्नर-जनरल, राज्य-सभा तथा सघीय सभा रहेंगी। राज्य-सभा के बारे में राँय का विचार था कि उसमें योग्यतम व्यक्ति ही रहे जयें जिससे वे शासन का मार्गदर्शन करते रहें। सघीय सभा का चुनाव अप्रत्यक्ष तरीके से हो और उसे कार्यपालिका तथा व्यवस्थापिका सम्बन्धी शक्ति प्रदान की जाये। किन्तु इन सब पर सर्वोच्च जन-समिति का नियन्त्रण रहेगा तथा शासन का कोई भी कार्य उसने समर्थन के बिना सम्पन्न नहीं हो सकता। राँय ने सघ की इवाइमो के सम्बन्ध में भी कई सुझाव दिये हैं।

इस प्रकार मानवेन्द्र नाथ राँय ने राज्य-शासन के समस्त कार्य में जन-महयोग पर बल दिया है। उनकी राजनीतिक व्यवस्था में राजनीतिक दलों का कोई स्थान नहीं है, उनका दल-विहीन स्रोतग्रन्थ का विचार उनकी एक झुठी है। वे राजनीतिक दलों के अस्तित्व को तभी तक मानते हैं जब तक मनुष्यों में ईतिवृत्ता तथा विवेक जागृत नहीं हो जाता। व्यक्तियों के स्वयं विवेकी बनने के बाद नती राजनीतिक दलों की आवश्यकता रहेगी और न राज्य की। राँय के अनुसार राज्य भी शनै शनै समाप्त हो जायेगा। न कोई वर्ग-भेद रहेगा और न कोई विपत्ती का शोषण करेगा। बेचल एक समाज रहेगा। समाज का एक केन्द्रीय सगठन होगा लेकिन वह 'लेबाथा' न होकर एक समन्वयवादी तत्त्व के रूप में कार्य करेगा तथा विभिन्न सामाजिक सगठनों में तालमेल रखेगा। इस प्रकार के समाज में राज्य शक्ति की कोई आवश्यकता नहीं होगी।¹⁹

राँय के आर्थिक विचार

राँय के आर्थिक विचार शोषण के प्रति विरोध का सन्देश देते हैं। वे मानव को आर्थिक दृष्टि से पूर्णतया सारक्षित करने के पक्ष में हैं। उनके विचार से मानव अपनी भौतिक आवश्यकताओं को पूर्ति होने पर पर ही अपना बौद्धिक एवं सर्वांगीण विकास कर सकता है। स्वतन्त्रता का उपभोग मनुष्य को आर्थिक सुरक्षा ही प्रदान कर सकता है। वे ऐसे आर्थिक नियोजन के पक्ष में हैं, जो मानव-स्वतन्त्रता की रक्षा कर सके। विज्ञान एवं तकनीकी ज्ञान के द्वारा यह कार्य वे सम्पादित होता हुआ देखते हैं। उनके विचारों से औद्योगीकरण के द्वारा भौतिक समृद्धि प्राप्त कर व्यक्तिगत स्वतन्त्रता को संक्षण मिल सकता है। किन्तु राँय के आर्थिक नियोजन सम्बन्धी विचार न समाजवादी है और न पूंजीवादी। वे नियोजन की समाजवादी पद्धति को इसलिए अमान्य ठहराते हैं कि उसमें नियोजन एक शक्तिशाली राजनीतिक वृत्त के माध्यम से प्राप्त किया जाता है और यह स्थिति सामाजिक प्रगति के नाम पर व्यक्तिगत स्वतन्त्रता समाप्त कर देती है। वे पूंजीवादी नियोजन को भी पसन्द नहीं करते, क्योंकि यह व्यवस्था अधिक से अधिक लाभ प्राप्त करने के सिद्धान्त पर आधारित है इसलिए निधनों का शोषण होता है।²⁰

राँय के अनुसार आर्थिक समृद्धि के लिए औद्योगीकरण आवश्यक है। यह धान्तरिण व्यापार बढाकर प्राप्त किया जा सकता है। वे विदेशी व्यापार पर अधिक जोर नहीं देते। उनकी दृष्टि में विदेशी व्यापार हर समय साथ नहीं देता तथा कभी भी अन्तर्राष्ट्रीय जगत् में बढती हुई व्यापारिक प्रतिस्पर्धा का शिकार बन सकता है। वे

जनता को श्रम-शक्ति बढ़ाने के पक्ष में है। इसके लिए उन्होंने नये-नये उद्योगों की स्थापना को निशारिख की है, ताकि अधिक्त से अधिक्त व्यक्तियों को रोजगार मिल सके। कृषि भूमि पर दबाव कम हो और कृषकों की स्थिति में भी सुधार आये, इसके लिये वे कृषकों को प्राथिक शक्ति बढ़ाने हेतु भूमि के उचित वितरण को अधिक महत्त्व देते हैं। अधिक्त से अधिक्त सार्वजनिक निर्माण-कार्य करने का पक्ष भी राय ने समर्थित किया है, किन्तु जनता को आय के साधन उपलब्ध हों। इस प्रकार भूमि के समान वितरण तथा कृषकों और श्रमिकों की श्रम शक्ति में वृद्धि द्वारा प्राथिक सम्पन्नता का मार्ग राय को पसन्द है।

राय ने प्रचलित समस्त प्राथिक सिद्धान्तों की आलोचना की है तथा यह प्रष्ट किया है कि ये समस्त विचार मनुष्य को एक स्वार्थी प्राणी मानते हैं। इसके विपरीत राय मनुष्य को स्वभाव से ही सहयोगी प्राणी के रूप में देखते हैं। इसी कारण ने राय उत्पादन के साधनों का नियन्त्रण जनता में निहित करना उचित मानते हैं। वे व्यक्तिगत सम्पत्ति के विरुद्ध नहीं, बल्कि इनके द्वारा सामाजिक शोषण न किया जाये। वे सभ्यता के राष्ट्रीयकरण के पक्ष में नहीं हैं क्योंकि यह व्यवस्था राज्य को मानवीय स्वतन्त्रता समाप्त करने का अधिकार देकर एक सर्वाधिकार राज्य की स्थापना करती है। इस तरह राय निर्वाह सम्पत्ति की माग्धता के साथ-साथ सम्पत्ति के महत्कारो स्वान्दित्य पर भी दब देते हैं। वे प्राथिक नियोजन को ऐच्छिक महत्कारिता पर आधारित करते हैं। निजी उद्योगों में हस्तक्षेप करने की नीति के पक्ष में वे नहीं हैं क्योंकि उनका यह विश्वास था कि महत्कारिता पर आधारित उद्योग अपने आप निजी उद्योगों को व्यापारिक प्रतिस्पर्धा के द्वारा परास्त कर देंगे।²¹

इस प्रकार राय ने प्राथिक विवेकीयकरण की नीति का अनुसरण किया है। वे प्राथिक क्षेत्र में राज्य को हस्तक्षेप करने से बचित करते हुए भी सामाजिक नियन्त्रण द्वारा प्राथिक उत्पत्ति प्राप्त करने के इच्छुक हैं। वे राज्य का नियन्त्रण केवल विद्वत् उत्पादन, कौशल, क्षमता, यत्नाचार आदि विभागों तक सीमित रखना चाहते थे। स्वर्गी महत्कारिता केवल प्राथिक क्षेत्र तक ही सीमित नहीं। वे शिक्षा को भी राज्य के नियन्त्रण में मुक्त रखना चाहते हैं। राज्य केवल विभिन्न शिक्षा-भाग्यभागों में समन्वय स्थापित करने का काम करेगा। ये विचार बहुलवादियों के विचारों से मिलते-जुलते हैं। इन प्रकार राय राज्य को केवल बानून तथा सुरक्षा आदि अधिकार देकर शेष सभी व्यवस्था मानव-महत्कारिता पर छोड़ देते हैं।

भारत की प्राथिक स्थिति सुधारने को दृष्टि से राय के विचारों में सीमितता भी है। उन्होंने कई ऐसे व्यावहारिक सुझाव दिये हैं, जिन पर ध्यान करना भारत के लिए श्रेयस्कर है। राय के अनुसार भारत में औद्योगिकरण की प्रगति कृषि के विकास पर ही निर्भर करती है। वे कृषि के विकास को अत्यधिक महत्त्व देते हैं ताकि केवल विभिन्न को श्रम करने की शक्ति में वृद्धि हो। वे कृषि के यानोकरण के पक्ष में न थे। यानोकरण के सम्बन्ध में उनका यह विचार था कि इनमें शारीरिक शोषों में बेरोजगारी बढ़ेगी। वे उद्योग बनाने के बड़े-बड़े कार्यक्रमों के पक्ष में भी नहीं थे। उनका विचार इन कार्यक्रमों पर भारी व्यय करने के स्थान पर गादों की शक्ति को ही काम में लाने का था कि

छाद गुणमत्ता में प्रामीणी को प्राप्त हो सके। वे प्रामीणी क्षेत्र में ईंधन के लिए गोबर के स्थान पर कोयले के प्रयोग के पक्ष में थे। यदि कोयला अच्छी मात्रा में प्रामीणी क्षेत्र में मिलाने लगे तो गोबर का उपयोग ईंधन के रूप में नहीं होगा। कोयला-छदानों का निष्पन्न राज्य में हाथ में रहे, तबकि उद्योगपति कोयले की कृत्रिम कमी पैदा न कर सकें और न बीमते ही बढ़ा सकें। इसी तरह सिंचाई के सम्बन्ध में भी रॉय के विचार बहुत सुन्दर हुए थे। उन्होंने बड़ी-बड़ी सिंचाई-योजनाओं के स्थान पर छोटी सिंचाई-योजनाओं को महत्व दिया। बड़ी योजनाएँ प्रगति पर खर्च हुए धन की बगुनी के लिए सिंचाई की दूरी में वृद्धि करने के लिए अवश्य बाध्य होगी। इससे कृषक को सिंचाई की बढ़ी हुई दरें देनी होंगी और उसे वास्तविक लाभ नहीं होगा। वे सहकारी आधार पर गाँवों में दूध बँस लगाने के पक्ष में थे। इसी तरह कृषक की समस्त कृषि सम्बन्धी समस्याओं के निवारण के लिए वे सद्भावना के सिद्धान्त पर बल देते थे। सहकारी श्रम-व्यवस्था, सहकारी श्रम-विषय समितियाँ आदि की उन्होंने सिफारिश की। वे सामूहिक भेती के स्थान पर सहकारी भेती के पक्ष में थे। सहकारी फार्मों की योजना भी उन्होंने प्रस्तुत की। बड़े फार्म बनाने की योजना उन्हें पसन्द नहीं थी। जोत की सीमा निर्धारित करने का भी रॉय ने समर्थन किया।²² भारत की कृषि तथा उद्योगों की प्रगति से सम्बन्धित रॉय के ये विचार यथार्थपूर्ण हैं।

रॉय द्वारा मार्क्सवाद की प्रालोचना

रॉय ने अपने जीवन के कई वर्षों तक कट्टर मार्क्सवादी के रूप में विताये। बाद में मार्क्सवाद को सर्वोच्चतमवाद में परिणत, जिसे उन्होंने साम्यवादी शासन में देखा, के कारण वे मार्क्सवादियों से विमुख हो गये। यद्यपि यह सत्य है कि वे जीवनपर्यन्त मार्क्स के प्रभाव में रहे, किन्तु मार्क्सवादियों से उन्हें बाद के दिनों में पूर्ण घृणा हो गयी थी।

रॉय ने सैद्धान्तिक तथा व्यावहारिक दोनों ही दृष्टियों से मार्क्सवाद-साम्यवाद की प्रालोचना की है। रॉय ने अनुसार मार्क्स का यह कथन प्रस्तुत है कि मध्यमवर्ग का अन्त हो जायेगा और समाज केवल दो वर्गों अर्थात् पूँजीपतियों तथा निधन-वर्ग में विभाजित हो जायेगा। रॉय ने मार्क्स की इस विचारधारा के प्रतिबुल यह पाया कि मध्यमवर्ग का विषय में पहले से अधिक महत्व बढ़ा है। मध्यमवर्ग ही समाज को बौद्धिक एवं राजनीतिक जीवन देता है। सोवियत विरोधपतया मध्यमवर्गीय नेतृत्व पर ही सफलतापूर्वक चल सकता है।²³

रॉय ने मार्क्स के अतिरिक्त मूल्य के सिद्धान्त की भी कट्टर प्रालोचना की है। उनके विचारों से अतिरिक्त मूल्य का सिद्धान्त न तो पूँजीवादों प्रथा का चोक्त था न श्रमिकों के शोषण का। रॉय ने अनुसार पूँजीवाद को समाप्त करने के विचारों से मान्य इतने अपौर हो उठे थे कि उन्होंने अतिरिक्त मूल्य के सिद्धान्त को तोड़ मरोड़ कर प्रस्तुत किया और उसी अपने तर्कों को पुष्ट किया। वास्तविकता में अतिरिक्त उत्पादन के सामाजिक महत्त्व का भी देखा चाहिए था। रॉय ने यह व्यक्त किया कि यदि अतिरिक्त मूल्य का अतिरिक्त पक्ष समाप्त हो जाता है तो सामाजिक मूल्य भी नष्ट हो जायेंगे और सामाजिक प्रगति समाप्त हो जायेगी। उनके विचारों से सामाजिक अतिरिक्त मूल्य के नष्ट होने से कई सम्भत्ताओं का धिनाश हुआ है। यदि भविष्य में सम्भत्ता की रक्षा करनी है तो

प्रतिरिक्त मूल्य की भी रक्षा करना होनी ताकि भाषिक एवं राजनीतिक व्यवस्था बनती रहे। वे यह कहते थे कि यदि प्रतिरिक्त मूल्य होमए का ही प्रतीक मान लिया जाये तो इसका अर्थ होगा कि साम्यवादी रूप भी इन दोहर का अन्वय नहीं है। वहाँ व्यक्तिगत पूँजीवाद के स्थान पर राजकीय पूँजीवाद है। स्वयं इन्होंने भी इसी विचार के थे।

नाकर्स द्वारा की गयी इतिहास की मौलिक व्याख्या भी रॉस ने स्वीकृत नहीं की। उनके अनुसार नाकर्स ने जीवन के मौलिकवादी पक्ष को अधिक उभारने का कार्य किया। यह एक निर्यात भाषिक आधार था जो कि नाकर्स ने इतिहास को निरवमानकता के पुट के सहारे खड़ा किया था। नाकर्स ने मानवता, वैचारिक मुद्दास्वाद तथा पूर्वजानो भाषिक सिद्धान्तों को तिलाजलि दे इतिहास तथा सामाजिक भाषिक मान्यताओं पर अपना सिद्धान्त आधारित किया। रॉस के अनुसार इतिहास का केवल भाषिक आधार ही नहीं होता, उसके पीछे सामाजिक व विचारगत दृष्टिकोण भी होते हैं। फिर किसी भी प्रकार का दमन भाषिक आधार पर ही नहीं खड़ा होता। स्वयं एन्विलस भी नाकर्स के इन विचारों से सहमत नहीं थे। रॉस भी एन्विलस की तरह सामाजिक परिवर्तन के लिए भाषिक एवं मौलिक तत्वों के स्थान पर सांस्कृतिक एवं मानववादी तत्वों की स्थापना करते हैं। वे नाकर्स के सामाजिक दृष्टिकोण से भी सहमत नहीं हैं। भाषिक प्रवृत्ति से समाज का बहान करना दोषपूर्ण है। मनुष्य को भाषिक भावस्वरूपता इतनी परिवर्तनशील तथा लचीली है कि इसके कोई भावस्वर विचार प्राप्त नहीं हो सकता।

रॉस ने नाकर्स द्वारा प्रतिपादित सर्वहारा-वर्ग के अधिनायक तन्त्र की भी आलोचना की है। वे सर्वहारा-शक्ति को प्रमूख मानते हैं। चन्द्र व्यक्ति जो कि सर्वहारा का प्रतिनिधित्व करने का दम भरे है कोई शक्ति नहीं ला सकते। भाज के युग की विगत राजकीय सेनाओं के सामने उनकी शक्ति लगभग होगी। उन्हें समाज के प्रवृत्तियों वगैरे का भी पूर्ण तरह समर्थन नहीं मिलेगा, क्योंकि उनका दृष्टिकोण संकुचित है। वे केवल साम्यवादी वर्ग का ही ध्यान में रखेंगे किन्तु समाज का बहुसंख्यक वर्ग उन्हें प्रतिनिधित्व की दृष्टि से देखेगा। उनके विचारों के अनुसार समाज में शक्ति तब तक नहीं आ सकती, जब तक प्रवृत्तियों व्यक्तियों का पूरा समर्थन प्राप्त न हो जाये। रॉस का यह विचार था कि मध्यम वर्ग सर्वहारा वर्ग से भी ज्यादा निष्ठता देगा है। मध्यम वर्ग को अधिक प्रवृत्तियों एवं चेतनाशील बनाने की आवश्यकता है। वे वर्गसंघर्ष के स्थान पर सर्वोच्चकारवाद एवं लोकतन्त्र के मध्य अर्थों की अधिक महत्त्व देते हैं। उन्हें सर्वहारा से अधिक मानवीय स्वतन्त्रता तथा व्यक्तिगत स्वतन्त्रता की चिन्ता है। रॉस मध्यमवर्ग को ही समाज का नेतृत्व मौनने के पक्ष में थे। उनके विचार से मध्यमवर्ग वर्गसंघर्ष की भावना से ऊपर उठकर अपनी शैक्षिक प्रतिभा द्वारा समाज का अधिक हित कर सकता है। नाकर्स के विपरीत रॉस मध्यमवर्ग को ही शक्तिवादी बर्गों का मुखधार मानते हैं। इन्हीं चेतनाशील व्यक्तियों के माध्यम से वे एक सच्चे लोकतन्त्र की स्थापना के इच्छुक हैं। इस तरह रॉस नाकर्सवाद के स्थान पर उदारवाद के अधिक समर्थक दिखाई देते हैं।¹²⁴

व्यक्ति की स्वतन्त्रता की ध्यान में रखते हुए रॉस ने नाकर्स के बारे में यह विचार व्यक्त किया कि नाकर्स ने मानव की उत्पत्ति करने इतिहास के अन्त को भाग तथा वृत्ति के भाषिक नियम से बाधने का प्रयास किया है। रॉस ने नाकर्सवादी स्वतन्त्रता की ऐच्छिक

दागता की मज्जा दो है। उनके विचार से मार्क्सवाद ने वर्तमान जगत् के बौद्धिक बाध-क्षेत्र को घुमिल कर विश्व में सभ्य की स्थिति पैदा की है। व्यक्ति को व्यक्ति न मानकर उसे समष्टि में परिचित किया जा रहा है। ऐसा वातावरण रॉय के अनुसार न तो स्वतन्त्रता का बोध कराता है न सन्धे राजनीति जीवन का। वे मानव को साधन बनाने की वृत्ति का भी विरोध करते हैं। रॉय के अनुसार समाज व्यक्ति की रक्षा तथा उसने योगक्षेम की प्राप्ति के लिए है न कि उसको निगलने के लिए। मानव का विराम नैतिक, बौद्धिक, सामाजिक तथा राजनीतिक स्वतन्त्रता से ही हो सकता है जिससे वह अपने भाग्य का स्वयं निर्माण करते हुए विवेक पूर्ण व्यवहार करता रहे। मानव के सर्वांगीण विकास के लिए धार्मिक सुरक्षा एवं सम्पन्नता के साथ-साथ सामाजिक तथा मनोवैज्ञानिक वातावरण की भी जरूरत है, जिससे उसकी वृद्धि तथा सांस्कृतिक चेतना कुण्ठित न हो जाये। रॉय के अनुसार, मानव स्वतन्त्रताप्रिय, कल्पनाशील एवं रचनात्मक प्रवृत्ति का है। उसे बन्धन, नियंत्रण एवं दमन में रखना घातक मिष्ठ ही सचता है। रॉय मार्क्स की तरह समाज को प्राथमिकता देकर व्यक्ति को दूसरे स्थान पर नहीं रखना चाहते।²⁵

रॉय व्यक्तिगत स्वतन्त्रता की रक्षा के साथ-साथ सामाजिक स्थिति में परिवर्तन लाने के भी पक्षपाती हैं, किन्तु उनके द्वारा सुझाया गया परिवर्तन का मार्ग हिंसा पर आधारित नहीं है। वे शान्तिपूर्ण तरीके से राजनीतिक एवं सामाजिक स्थितियों को सुधारना उचित समझते हैं। उनका यह विश्वास है कि मार्क्स द्वारा प्रदर्शित हिंसात्मक तरीका ही शासन-परिवर्तन के लिए एक मात्र उपाय नहीं है। वे शासक का हृदय-परिवर्तन करना अधिक उचित मानते हैं। शासन को हर समय अपने कर्तव्यों का ज्ञान कराते रहने से जनता उसे खोकर बर्खास्तगारी बायीं के लिए बाध्य कर सकती है। राजनीतिक सुधार का एक मात्र उपाय, रॉय के अनुसार, यह है कि शासन के विवेक तथा नैतिकता को जागृत किया जाये। इसका यह तात्पर्य नहीं कि रॉय ने क्रान्ति को कोई महत्त्व नहीं दिया। वे क्रान्ति को भी सामाजिक-धार्मिक परिवर्तन के लिए महत्त्व पूर्ण मानते हैं किन्तु उनकी यह शान्ति मध्यमवर्ग-जनित होगी न कि सर्वहारा द्वारा। रॉय की यह धारणा है कि क्रान्ति द्वारा कोई अग्रतत्त्वं परिवर्तन पैदा नहीं होता। क्रान्ति का आधार उचित कल्पना एवं विवेक पर होना चाहिए। वे मार्क्स के इस विचार से कि क्रान्ति का खूब प्रचार किया जाये सहमत नहीं हैं। उनके अनुसार क्रान्तिगारी बायीं के अत्यधिक प्रचार से वेदल मुट्ठी भर क्रान्तिगारी ही उत्पन्न लाभ उठाते रहेंगे तथा शेष जनता क्रान्ति से सम्बन्धित न होकर अलग अलग हो जायेगी। इस कारण से वे क्रान्ति के पक्ष में न होकर शान्तिपूर्ण तरीकों में विश्वास व्यक्त करते हैं।²⁶

रॉय द्वारा मार्क्स के निदान्तों की आलोचना की पृष्ठभूमि में एक और महत्त्वपूर्ण कारण भी है। रॉय ने मार्क्स तथा एन्जिल्स दोनों को जर्मन राष्ट्रवाद का ग्रन्थभक्त माना है। उनके अनुसार ये दोनों महान् विचारक जर्मनी को ही दुनिया में सर्वश्रेष्ठ मानते रहे, यही तब कि उन्होंने जर्मनी द्वारा एवं विश्व-राज्य की स्थापना के काल्पनिक आधार का भी समर्थन प्रदान किया। रॉय के अनुसार ऐसी जातीय प्रथना राष्ट्रीय सर्वोच्चता का विचार उत्तरदायी था। एक सन्धे अन्तर्राष्ट्रीय समाज का निर्माण करने वालों को जातीय तथा राष्ट्रीय श्रेष्ठता के विचार से दूर रहने की जरूरत थी। रॉय ने स्वयं अपने व्यक्तिगत

उदाहरण में यह स्थापित कर दिया कि सकोपता के आधार पर समाजवादी लक्ष्यों की प्राप्ति नहीं हो सकती। मार्क्स जैसे विश्व-प्रसिद्ध विचारक तथा साम्यवाद के मनोहा जर्मनी की श्रेष्ठता एवं उसके राष्ट्रीय शौर्य के उपासक बन रहे यह रॉय को स्वीकार नहीं था। रॉय को इनसे मार्क्सवाद के प्रति अश्रद्धा हो गयी। वे अपनी तपा करनी अर्थात् सिद्धान्त व व्यवहार में झूट सम्बन्ध मानते थे। इसी कारण से रॉय ने अपनी मानविक सच्चाई का परिचय देते हुए मार्क्स की भालोचना की और यह स्थापित किया कि कोई भी सिद्धान्त व्यवहार की कसौटी पर निवारें बिना ग्राह्य नहीं होना चाहिए। पूर्व-निर्धारित मान्यताओं पर आधारित सिद्धान्त अप्राह्य हैं चाहे वह काल्मार्क्स जैसे व्यक्ति द्वारा ही प्रतिपादित क्यों न हो।

इसी तरह रॉय ने अपनी मार्क्सवाद की भालोचना के माध्यम से यह स्थापित किया कि मार्क्स के अंधानुकरण की आवश्यकता नहीं है। वे साम्यवाद की ही मानव के विकास का अन्तिम लक्ष्य नहीं मानते थे। उनका विश्वास था कि यदि साम्यवाद को मानव-विकास का अन्तिम लक्ष्य मान लिया गया तो अन्ततः सामाजिक विकास अवरुद्ध हो जायेगा। विकास की यह अवरुद्धता मानव-जीवन की समाप्ति की सूचक होगी।

मानवेन्द्रनाथ रॉय तथा विश्व-राजनीति

मानवेन्द्रनाथ रॉय के विचारों में उनको अन्तर्राष्ट्रीय सम्बन्धों के प्रति अगाध रुचि तथा उनके विश्लेषण की अमामान्य प्रतिभा का परिचय मिलता है। अन्तर्राष्ट्रीय राजनीति के सम्बन्ध में उनके विचारों में उसी प्रकार का परिवर्तन दिखाई देता है जैसा परिवर्तन उनके राजनीतिक चिन्तन में आया है। वहीं मार्क्सवाद से मानववाद की ओर प्रयाण हमें भी बिद्यमान है। अपने प्रारम्भिक राजनीतिक जीवन में मार्क्सवाद से प्रेरित हो एक सच्चे मार्क्सवादी की तरह अमेरिका तथा रूस के वैचारिक द्वन्द्व में रॉय ने रूस का पक्ष उचित माना। द्वितीय महायुद्ध के पश्चात् रूस तथा अमेरिका के पारस्परिक तनाव तथा शीतयुद्ध की प्रथमता ने उनके विचारों में परिवर्तन ला दिया। वे शीतयुद्ध के परिणामों से तथा सामाजिक शास्त्रज्ञों की होठ में काफी चिन्तित थे। वे तृतीय महायुद्ध की सम्भावनाओं में सृष्टि के घन्टा का अभास पाने में। धीरे धीरे उनके मानववादी दृष्टिकोण ने उन्हें अनायास अमेरिका का प्रशंसक बना दिया।²⁷ वे लोकतन्त्र को साम्यवाद से अधिक महत्वपूर्ण मानते थे। मन पूजावाद के विरुद्ध होने हुए भी वे अमेरिका की स्वतन्त्रता प्रिय नीति के प्रशंसक बन गये। उन्हें अमेरिका में लोकतन्त्र की रक्षा तथा मानव-स्वतन्त्रता के गुण दिखाई दिये। लेकिन वे अमेरिका को रूस-विरोधी "साम्यवाद को रोजने सम्बन्धी नीति" के पक्ष में नहीं थे। उन्होंने इस सम्बन्ध में अमेरिका की सैनिक गठबन्धन तथा सामूहिक सुरक्षा-व्यवस्था की भालोचना की। उन्हें अमेरिका का यह नव-उपनिवेशवादी स्वभाव पसन्द नहीं था। इसे वे लोकतन्त्र की जड़े खोखला करने वाला उपाय मानते थे। उन्हें सैनिक गठबन्धन की नीति से फासीवाद का आभास होता था। इसी कारण से रॉय ने ट्रूमैन-थोरना तथा फ्लतलानिक समझौते को भी अमेरिका की विस्तारवादों एवं हस्तक्षेप की नीति का अंग माना। इस प्रकार रॉय ने अमेरिका की विदेश-नीति की आश्रमक तथा विस्तारवादों बनाया जब कि रूस की विदेश-नीति की उन्होंने कोई भालोचना नहीं की। रॉय का यह मत निश्चित रूप से पक्षपातपूर्ण था। उन्हें रूस की विदेश-नीति आन्तरिक

प्रतीत होती थी।

द्वितीय विश्वयुद्ध के बाद अमेरिका की एशिया सम्बन्धी नीति की भी राँय ने प्रालोचना की। वे अमेरिका के द्वारा एशिया में फामीवादियों के साथ किये गये सम्झौतों को लोकतन्त्र का सहारन मानते थे। उनसे अनुसार अमेरिका की इस नीति से उसकी एशिया में प्रतिष्ठा कम हुई। एशिया में साम्यवाद के प्रति मद्भाव बढ़ने का कारण ही यह था कि एशियावासी साम्यवाद के राजनीतिक आदर्श में अपनी निर्धनता का हल ढूँढ रहे थे। राँय के अनुसार चीन में साम्यवाद की विजय से इसी तथ्य की पुष्टि होती है। वे अमेरिका से यही आशा करते थे कि अमेरिका एशिया में लोकतन्त्र को नीक गहरी करने तथा लोकतन्त्र को छोड़ें हुई प्रतिष्ठा जमाने का प्रयास करेगा किन्तु अमेरिका द्वारा प्रवाहित नेतृत्व का समयन तथा एशिया में अमेरिका की बदनामी से उन्हें बाकी निराशा हुई।

अपने निष्पक्ष विचारों में राँय ने गुट-निरपेक्षता की नीति को ही श्रेष्ठ माना। उसकी दृष्टि में भारत को न तो अमेरिका और न रूस से ही लाभ हो सकता था। वे रूस की साम्यवादी तानाशाही तथा अमेरिका की साम्राज्यवादिता दोनों के विरुद्ध हो गये। इसी कारण से उन्होंने एक तृतीय शक्ति के उदय पर बल दिया। उन्हें विश्व की दो महाशक्तियों पर नियन्त्रण के लिए सीमरी विश्वशक्ति की उपादेयता श्रेयस्वर दिखाई दी। भारत के लिए इसी नीति का अनुसरण उन्होंने उचित माना। वे नेहरू की गुट-निरपेक्षता की नीति के प्रशंसक नहीं थे, क्योंकि नेहरू का उन दिनों अमेरिका को तरफ़ ज्यादा झुकाव था तथा वे भारतीय साम्यवादी दल के विरुद्ध कठोर रुख प्रपनाये हुए थे। राँय ने इस प्रकार की गुट-निरपेक्षता की नीति को प्रवचना माना। उनका यह भी विश्वास था कि साम्यवादी चीन भारत के लिए सदैव खतरा है। उनकी यह मान्यता थी कि इस खतरे का सामना करने के लिए भारत अमेरिका का समयन प्राप्त करेगा और वह अमेरिका की नीति का अनुसरण करेगा। यद्यपि राँय के विचार आज की परिस्थिति में सत्य होते दिखाई नहीं देते किन्तु भी उनमें स्थान स्थान पर मौलिक विन्तन एवं विश्लेषण विद्यमान है।

भारत की विदेश-नीति के सम्बन्ध में राँय का यह विचार था कि भारत पूर्ण रूप से असलमता की नीति का ही अनुसरण करते हुए सफलता प्राप्त कर सकता है। वे विदेशी आर्थिक सहायता तथा सहयोग में विश्वास नहीं करते थे। वे किसी भी प्रकार की विदेशी सहायता को एक स्वतन्त्र विदेश-नीति में बाधा उत्पन्न करने वाला तत्त्व मानते थे। वे भारत की निर्धनता तथा पिछड़ेपन का अन्त भारतीय उपायों से ही चाहते थे। उनका यह विश्वास था कि भारत में आर्थिक समृद्धि जब तक नहीं आती और जब तक निर्धनता का निवारण नहीं होता तब तक साम्यवाद के खतरे में नहीं बचा जा सकता। वे यह मानते थे कि साम्यवाद की सेना अथवा शक्ति से नहीं रोका जा सकता। एव सच्चे राजनीतिक एवं आर्थिक लोकतन्त्र की स्थापना से ही भारत साम्यवाद का प्रसार रोक सकता है। वे यह भी मानते थे कि प्रचार तथा उचित शिक्षा से भी साम्यवाद को दूर रखा जा सकता है। वे जनता को इस तथ्य से अवगत कराना चाहते थे कि साम्यवाद उनकी व्यक्तिगत स्वतन्त्रता का शत्रु है। इसके लिए वे शान्ति एवं सुरक्षात्मक वातावरण

आवश्यक मानते थे। उनके विचार से युद्ध को रोकने से ही मच्छा लोकतन्त्र पनप सकता है। युद्ध की स्थिति लोकतन्त्र की रक्षा नहीं करती। वे यह भी मानते थे कि जब तक भारत की जनता पूर्णतया जागृत नहीं हो जाती तब तक भारत में साम्यवाद का घतरा बना रहेगा। वे जनता के विचारों में आमूलचूर्ण परिवर्तन लाना चाहते थे और पुरानो मान्यताओं के स्थान पर मानववाद की स्थापना करना चाहते थे। इसी कारण से उन्होंने मशहूर लोकतन्त्र, सहकारी अर्थ-व्यवस्था तथा नव मानववाद का मूल प्रचार किया।

मानवेन्द्रनाथ राँय का यह विश्वास था कि एक विश्व-सरकार ही विश्व-राजनीति से युद्ध की विभीषिका टाल सकती है। वे इस कार्य के लिए राष्ट्रवाद को पूर्णतया समाप्त करना चाहते थे। वे राष्ट्रीय राज्य तथा अन्तर्राष्ट्रीय राज्य में कोई तालमेल नहीं देख पाये। उनके अनुसार एक मच्छा मानववादी दृष्टिकोण ही विश्व-शान्ति ला सकता था।

निरूपण

मानवेन्द्रनाथ राँय का राजनीतिक दर्शन उनकी बदलती हुई मनोस्थिति का दर्पण है। राँय ने एक राष्ट्रीय क्रान्तिकारो के रूप में अपने राजनीतिक जीवन का प्रारम्भ किया। उसके पश्चात् वे मार्क्सवादो तथा भावर्मवादो से उग्र मानववादी बन गये। यद्यपि उन्होंने मार्क्स की घालोचना प्रस्तुत की फिर भी वे जीवनपर्यन्त मार्क्सवाद के प्रभाव में विमुक्त न हो सके। उनका नव मानववाद उदारवाद तथा मार्क्सवाद का सम्मिश्रण था। वे मटाख्बी शताब्दी के बुद्धिवाद से प्रेरित थे तथा मार्क्स के जीवन के प्रारम्भिक विचारों को अपने नवीन दर्शन का आधार बनाये हुए थे। उनका नव मानववाद उदारवाद का ही दर्शन है। पुराने उदारवाद को मार्क्स के विचारों से परिष्कृत कर राँय ने नव मानववाद की स्थापना की है। मार्क्स का यह प्रभाव राँय के विचारों को वही-नही प्रस्पष्ट बना देता है।

राँय ने मार्क्सवादी द्रष्टाण्णो अध्ययन की ध्याय्या द्वन्द्वात्मकता का सहारा लिये बिना ही की है। राँय के अनुसार मार्क्स का द्वन्द्वात्मक भौतिकवाद केवल नाम के लिए भौतिकवाद है। उसका मूलतत्त्व द्वन्द्ववाद है। यत यह एक प्रत्ययवादी दर्शन है। राँय ने पयूरबाध के समान मानववादी भौतिकवाद के विरुद्ध स्रषर्ष चलाया है। किन्तु राँय ने भी वही मार्ग अपनाया जो मार्क्स ने अपनाया था और वे भी यद् यिद्ध करने में असफल रहे कि अनुभव के आधार पर मस्तिष्क का बाह्य द्रष्टाण्ड से क्या सम्बन्ध हो सकता है। इसी तरह राँय ने धर्म का घोर विगण किया। वे समस्त धर्मविश्वासों तथा धार्मिक कृत्यों के विरुद्ध थे तथा मार्क्स की तरह धर्म को मानवीय मस्तिष्क के लिए अर्पण मानते थे। किन्तु अपनी इस धार्मिक अनास्था एक नास्तिकता के कारण वे धर्म के मानववादी भूत्यों को टोक में नहीं मगन पाये। विशेषतः हिन्दूधर्म के मून सिद्धान्तों को वे वभी प्राप्तमातृ नहीं कर पाये। साम्यवादियों की तरह हिन्दूधर्म के केवल बाह्य आवरण तक ही उनकी दृष्टि रही। उन्हें यह समझ न थी पाया कि हिन्दूधर्म में ब्रह्म कर मानववाद का मन्देस और वही भिन्ना। इस तरह धर्म के प्रति अपनी पूर्ण निर्धारित मान्यताओं के कारण वे अपने विचारों का भारत में लोकप्रिय न बना सके।

मानवेन्द्रनाथ राँय ने विवेक की मान्यता पर अधिष्ठान बना दिया है। वे विवेक के समस्त धार्मिकता की मीमांसा करते थे तथा आत्मिक प्रेरणा में प्राप्त ज्ञान की महत्ता को स्वीकार नहीं करते थे। उन्होंने केवल ज्ञानेन्द्रिया के प्राप्त अनुभव को ही मान्यता दी।

वे अनुभव तथा विवेक को ही ज्ञान का आधार मानते थे। इससे प्रागे उन्होंने ज्ञान की कोई सीमा नहीं मानी। किन्तु भारतीय दर्शन के आधार पर राँय की यह मान्यता असत्य सिद्ध होती है। भारतीय ऋषि-महर्षियों ने ज्ञान की महत्ता को ध्यानातीत प्रवस्था तक बृद्ध निकाला और यह सिद्ध किया कि भारतीय योग-पद्धति द्वारा ज्ञान का वह धरातल प्राप्त किया जा सकता है जिसकी व्याख्या मनोवैज्ञानिक भी नहीं कर सकते।

प्राथमिक क्षेत्र में भी राँय अपनी निर्भोजता का स्पष्ट चित्रण प्रस्तुत नहीं कर सके। एक ओर राष्ट्रीयकरण तथा दूसरी ओर निजी व्यवसाय दोनों को ही उन्होंने मान्यता दी। इसी कारण से उन्होंने सहकारी स्वामित्व को विशेष महत्त्व दिया है। सहकारिता के प्रभाव में राँय प्राथमिक नियोजन के स्थान पर ऐच्छिक सहयोग को उचित ठहराते हैं। बड़े-बड़े उद्योगों की स्थापना एवं कृषि के यन्त्रीकरण का उन्होंने यदि एक ओर विरोध किया है तो दूसरी ओर उनका समर्थन भी। वे इनका नियन्त्रण भी राज्य को न सौंपकर सहकारिता पर प्राधारित करते हैं। प्रौद्योगिकरण द्वारा व्यक्तियों के जीवन-स्तर को उन्नत करने का भी उनका विचार है जो कि भारतीय मान्यता न होकर एक पश्चात्य धारणा है।

यदि सही अर्थों में मानवेन्द्र नाथ राँय के विचारों का मूल्यांकन किया जाये तो यह कटु सत्य सामने आयेगा कि मानवेन्द्र नाथ राँय जैसे उद्भट विद्वान् तथा दार्शनिक विचारों से परिपूर्ण व्यक्ति को भारतीय जनमानस में उचित स्थान प्राप्त नहीं हुआ। भारतीय राजनीति में भी राँय को वह स्थान नहीं मिला जिसके वे उचित पात्र थे। उन जैसी प्रतिभा के गिने-चुने आदमी ही उस समय की देश की राजनीति में थे फिर भी उन्हें भारत में वह गौरव प्राप्त नहीं हुआ जिसके वे अधिकारी थे। सम्भवतः इसके लिए स्वयं राँय की व्यक्तिगत मान्यताएँ दोषी हैं। वे स्वभाव से हठी तथा दुर्गम्य थे। उनके इस स्वभाव को साधारण जनता सहकारिता समझती थी। वे स्वभाव से गम्भीर तथा चिंतनशील व्यक्ति थे। इस कारण से साधारण जन-समुदाय से धुलने मिलने का उन्हें न तो श्रवसर मिला और न उन्होंने इसे पसन्द ही किया। केवल बुद्धिजीवी-वर्ग से ही उनका सम्बन्ध रहा। उनका पश्चात्य रहन-सहन तथा उनके विचारों की अत्यधिक प्रगतिशीलता भी सामान्य जनता के लिए अगम्य थी। वे पेशेवर राजनीतिज्ञ नहीं थे और न उनमें वे विशेषताएँ थी जो पेशेवर राजनीतिज्ञों में होती हैं। वे सीधे, सच्चे एवं ईमानदार आदमी थे। जो विचार उनकी मान्य होता उसी पर वे चलते थे और फिर जनता की उन्हें चिंता नहीं रहती थी। उनके ये गुण उनके राजनीतिक जीवन के लिए दुर्गुण थे और इस कारण वे भारतीय राजनीति में नहीं चमके। इसके अलावा स्वयं राँय के कुछ कार्य भी उनकी लोकप्रियता को घटाने वाले रहे—जैसे भारतीय राष्ट्रीय आंदोलन के सदर्भ में काँग्रेस की आलोचना, भारत के स्वतंत्रता सेनानियों की आर्थिक मान्यताओं पर कठोर प्रहार आदि। साधारण जनता राँय को राष्ट्रवाद-विरोधी विचारधारा से उनके प्रति विरक्त हो गयी। इससे वे भारत के राष्ट्रवादियों की दृष्टि से तो गिरे ही अपितु वाद के दिनों में आसंबाध का विरोध करने के कारण वे साम्यवादियों की निगाह में भी गिर गये। उनके लिए यह बहुत दुर्भाग्यपूर्ण रहा। वे न तो काँग्रेस के साथ मिल कर देश की स्वतंत्रता के लिए ही कुछ कर सके और न भारत में साम्यवादी आंदोलन को ही उचित नेतृत्व दे पाये। उनके इस पथोपेक्ष ने उनकी भारत के राजनीतिक जीवन से सम्बन्ध कर दिया।

राज ने भारतीय राजनीति से अपनी हार मान ली और जीवन के अन्तिम वर्ष स्वस्थानित रिनासा इन्स्टीट्यूट को प्रतिबिम्बितों में बिठा दिने। किन्तु वे अपने पुत्र के पक्षे यह भी उल्टी कभी भी अपने विचारों के साथ विश्वासपात्र नहीं किया। चिन्तन के क्षेत्र में उन्होंने नये व नैतिकता की मान्यता को नहीं छोड़ा। उनके द्वारा प्रतिपादित नवमानववाद राजनीतिक दर्शन को अनुपम है। यह जहाँ एक ओर मार्क्सवाद से प्रेरित है तो दूसरी ओर उसका प्रन्धुनर भी है। मार्क्सवाद से बचने का एक ही तरीका है और वह है मानववाद। मानववाद को एक मान्य राजनीतिक विचार धारा बनाने के लिए उसे एक दर्शन तथा ऐतिहासिक, नैतिक, राजनीतिक, सांस्कृतिक आधार प्रदान किया जाने ताकि तांत्रिक दृष्टि में उसकी स्पष्टि हो जा सके। यह नवीन दर्शन समस्त मानव अस्तित्व का वृहत् निष्पत्ता है, जो आधुनिक राजनीतिक सिद्धांतों की तुलना में किसी भी तरह से कम महत्व का नहीं। यह उन्हीं को प्रेरणा का प्रतिफल था कि भारत में एक ऐसा नया बुद्धि-शीली-वर्ग पैदा हुआ जिसने मानववाद के समर्थन द्वारा साम्यवादी कुबेष्टाओं को दूर करने का बीड़ा उठाया। साम्यवाद की बीमरता का विचार कर राज ने मानव स्वतन्त्रता तथा व्यक्तिगत जीवन की श्रेष्ठता को मनस्फिवाद से बचाने का अनुकरणीय कार्य किया है। किन्तु उनके द्वारा प्रतिपादित व्यक्तिगत स्वतन्त्रता को विचारधारा कभी-कभी यह मानते देती है कि उनका लोकेन्द्र एक ही मान्यता वाला लोकेन्द्र है। उनके अन्य विचारधारा या मत का कोई स्थान नहीं है। लोकेन्द्रमालक दृष्टि से एक रचना या एक क्षण प्रकृत एक दलीलता अविन नहीं है। राज ने इन सन्बन्ध में स्पष्ट विचार प्रस्तुत नहीं दिने। इनमें यह पता लगता कि स्वतन्त्रता तथा साम्यवादी पद्धति को सीना देना कहाँ है, कठिन है।

राज ने मानववाद के माध्यम से एक नवीन सामाजिक दर्शन प्रस्तुत किया है। कुछ आलोचकों का यह कहना है कि उनके विचार नवीन नहीं है। नए यह है कि उनके मानववाद में यदि नवीनता है तथा मौलिकता भी है तो दूसरी ओर इस में पुरानी मान्यताओं पर बलिया तथा नया मुनम्मा भी विद्यमान है। एक दृष्टि से राज का यह दर्शन नवीन है क्योंकि उन्होंने पुरानी मान्यताओं तथा मार्क्सवाद को नवीनी देकर मानववाद की स्थापना की। दूसरी दृष्टि से राज का मानववाद कोई नवीन प्रयोग नहीं, क्योंकि वह उदारवाद का उत्पन्न एवं नए समोचित स्वल्प मात्र है। उन्होंने उदारवाद को अस्तित्व के सर्वोच्च दायरे से निहालकर आधुनिक समाजवादी समाज के अनुकूल बना दिया है। यह विचार अंधित्व तक मरत भी दिखाई देता है। मार्क्स के कट्टर आलोचक बनने के बाद भी मानववाद नाम राज मार्क्स के विचारों की सत्यता के साक्ष्य रहे। उन लिए उन्होंने उदारवाद को समाजवादी जामा पहनाया तथा नबके लिए साक्ष्य बनाया।

परन्तु राज के प्रति मानववाद का सही योग्यता उनके विचारों की नवीनता में न होकर प्राचीनता में ही है। राज ने कठिन प्राचीन तथा मार्क्सवादी विचारों को अपने दर्शन का आधार बना कर उन्हें पुनर्जीवित किया है। उनका यह कार्य उन प्राचीन सिद्धांतों में नवीनता का संचार करना है, जिनकी मान्यता अस्तित्व भी अंधांधिक प्रतिष्ठा दिवाने की पक्षपाती है तथा अस्तित्व को माघन न बनाकर साक्ष्य बनाती है। इनो उक्त गंद को प्रेरित-विहीन नैतिकता का विचार भी आधुनिक समाज के लिए महत्त्वपूर्ण है।

इसने द्वारा समाज में फँसे हिमा, धार्मिक अन्धविश्वास तथा धर्मोपासों की साम्प्रदायिकता से मुक्ति मिल सकती है। इसी तरह राँय द्वारा चिन्तन की स्वतन्त्रता का सन्देश भी महत्वपूर्ण है। राँय द्वारा तथा अन्तर्गत दोनों प्रकार की स्वतन्त्रता चाहते हैं ताकि व्यक्ति विवेकी तथा सर्वपूर्ण हो और वह अन्धानुकरण एवं विचारों की निर्धनता का शिकार न बने। इसी प्रकार राँय द्वारा प्रतिपादित सगठित नावतन्त्र का विचार प्राचीन लोकतान्त्रिक मान्यताओं का नया रूप है। उनका सगठित लोकतन्त्र सबसे नीचे की द्वाड़ से प्रारम्भ होता है तथा विवेन्द्रीयकरण के अन्तर्गत आचार पर हर व्यक्ति तक लोकतन्त्र का सन्देश पहुँचाता है। राँय ने अपने इन विचारों में एक ऐसे व्यक्ति के निर्माण का मार्ग प्रस्तुत किया है जो निर्भीकता से राज्य के एकाधिकार को चुनौती दे सके। केवल मात्र सर्वप्रधानिक नावतन्त्र की ध्येयस्था तथा सविधान में प्रदत्त मौलिक अधिकारों के उल्लेख से ही मानव की स्वतन्त्रता एवं उसने आत्म-गौरव की रक्षा नहीं हो सकती। राँय के विचारों में प्राप्त व्यक्ति के नैतिक उत्तरदायित्व की प्रधानता से आज की बढ़ती हुई नीचरशाही, राजनीतिक अस्पृश्यता तथा राज्य की बढ़ती हुई सर्वाधिकारवादी प्रवृत्ति का प्रतिकार किया जा सकता है।

मानवेन्द्र नाथ राँय का दर्शन वस्तु आत्मप्रेरणा तथा आत्म-विश्वास का मार्ग है जहाँ भाग्यवादिता का कोई स्थान नहीं। राँय ने मानव को स्वयं से अन्तराल में आने के लिए बाध्य किया है। उनका ईश्वर के प्रति विद्रोह इतना प्रतीक है कि व्यक्ति ही सब वस्तुओं का नियामक है तथा वह अपने लिए अपना भाग स्वयं निर्मित कर सकता है। उनकी नास्तिकता मानवीय अस्तित्व की साधकता का सबेते है। धर्म, राज्य तथा समाज लोगों के अवाञ्छित बन्धनों से व्यक्ति को मुक्ति दिलाना ही मानवेन्द्र नाथ राँय का अन्तिम लक्ष्य है। □ □

टिप्पणियाँ

1. मानवेन्द्र नाथ राँय, राजन, रोमेन्टीसिम एण्ड रिबोल्यूशन, खंड I, पृ. 114
2. मानवेन्द्र नाथ राँय, मेटीरियलिज्म, पृ. 1-5
3. वही, पृ. 56-57
4. मानवेन्द्र नाथ राँय, पोलिटिक्स पावर एण्ड पार्टीज, पृ. 30
5. देखिये वी एस, बर्मा, 'बी पोलिटिक्स रिबोल्यूरी ऑफ एन एन राँय, पृ. 73-76
6. मानवेन्द्र नाथ राँय, न्यू थोरेण्टिज्म, पृ. 2
7. पोलिटिक्स, पावर एण्ड पार्टीज, पृ. 22-3
8. मानवेन्द्र नाथ राँय, रैडिकल ह्यूमेनिज्म, पृ. 1-14
9. वही, पृ. 14-18
10. पोलिटिक्स, पावर एण्ड पार्टीज, पृ. 141
11. मानवेन्द्र नाथ राँय, न्यू ह्यूमेनिज्म, पृ. 34-37
12. वही, पृ. 38
13. रैडिकल ह्यूमेनिज्म, पृ. 21
14. राजन, रोमेन्टीसिम एण्ड रिबोल्यूशन, खंड II पृ. 298

15. रेडिकल ह्यूमेनिज्म, पृ. 30
16. वही, पृ. 27
17. न्यू ह्यूमेनिज्म, पृ. 46
18. कोन्स्टीट्यूशन ऑफ़ वी इंडिया-ए ट्रायट (1945)
19. रेडिकल ह्यूमेनिज्म, पृ. 37
20. न्यू ह्यूमेनिज्म, पृ. 56
21. रेडिकल ह्यूमेनिज्म, पृ. 54
22. वही, पृ. 47-50
23. न्यू ह्यूमेनिज्म, पृ. 23
24. रोबन, रॉनेन्टॉमिज्म एण्ड रिबोन्डूशन, खण्ड II, पृ. 209
25. वही, खण्ड I, पृ. 283
26. न्यू ह्यूमेनिज्म, पृ. 17
27. रोबन, रॉनेन्टॉमिज्म एण्ड रिबोन्डूशन, खण्ड II, पृ. 275

बिहार के नारन जिले में सितारविद्यार्ग नामक ग्राम में 1902 में एक कायस्थ परिवार में जयप्रकाश नारायण का जन्म हुआ। उनके पिता राजनीय सेवा में थे। ग्रामीण वातावरण में पले जयप्रकाश ने 17 वर्ष की आयु तक ग्राम तक नहीं देखी थी। स्कूल की शिक्षा पूरी करने के बाद जयप्रकाश ने पटना में विज्ञान महाविद्यालय में प्रवेश किया किन्तु महात्मा गांधी के सत्याग्रह आंदोलन का प्रभाव उन पर इतना पड़ा कि उन्होंने अध्ययन का बहिष्कार कर सत्याग्रह आंदोलन में भाग लिया। उनके पिता जयप्रकाश के इस निर्णय से धर्ममग्न हुए क्योंकि वे चाहते थे कि जयप्रकाश सरकारी सेवा में उच्च पद प्राप्त करके परिवार की समृद्धि में वृद्धि करेंगे। जयप्रकाश ने इन आग्रहों को स्वीकार नहीं किया और वे अपना दरादे के पत्रों रहे। इसी दौरान 1922 में जयप्रकाश का विवाह एक प्रतिष्ठित कर्षिणी वार्धकवर्ती, जो कि गांधीजी के सम्पारण सत्याग्रह में उनके सहयोग रहे थे, की पुत्री प्रभादेवी के साथ हुआ।

“1957 में दनगत राजनीति से सम्बन्ध लेने के लिए प्रजा समाजवादी पार्टी के स्थापक के तौर पर जयप्रकाश ने लिखा था, ‘मेरे पिछले जीवन का रास्ता बाहर के लोगों को टेढ़ा-मेढ़ा और र्विचोदा लग सकता है। और वे उसे अनिश्चितता से भरा हुआ एक अंधेरे में टटोलना बह सकते हैं। लेकिन और में घबराहट पर दृष्टि डालता हूँ, तो मुझे उगम विराग की एक प्रकृत रेखा दिखाई पड़ती है। उसमें राह छोड़ने का प्रयत्न था, हमसे इनकार नहीं किया जा सकता, लेकिन वह अंधकारमय हरगिज नहीं था, मेरे सामने ऐसे कई प्रभावमान आवाशदीप थे, जो प्रारम्भ में ही प्रामुख्य एवं अग्रवर्तिता रहे और मेरे पंचोदा दिग्दर्शक पढ़ने वाले रास्ते पर मेरा पथ-प्रदर्शन करते रहे।’ ये आवाशदीप थे—स्वतन्त्रता एवं समता। जयप्रकाश के चिन्तन में समय-समय पर कई परिवर्तन हुए हैं, किन्तु बराबर उनका ध्येय एक ही रहा है—एक ऐसी सामाजिक व्यवस्था की खोज, जो इन दोन मूल्यों पर आधारित हो। इसी खोज में वे कभी मार्क्सवाद की ओर मुड़े, तो कभी गांधीवाद की ओर। और अब में, इसी खोज में उन्होंने मार्क्सवाद, एवं सोरतन्त्र के सिद्धांतों का सामन्वय कर एवं ऐसी विचारधारा का गूजन किया, जो भारत में समाजवादी व्यवस्था को सबल आधार प्रदान करने की क्षमता रखती है।”

जयप्रकाश ने अपने अध्ययन की सुराह शत्रु की दृष्टि से अमेरिका जाने का निश्चय किया। अमेरिका जाने का उद्देश्य एक और अध्ययन को बनाये रखना था तथा दूसरी ओर वे अग्रजिनों के स्वतन्त्र वातावरण में से भारत की स्वतन्त्रता के लिए नहीं

दिगा प्राप्त करना चाहते थे। 1922 में जयप्रकाश सेनफ्रांसिस्को पहुंचे। वे वहां से केलिफोर्निया विश्वविद्यालय में प्रविष्ट हुए तथा परीक्षा के पश्चात् अवकाश के समय अपनी माजीविका तथा फीस उपलब्ध कराने के लिए मैरिस्वील नामक स्थान पर दोर छा नामक एक भारतीय के सम्पर्क में आये। उन्होंने जयप्रकाश को रोजगार उपलब्ध कराया। अमेरिका में अध्ययन करने के लिए जयप्रकाश को अनेक कार्य करने पड़े। वे सभी काम में काम करते तो कभी फैंक्ट्री में और कभी कन्स्ट्रैट्रिडि खाने में। उन्होंने जूटो पर पालिश की तथा होटलों के आंचालय भी साफ किए। वे अपना खाना स्वयं बनाने और इन प्रकार अध्ययन के लिए धन एकत्रित करते। अमेरिका में ही जयप्रकाश मार्क्सवाद के प्रभाव में आये। जे लवस्टोन के मार्क्सवादी विचारों का उन्होंने समर्थन किया और उक्त समय से ही मार्क्सवाद में उनकी रुचि निरन्तर बढ़ती रही। केवल एक ही कभी उनमें थी जिसे वे कट्टर मार्क्सवादी न बन पाये और वह थी उनकी देगमविष्ठ तथा भारतीय राष्ट्रवाद के प्रति प्रामाणिकता। विस्कोन्तीन विश्वविद्यालय में जयप्रकाश नारायण ने विज्ञान का अध्ययन छोड़ कर समाज शास्त्र में प्रवेश लिया। समाज शास्त्र में उनकी रुचि सामाजिक परिवर्तन तथा समाज के सम्बन्ध में वैज्ञानिक ज्ञान प्राप्त करने की दृष्टि से जाग्रत हुई थी। वे मार्क्स के समाजशास्त्रीय विचारों का भी अध्ययन करना चाहते थे क्योंकि वे मार्क्स को विश्व के महानतम मनीषियों तथा समाज शास्त्रीय पदप्रदर्शक के रूप में मानते थे। घोहायो विश्वविद्यालय से जयप्रकाश ने एम ए परीक्षा उत्तीर्ण की। "मार्क्स और लेनिन की जो भी रचनाएं उनके हाथ लगती वे तुरन्त पढ़ डालते। साथ ही साथ मानवेन्द्रनाथ राय की भी भारत-सम्बन्धी रचनाओं का अध्ययन चलता। अपने अध्ययन का वर्ष जुटाने के लिए मजदूरी करते हुए जयप्रकाश मार्क्सवाद के उन्हाहों अनुयायी बन गये। स्वतंत्रता के ध्येय के प्रति सभी भी उनकी पहले जैसा ही लगाव रहा, लेनिन मह विश्वास हो गया कि मार्क्स तथा लेनिन द्वारा बड़ाये गये रास्ते से उसे पाना नहीं सिद्धिक सहज था। इसके प्रतिरिक्त उनकी यह भी विश्वास हो गया कि निरुं देन की राजनीतिक स्वतंत्रता ही काफी नहीं है। यह स्वतंत्रता समाज के सभी वर्गों के लिए होनी चाहिए। और इसमें शोषण और गरीबी से भी स्वतंत्रता की व्यवस्था रहनी चाहिए। तब जयप्रकाश को यह नहीं पता था कि इस तरह की स्वतंत्रता के मद्दम में गांधीजी के भी अपने विचार थे।"⁴

"जब 1929 में सात साल के बाद जयप्रकाश भारत वापस आये तब उनके सामने यह समस्या गठी हुई कि मार्क्सवाद को भारतीय राजनीतिक स्थिति में किस प्रकार जोड़ा जाये। महा 1925 में ही भारतीय कम्युनिस्ट पार्टी का जन्म हो चुका था। बहुत छोटी होने हुए भी भारतीय मार्क्सवादियों को यही सबसे बड़ी जमात थी। अंतर्राष्ट्रीय कम्युनिस्ट कंग्रेस (कॉमिन्टर्न) के निर्देश के अनुसार भारतीय कम्युनिस्ट उस समय गांधी और पूरे कांग्रेस को अज्ञेयो का पिट्टू घोषित कर रहे थे। मार्क्सवाद की भारतीय स्थिति से इस प्रकार जोटना जयप्रकाश को बिलकुल पलट मानुस पडा। उनकी दृष्टि में, जब तक देन स्वतंत्र नहीं होता तब तक राजनीतिक स्वतंत्रता ही मार्क्सवादी जीवन का मुख्य उद्देश्य रह सकती थी। और स्वतंत्रता का सुषर्ण आगे बढ़ाने के लिए कांग्रेस और गांधी के नेतृत्व दोनों को ही आवश्यकता थी। फिर भारत के मार्क्सवादी निनी बाहरी मण्डल के निर्देश में चले यह भी जयप्रकाश को दवाग नहीं था।"⁵

कुछ समय तक वे प्रसिद्ध उद्योगपति धनरामदास बिहला व निजो गंविच रहे। इनके परिवार के भारतीय राजनीति में सक्रिय हूंग और कांग्रेस के उस ऐतिहासिक लाहौर अधिवेशन में सम्मिलित हुए जहाँ जवाहरलाल नेहरू ने भारत की पूर्ण स्वतंत्रता की मांग प्रस्तुत की थी। वे नेहरू से अन्यत्र प्रभावित हुए और नेहरू उनसे। नेहरू ने उन्हें कांग्रेस के श्रम अनुयायी बनाने का प्रयत्न करने के लिए प्रभावित किया। जयप्रकाश ने 1930 में प्रथम भारतीय कांग्रेस व इनाहाबाद मुन्नालय में दल की श्रम सचची गतिविधियों का संचालन किया।

गार्गेंजी द्वारा 1930 में जनाये गये नमक सत्याग्रह के कारण दल को उद्देगित किया। हुजारी को सध्या में कांग्रेसजन गिरफ्तार कर लिये गये। कांग्रेस के कार्यकारी महासचिव के रूप में जयप्रकाश पर कांग्रेस प्रादेशिक चलायन की जिम्मेदारी आई। 1932 के उन्हें भी सदान में गिरफ्तार कर लिया गया। उन्हें शिमिक जेल में रखा गया और एक वर्ष का बंदी कारावास मिला। नार्मिक जेल में वे अच्युत परवर्धन, छागोन मेहता, धीरू भगानी तथा अन्य युवा कांग्रेस नेताओं के सम्पर्क में प्राये। जयप्रकाश नारायण कांग्रेस के सक्रिय सदस्य आंदोलनों में सक्रिय प्रभावित नहीं हुए। उनकी दृष्टि में कांग्रेस दल राष्ट्रीय स्तर के लिए कोई निरिक्त कार्यक्रम नहीं रखना था तथा उच्च मध्यम वर्ग के कांग्रेस नेता भारत की पूर्ण स्वतंत्रता के लिए सधमें एक सदान में हिचकते थे। उनको अनुसार उच्चवर्गीय कांग्रेस बुद्धिजीवी ब्रिटिश सरकार से विधायी सुविधायें प्राप्त करने में ही मगुद थे। जयप्रकाश व कांग्रेस में रहकर सधे सक्रिय कार्यक्रम लागू करने का प्रयास किया तथा कांग्रेस व भारत वर्ग चलायन में परिवर्तन लाने का भी प्रयास किया। उनकी योजना कांग्रेस की विचार धारा में जातिवादी परिवर्तन लाने का थी। वास्तव में कांग्रेस किसी मानाजिरी वर्ग का प्रतिनिधित्व नहीं करती थी। कांग्रेस में समृद्ध जमींदार तथा कुलीन उच्च मध्यमवर्गीय शिक्षित क्षतिया का बोधनामा था। उनका उद्देश्य उच्च सरकारी सेवायें प्राप्त करने की सुविधायें, व्यवस्थापिका समाज के अधिन स्मल प्राप्त करने, श्वायी अनुसूक्त तथा नागरिक अधिकार प्राप्त करने तक ही सीमित था। स्वतंत्रता प्राप्त करना उनकी वर्त चलायन के अनुसंधान नहीं था क्योंकि कांग्रेस मध्यमवर्गीय भारतीयों का देला संगठन था जिसे सम्पूर्ण जनता का समर्थन प्राप्त नहीं था।

“स्वतंत्रता के ध्येय की पूर्ति के लिए ही जयप्रकाश कांग्रेस में गये, लेकिन समता के ध्येय के लिए भी तो बुद्ध करना था। ताकि दोनों ध्येयों के लिए साध-साध काम किया जा सके। सही सोचकर उन्होंने कई प्रथम सधियों के सहयोग से 1934 में कांग्रेस समाजवादी पार्टी की स्थापना की। उस समय उनकी विचारधारा पूरी तरह मार्क्सवाद पर आधारित थी। 1936 में कांग्रेस समाजवादी पार्टी द्वारा प्रभावित सधनी पुस्तक समाजवाद ही क्यों? में जयप्रकाश ने लिखा ‘कौन पहले से कहीं अधिक स्पष्ट तौर पर सधे यह कहना समक है कि समाजवाद का एक ही रूप, एक ही सिद्धान्त है- मार्क्सवाद।’ ‘इसी पुस्तक में कांग्रेस समाजवादी पार्टी के उद्देश्यों पर प्रकाश डालते हुए जयप्रकाश ने समाजवादी कार्यक्रम की व्याख्या की है। इस कार्यक्रम के मुख्य मुद्दे दल प्रचार के समाज के उत्पादन वर्गों के ह्रास में सता का हस्तान्तरण, राज्य द्वारा दल के श्राविक जीवन की परिभाषना एवं उस पर नियंत्रण उत्पादन, वितरण एवं विनिमय के सभी माधनों का

अभिन राष्‍ट्रीयकरण, विदेशी व्यापार पर राज्य का एकाधिकार, राष्‍ट्रीयकरण के बाहरवाल आर्थिक जीवन को चलाने के लिए सहकारिता नमितीयों का संगठन, जागीरों, जमींदारों तथा अन्य सभी शोषक वर्गों का बिना किसी मुद्दाबन्ध के उन्मूलन, किसानों के बीच जमीन का पुनर्वितरण, सहयोगी एवं सामूहिक खेती को प्रोत्साहन आदि। इन कार्यक्रम पर भावसंवादी चिंतन एवम् उस समय रूस में चल रहे कार्यक्रम की छाप साफ तौर पर दिखाई पड़ती है। लेकिन इतिहास साक्षी है कि कभी कोई आन्ति-शोषक लकीर का फकीर नहीं रहा। और जयप्रकाश पर भी यही बात लागू है। जिस प्रकार मार्क्सवादी होते हुए भी वे भारतीय कम्युनिस्ट पार्टी में नहीं शामिल हुए और कांग्रेस में काम करते रहे। उसी प्रकार मिफं रूस की नकल के आधार पर उन्होंने भारत में समाजवाद लाने की योजना नहीं बनायी। इस तरह हम देखते हैं कि जयप्रकाश सहयोगी एवम् सामूहिक खेती की बात तो करते हैं, लेकिन इसके लिए एक गांव को ही इकाई बनाना चाहते हैं, रूस की तरह अनेक गांवों के समूह को नहीं। वे यह भी चेतावनी देते हैं कि इनमें कोई जोरजबर्दस्ती नहीं होनी चाहिए, बल्कि किसानों की प्रचार एवम् प्रोत्साहन द्वारा इनके लिए तैयार करना चाहिए। जयप्रकाश यह भी लिखते हैं कि भारत में रूस की तरह खेती के क्षेत्र में बड़ी-बड़ी मशीनों की उतनी आवश्यकता नहीं होगी जितनी अन्य चीजों की, क्योंकि यहाँ भावादी की कोई कमी नहीं है और उस हिमाय से जमीन भी बहुत अधिक नहीं है। जयप्रकाश उस समय भी बड़े शहरों के अनियंत्रित बढ़ाव से चिंतित थे। उन्होंने इस बात पर जोर दिया कि उद्योगों का बुद्धि खास-खास जगहों पर जमा होना रोका जाये और इनके बढते गांवों को भी औद्योगिक उत्पादन का केन्द्र बनाया जाये ताकि खेती और उद्योग बहुत अंश में माय-साय चलें। यहाँ हमें सामाजिक और आर्थिक पुनर्निर्माण के क्षेत्र में जयप्रकाश की विचारधारा में विविधता के बीच एक विचित्र एक रूपता दिखाई पड़ती है, जो मात्र चालीस वर्षों के बाद भी बनी हुई है।”

जयप्रकाश ने भारत के जन-जन की स्वतंत्रता के लिए विचार प्रस्तुत किए। उनका यह विश्वास था कि जनता की आवश्यकताओं की पूर्ति के बिना भारत में स्वतंत्रता सही अर्थों में स्थापित नहीं हो सकती। वे गरीबी तथा शोषण को समाप्त करने तथा समाजवादी समाज की स्थापना करने के लिए लालापित थे। भाचार्य नरेन्द्र देव भी कांग्रेस को समाजवाद की ओर बढ़ाने के लिए कृत सकल्प थे। 1937 में विमान सभा तथा कांग्रेस के मध्य उत्पन्न हुए विवाद के कारण कृष्ण आन्दोलन को कांग्रेस नेताओं ने कांग्रेस की संप्रभुता के लिए चुनौती समझा। परिणाम यह हुआ कि विमान सभा के अध्यक्ष स्वामी सहजानंद भरस्वती ने बिहार प्रदेश कांग्रेस से अपने सबंध तोड़ लिये। जयप्रकाश ने भी कांग्रेसी नेताओं को छोड़े हाथों लिया। उन्होंने डा० राजेन्द्र प्रसाद का विरोध किया तथा बिहार में कांग्रेस की रीति-नीति की आलोचना की। कांग्रेस संगठन में यद्यपि जवाहरलाल नेहरू के विचार समाजवाद के पक्ष में थे किन्तु कांग्रेस के अधिकतर नेता उदार-बुजुर्ग थे। ऐसे समाजवाद विरोधी वातावरण में प्रगतिशील तरीकों के लिए दल में रहना असहनीय था। अतः 1934 में पटना में एक पृथक कांग्रेस समाजवादी दल की स्थापना की गई जिसमें जयप्रकाश संगठन सचिव तथा उनके प्रथम सचिव अश्विनेश्वर के महामन्त्रि चुने गये। इस दल का उद्देश्य एक और संविधानवादी नेताओं का विरोध करना था तो दूसरी ओर

भारत की स्वतंत्रता के लिए सघर्ष को तीव्र गति में आगे बढ़ाना था। समाजवादी नेताओं ने एक समाजवादी बुद्धि बल बनाया और गुभापचन्द्र बोस तथा जवाहरलाल नेहरू को इनका संस्थापक सदस्य बनाना चाहा। गुभापचन्द्र बोस इसके लिए राजी हो गये लेकिन नेहरू ने इस कार्य के लिए स्वीकृति नहीं दी। जयप्रकाश को नेहरू की असहमति पसंद नहीं आई।

“बायेंस समाजवादी पार्टी की स्थापना के कुछ समय बाद कम्युनिस्टों के साथ मिल कर काम करने का जो अनुभव हुआ, उससे जयप्रकाश को इतना गहरा धक्का लगा कि उनके मन में कम्युनिस्टों की विचारधारा और रूस के अधानुकरण की प्रवृत्ति के प्रति तरह-तरह की शकए उठने लगी। इसी समय रूस से स्तालिन के अत्याचार की खबरें आने लगी। इसका भी जयप्रकाश के चिंतन पर प्रभाव पड़ा। वे मानसंबादी तो बने रहे, लेकिन उनके मन में यह धारणा घर बाने लगी कि समता की शोध में रूस का अधानुकरण करने से व्यक्तिगत स्वतंत्रता को खतरा पहुँचने का डर रहेगा। इसने चलते, शुरू में अनजाने ही, उनके मन में लोकतान्त्रिक शासन पद्धति एवम् गांधी की विचारधारा के लिए आकर्षण उठने लगा। प्रभाक्ती के साहचर्य से भी इसमें गह्रायता मिली। कुछ समय बाद वे अपनी तथा अपनी पार्टी की विचारधारा को भी मानसंबाद के बजाय लोकतांत्रिक समाजवाद के नाम से पुकारने लगे। इस तरह के चिंतन की पहली भारती हमें जयप्रकाश के उस प्रस्ताव के प्राश्य में मिलती है, जो उन्होंने 1940 में रामगढ़ कांग्रेस में पेश करने के लिए तैयार किया था। इस प्रस्ताव द्वारा उन्होंने स्वतंत्र भारत की सामाजिक व्यवस्था के स्वरूप का निरूपण करने का प्रयास किया था। इसे हम एक लोकतांत्रिक समाजवादी समाज की संक्षिप्त रूपरेखा मान सकते हैं। इसमें यह स्पष्ट किया गया कि देश का शासन जनता की इच्छा के अनुसार होगा और सभी नागरिकों को धोखे की लियने की पूरी स्वतंत्रता होगी। जहाँ एक तरफ इस बात की व्यवस्था की गयी थी कि उत्पादन के सभी प्रमुख साधनों पर समाज का स्वामित्व स्थापित किया जायेगा। और सभी की विनाश के लिए समान मुविधा प्रदान की जायेगी। वहाँ दूसरी तरफ यह भी साफ तौर पर कहा गया था कि राज्य का कर्तव्य सिर्फ नागरिकों की भौतिक प्रायश्चयताओं को देखना ही नहीं होगा, बल्कि उनके नैतिक एवं बौद्धिक विकास के लिए भी समुचित व्यवस्था करती होगी। इसके लिए इस बात का विशेष उल्लेख किया गया था कि राज्य की तरफ से लघु उद्योग को प्रोत्साहन दिया जायेगा।”⁸

“1946 में जेल से छूटने के कुछ समय बाद अंग्रेजी साप्ताहिक जनता में जयप्रकाश ने “समाजवाद का मेरा चित्र” शीर्षक से जो लेख प्रकाशित किया उसमें हम उन चिंतन का नया रूप स्पष्ट तौर पर दिखाई पड़ता है। इस लेख में जयप्रकाश अपने का मानसंबादी घोषित करते हैं, लेकिन साथ ही इस पर जोर देते हैं कि मानसंबाद समाज को समझने का एक विज्ञान है, और उसमें किसी तरह के रुढ़वाद के लिए कोई स्थान नहीं हो सकता। वे यह भी कहते हैं कि भारतीय समाजवादी आन्दोलन किसी दूसरे देश की मजल के आधार पर नहीं चलाना जा सकता। इस भूमिका के बाद समाजवादी भारत का चित्र खींचते हुए वे नेता के क्षेत्र में सामूहिक श्रेणी की जगह ग्राम पंचायतों की देख-रेख में महत्वारी श्रेणी को दात करते हैं। उद्योग-धंधों के क्षेत्र में जहाँ एक तरफ वे बड़े-बड़े उद्योगों पर राज्य के स्वामित्व की बात करते हैं, वहाँ दूसरी तरफ यह सुभाव देते हैं कि मध्यम दर्जे के

उद्योगों का समाज के स्वामित्व में और लघु-उद्योगों का उत्पादकों की सहकारी समितियों के स्वामित्व में चलना ठीक होगा। समाजवाद के राजनीतिक पक्ष का निरूपण करते हुए जयप्रकाश ने उसके लोकतांत्रिक आधार पर और भी जोर दिया। उनके मनुनार मार्क्सवाद में "मजदूरों की अधिनायकशाही" की व्यवस्था कुछ ही समय के लिए की गयी है, और हर जगह इसे अनिवार्य नहीं माना गया है। फिर इसका अर्थ किसी खास पार्टी की अधिनायकशाही, जैसा कि रुस में हुआ, बतई नहीं है। सच्चा समाजवादों समाज लोकतंत्र के आधार पर ही कायम किया जा सकता है। और लोकतंत्र में सभी को अपना विचार व्यक्त करने और उनके प्रचार के लिए समुचित संगठन बनाने की पूरी छूट होनी चाहिए। जयप्रकाश के शब्दों में, "इस लोकतंत्र में मनुष्य न पूजोदाद का गुलाम होगा, न किसी पार्टी का, न राज्य का, मनुष्य स्वतंत्र होगा।"⁹

"इस लेख के प्रकाशित होने के कुछ ही समय बाद 1947 में, जयप्रकाश ने 'जनता' में एक दूसरा लेख प्रकाशित किया, जिसका शीर्षक था 'समाजवाद तक पहुँचने का रास्ता।' यहाँ उन्होंने इस मत का खंडन किया कि मार्क्सवाद के मनुनार सशस्त्र क्रान्ति द्वारा ही समाजवाद लाया जा सकता है। 1872 में 'कम्युनिस्ट इंटर्नेशनल' के 2^{वें} सम्मेलन में मार्क्स के भाषण का हवाला देते हुए उन्होंने यह सिद्ध किया कि सशस्त्र क्रान्ति हर जगह अनिवार्य नहीं है, जहाँ लोकतांत्रिक ढंग से काम करने का रास्ता खुला हुआ है वहाँ उस रास्ते से भी समाजवाद लाया जा सकता है। उनका यह विचार था कि भारत में समाजवाद के लिए लोकतांत्रिक ढंग से काम करना संभव होगा और इसी रास्ते की अपनाता अग्रसर भी होगा। उस समय तक सिर्फ रुस में ही सशस्त्र क्रान्ति द्वारा समाजवाद लाने का प्रयत्न किया गया था और वहाँ एक सच्चे समाजवादी शासन के बजाय एक खास पार्टी की अधिनायकशाही कायम हो गयी थी। जयप्रकाश ने लिखा 'मैं इतिहास से सबक लेना चाहता हूँ।' इतिहास के दायरे से बाहर रहकर और इतिहास से सबक लेकर सोचने की इस प्रवृत्ति के चलते अगर एक तरफ जयप्रकाश समाजवाद के साथ लोकतंत्र को अविच्छिन्न रूप से जोड़ने लगे, तो दूसरी तरफ गांधीवाद के प्रति उनका भावपूर्ण दिनोदिन बढ़ने लगा। स्वतंत्रता प्राप्ति के बाद भारत में सत्ता के लिए राजनीतिज्ञों की आपाधापी देखकर वे अक्षर सौचा करते : क्या राजनीतिक जीवन में रहने का अर्थ सिर्फ सत्ता के लिए घुड़दौड़ में लगा रहना है? क्या सत्ता की राजनीति की जगह जनता की सेवा की राजनीति नहीं चलाई जा सकती? क्या नैतिक मूल्यों को बिलकुल भुना कर स्वस्थ राजनीतिक जीवन चलाया जा सकता है? नैतिकता-विहीन राजनीति का परिणाम क्या होगा? क्या इन तरह की राजनीति के आधार पर लोकतांत्रिक समाजवादी व्यवस्था का निर्माण किया जा सकता है? इन प्रश्नों का उत्तर ढूँढ़ने के लिए जयप्रकाश अब गांधी की रचनाओं का अध्ययन एवं उनके जीवन दर्शन पर मनन-चिंतन करने लगे। विशेषकर गांधी की हत्या के बाद जयप्रकाश के मन में उनका आकर्षण पहले से बहुत अधिक बढ़ गया। अब उनका यह विश्वास हो गया कि समाजवादी आन्दोलन को गांधी से बहुत-कुछ सीखना होगा।¹⁰

"इस चिंतन का प्रभाव हम जयप्रकाश की उन रिपोर्टों में देख सकते हैं, जो उन्होंने 1948 में समाजवादी पार्टी के महामंत्रों के रूप में उनके नासिक सम्मेलन में

रखी थी। मही पर उस पार्टी ने कांग्रेस से अलग होकर एक विरोधी पार्टी के रूप में काम करने का निर्णय लिया, लेकिन जयप्रकाश की रिपोर्टों में सत्ता के लिए सक्षमता जतना आवश्यक नहीं था जितना सीता की शिक्षा के अनुसार, निष्काम रूप से जगता की सेवा में समर्पित होने का, इससे भी घाते बड़कर, अपने अनेक साधियों को आश्चर्यचकित करते हुए, जयप्रकाश ने इस बात पर विशेष ध्यान दिया कि राजनीतिक जीवन नैतिक मूल्यों से अनुप्राणित होना चाहिए तभी जाकर उसे सिर्फ सत्ता के लिए धुड़कीड़ में परिवर्तित होने से बचाया जा सकता है। दो साल बाद 1950 में समाजवादी पार्टी के भद्रास सम्मेलन में फिर महामंत्री के रूप में अपने रिपोर्टों में जयप्रकाश ने कहा "समाजवादी आन्दोलन के जिन उद्देश्यों पर हमें जोर देना है, वे सिर्फ पूँजीवादी व्यवस्था को समाप्त करने और एक पार्टी की अधिनायकवादी कामय करने तक सीमित नहीं है, बल्कि हमें स्वतंत्र एवम् समान व्यक्तियों के एक समाज का निर्माण करना है, एक ऐसा समाज जो मानवीय एवम् सामाजिक जीवन के कुछ मूल्यों पर आधारित हो।"¹¹

"यह स्पष्ट है कि इन विचारों का स्रोत गांधीवाद में था। 1951 में प्रकाशित जयप्रकाश के 'समाजवाद एवम् सर्वोदय' शीर्षक लेख से यह बात विलकुल साफ हो जाती है। समाजवादियों से सर्वोदयी नेताओं द्वारा रचित आर्थिक विचारों की योजना का अध्ययन करने की प्रतीति करते हुए यहाँ जयप्रकाश ने स्पष्ट शब्दों में लिखा कि समाजवादीयों की पुरानी धारणा के विपरीत, गांधी प्रतिस्पर्धावादी नहीं, बल्कि एक महान आन्तिकायी से और उनकी विचार-धारा से मानव सम्पत्ता के विकास में बहुत सहायता मिलेगी। समाजवादी आन्दोलन को विशेषकर तीन बातों को गांधी की विचारधारा में प्रकृति होगी—नैतिक मूल्यों पर जोर, सत्याग्रह का तरीका और राजनीतिक एवम् आर्थिक विकेंद्रीकरण का सिद्धान्त। अगर समाजवादी गांधीवाद के प्रति उदासीन रहेंगे तो इससे ऊन्हीं का नुकसान होगा। स्पष्ट है कि 1951 तक आते-आते जयप्रकाश मार्क्सवाद के घुस्त दापरे में काफी दूर पहुँच चुके थे, लेकिन अभी तक वे अपने को मार्क्सवादी बहते प्रा रहे थे। जब 1952 के प्राण चुनाव के बाद उन्होंने पूना में 21 दिनों का उपवास किया तब विद्यमान पर पड़े-पड़े वे इस निष्कर्ष पर पहुँचे कि जिस तरह वे समाजवादी समाज की कल्पना के कर रहे थे, उसका आधार मार्क्सवाद नहीं बन सकता था। मार्क्सवाद का आधार भौतिकवाद में था। और जयप्रकाश का अब यह दृष्टि विश्वास हो गया कि निरं भौतिकवाद में मनुष्य की अन्धकार के लिए प्रेरणा नहीं मिल सकती है। इसलिए अगर मनुष्य को नैतिकता के आधार पर चलना है, तो उसे भौतिकवाद से दूरे जाना होगा। मार्क्सवाद से विदा लेने का अर्थ यह नहीं हुआ कि जयप्रकाश ने मार्क्स के सभी विचारों, विशेषकर समाज का आर्थिक विश्लेषण तथा समाजवाद के उद्देश्य का परिचयान कर दिया। समाजवाद में उनकी निष्ठा अभी भी रही, स्वतंत्रता एवम् समता के जिन दो ध्येयों के उद्देश्ये उनका जीवन चल रहा था उन्हें वे अभी भी समाजवाद में ही समर्पित पाते थे। किन्तु जहाँ पहले वे समाजवाद तक पहुँचने के लिए मार्क्स द्वारा बताये गये रास्ते को कारगर मानते थे, वहाँ अब वे गाँधी के रास्ते को ज्यादा सही मानने लगे। 1951 से वितीबा के नेतृत्व में चलते हुए भूदान-प्रानदान आन्दोलन ने जयप्रकाश के नये चिंतन को एक ठोस आधार प्रदान किया।"¹²

“क्रान्ति शोषक जयप्रकाश का चिन्तन अब एक नये मोड़ पर आ खड़ा हुआ। वे मोचने लगे कि स्वतंत्रता और जनता के आधार पर जिस नयी सामाजिक व्यवस्था का स्वरूप वे दूने दिनों से देख रहे थे वह, चापद राजनीतिक मध्यम के दबाव विरोधा के रूप में से वही अधिक सुगमता से स्थापित हो जाये। इनके साथ-साथ उनकी यह भी भाव हुआ कि विरोधा अपना सर्वोदय के रूप में से बना हुआ समाजवादी चिन्तन में समाजवाद के उद्देश्यों का अधिक सुगमता से अपना लगेगा, क्योंकि उनकी नीचे मध्यम और राज्य शक्ति पर होगी। इस विचारधारा का आवर्तन जयप्रकाश के लिए इतना बट गया कि उन्होंने 1954 में बोध गया सर्वोदय सम्मेलन के अवसर पर भूदान-दानवादी आन्दोलन के लिए अपने जीवन-दान की घोषणा कर दी। अब वे सत्ता की राजनीति में अपने को अलग रखने लगे और 1957 में प्रजा समाजवादी पार्टी की मददगार से स्वायत्त देवर पूरी तरह उनसे मुक्त हो गये। दलगत राजनीति में सन्धान लेकर जयप्रकाश अब एक ऐसी राजनीतिक व्यवस्था की खोज में लगे, जिसके द्वारा एक सहयोगी, समाजवादी समाज की स्थापना की जा सके। उनके अनुसार ऐसी व्यवस्था दलगत राजनीति के आधार पर नहीं खड़ी की जा सकती थी। दलगत राजनीति में साधारण जनता के नाम पर ती सब-कुछ होता है, लेकिन वोट देने के समय के अभाव साधारण जनता की वास्तव में बर्बाद नहीं होती। दलगत राजनीति के दबाव लोकनीति का चयन हो जाये अभी सही रूपों में लोकतंत्र की स्थापना हो सकती है, लोकनीति का अर्थ है जनता द्वारा राजनीतिक दलों की परवाह बिना बिना मानने के बावजूद में सीधे भाग लेना। इस लोकनीति का आधार मान-संचालित हो सकती थी, फिर इनके आधार पर जिला परिषद, राज्य के विधान मंडल मध्य पूरे राष्ट्र के मजद का गठन बिना जा सकता है। इस तरह की व्यवस्था के निर्माण के लिए यह भी आवश्यक है कि एक नये अर्थतंत्र का विकास हो, जिसमें महानगरी क्षेत्रों और महानगरी क्षेत्रों का प्रथम दिया जाये। देशभर में बड़े-बड़े उद्योग-धर्मों को वापस करने के अलावा हर क्षेत्र में जनता की आवश्यकताओं एवं वहाँ के माधुन्य के पर्यवेक्षण के आधार पर अधिक विकास की योजना बनायी जाये। गाँव निर्देश क्षेत्रों की ही इकाई नहीं हो, बल्कि उद्योग की इकाई भी। जयप्रकाश का इसका अंदाजा था कि जिस तरह की राजनीति एक सामाजिक व्यवस्था का चिन्तन नहीं करता था, वह तुल्य नहीं वापस की जा सकती। यदि वह एक आदर्श के रूप में थी जिस और दलने की कोशिश से वर्तमान व्यवस्था में क्रमशः सुधार होता चला जायेगा। और इन इस तरह समाजवाद एवम् लोकतंत्र दोनों ही दिशा में प्रगति करने चले जायेंगे। इस दृष्टि से प्राथमिक बदन क्या हो, इनकी चर्चा अन्तर्गत में अपनी 1961 में प्रकाशित पुस्तिका लोक स्वराज में की। यहाँ उन्होंने उन बात पर विशेष जोर दिया कि पञ्जाब की राज की मन्दाओं को मजदूर बनाया जाये और इन मन्दाओं को प्रदेश एवम् राष्ट्र की राजनीति में जोड़ने का प्रयत्न किया जाये। इनके लिए उनकी यह सुझाव था कि प्रदेश के कुलाव क्षेत्र की मान-सन्दाओं में दोन्हा प्रतिनिधि चुने जाये और उनको बिना कर एक निर्वाचक परिषद का गठन बिना जाये। प्रदेशों के विधान-मन्दाओं अथवा लोकमन्दा के लिए, बॉन उम्मीदवार चुने हों, इनका पंजाब इन्हीं निर्वाचक परिषदों पर छोड़ दिया जाये। न कि राजनीतिक दलों पर देना जाना होता

है। ये निर्वाचन परिषद् हमको भी देख-रेख रखें कि जो उम्मीदवार जीतते हैं, वे प्रकटा प्रतिनिधियों के रूप में काम करते हैं, या अपने स्वार्थ-साधन में तय जाते हैं।" 22

"घपनी साधना के बीच गांधी मतवादी के वर्ष, 1969 तक झाले-झाले जयप्रकाश इस निष्कर्ष पर पहुँचे कि भूदान-शामदान श्रद्धालुओं को चाहिए जिन्होंने भी पत्नीया बहुधा जाये, बिना स्वयं के भूमिहीनो और गरीब विमानों की समस्याओं का समाधान नहीं होने वाला। इसने साथ ही साथ उनका यह भी विश्वास हो गया कि बिना जीवन के हर क्षेत्र में शक्ति लाये, उन समाज की नींव नहीं पड़ सकती जिसका सपना वे अपने राज-नीतिक जीवन के प्रारम्भ में ही देख रहे थे। तथैव और शक्ति का शरणाग्र ग्रहणवाक्य ही होगा। 1969 में ग्राम विकास के लिए स्वच्छता से काम करने वाले संस्थाओं के प्रति-निधियों के बीच दिल्ली में बोलते हुए जयप्रकाश ने सुले ग्राम पोखरा को कि वहाँमान व्यवस्था ही समाप्त करने के लिए एवं व्यापक शक्ति बिना तय्यु साथी जाये, यह सोचने का समय था गया है। उसी साल दिसम्बर (कदम) में प्रकाशित (13 अक्टूबर) एक लेख में उन्होंने लिखा "गांधीवाद संपूर्ण शक्ति का दर्शन है। 1969 से 1973 तक जयप्रकाश ग्राम कई नामों से साध-नाय ग्रामदान के काम में लगे रहे, लेकिन इसके साथ ही साथ यह भी सोचते रहे कि कैसे कोई ऐसा जन-संघर्ष प्रारम्भ बिना जाये, जिससे पूरा देश एक बार तब्रा की स्थिति में उठ उठा हो जाये और संपूर्ण शक्ति की ओर बढ़ सके। 1973 तक झाले-झाले उनका यह विश्वास पक्का हो गया कि ऐसे संघर्ष के लिए स्थिति बाली बनना है। बाराँ तक बढ़ते हुए पुटन के शातावरण की देखते हुए शक्ति-सौत्रक जयप्रकाश इस निष्कर्ष पर पहुँच गये कि अब बिस्फोट के आते में अग्रिम देर नहीं है। लेकिन अगर इस बिस्फोट को रचनात्मक रूप देना था और संपूर्ण शक्ति की दिशा में बढ़ने के लिए इसका प्रयोग करना था, तो यह आवश्यक था कि इसका नेतृत्व अपने हाथ में रखा जाये। इसी वद्वेषण को ध्यान रखकर जयप्रकाश ने 1973 के अन्तिम चरण में युवकों का आह्वान किया। उन्होंने स्पष्ट घोषणा की कि उन्हें फिर भारत के पवनोक्ति विभिन्न पर 42 की तरह शक्ति के बादल दिखाई पड़ रहे थे, धारण्यवता की आदर्शवादी मुक्तों की, जो अपने वद्वेजर शक्ति का अग्रदूत बन सकें। पिछले तीन-चार सालों में जो कुछ हुआ है वह इसी चिन्तन का परिणाम है।" 24

सभ्यता सारासण लाल ने जयप्रकाश के मानस का जीवन वर्णन करते हुए लिखा है -
 "इन्हें आदर्शवाद में उतना विश्वास नहीं है, जितना कि स्वयं पर है। और सबसे ज्यादा धारणा है स्वयं में, प्रवाशता में, निरन्तरता में। स्वयं की इसी प्रवाशता को बहाव भी कहा गया हुआ, ठंडा हुआ शक्ति और कुट्टित होते हुए देखा वहीं उस व्यक्तित्व की, इन कीर्ति विरासत की छोड़कर यह दायरे बंद गये। चाहे मारसंशय हो चाहे साम्प्रदाय, चाहे वायुमय सोमलिष्ट पार्टी हो, चाहे सोमलिष्ट हो, चाहे बी एम पी हो और चाहे सर्वोद्योग हो और कत में चाहे स्वयं के ही शक्ति न हो। पर उनमें रहते बालों में हथेला के दो दरमद कहकर पत्थर फेंके हैं कि यह अभीका है शक्तसंवादी है, व्यक्तित्वादी है, प्रतिनिधिवादी है, सुधारवादी है, सकोपनवादी है, दक्षिणपथी है। पर सदा ऐसे फेंके हुए पत्थर उन्हें छुकर ऐसे करते बन गए हैं जो पत्थर बलाने बालों के चरों में मरकर चुम्बित हैं। और तब उन्हें दर्द की एक टीस होती है और उनके मुँह से निकलता है हाथ। यह

शस्त्र हमारी पार्टी का लीडर क्यों नहीं हुआ ? यह हमेशा क्या-क्या करता रहता है ? धोलाता रहता है ? जे. पी. ने दो टूक उत्तर दिया है आप कहते हैं कि जयप्रकाश नारायण नेता बने, लेकिन नेता बनकर क्या करे और वहे वह जो आप चाहते हैं ? यानी जयप्रकाश नारायण अपना दिमाग कहीं रख आए, उसे कहीं ताले में बंद कर आए । आप उसके दिमाग को, कार्यक्रमों को, विचार को समझना चाहते हैं ? वह क्या कर रहा है, क्या सोच रहा है, उसका समाजवाद से अथवा जनता के साथ क्या सम्बन्ध है ? यह सब आप समझना चाहते हैं ? क्या आपको 'ऐसा नेता मिलेगा जो आपको शर्तों पर आपका नेता बनने को तैयार होगा ? मैं अपनी शर्तों पर नेता बनने को तैयार हूँ । मानिए मेरी शर्त और चलिए भाव में मेरे साथ । मैं जंगल में नहीं गया हूँ । हिमालय की गुफाओं में नहीं गया हूँ । गांधियन इस्टीमेट में बैठा-बैठा किताब नहीं पढ़ रहा हूँ... ।'¹⁵

राजनीतिक विचार

जयप्रकाश नारायण के राजनीतिक विचारों में दलविहीन लोकतन्त्र का विचार प्रमुख है । दलविहीन लोकतन्त्र का विचार स्वयं जयप्रकाश का मौलिक विचार नहीं है । उन्होंने मानवेन्द्र नाथ राय के दल विहीन लोकतन्त्र के विचारों को अपने शब्दों में व्यक्त करने का प्रयास किया है । भ्रत इस सन्दर्भ में जयप्रकाश मौलिक चिन्तक न होकर व्याख्याकार के रूप में ही माने जाने चाहिये । जयप्रकाश दलगत राजनीति को जनता की प्रमत्त स्थिति का कारण मानते हैं । यह समाज में नैतिक पतन, भ्रष्टाचार एवं स्वयं परामर्शिता फैलाने वाला तत्त्व है । बहुसंख्यक दल शक्ति अपने हाथ में केन्द्रित कर लोकतान्त्रिक शासन के स्थान पर स्वेच्छाचारी शासन की स्थापना करता है । जनता को सुशासन का भूँठा आश्वासन देकर भुलावे में डाल दिया जाता है । शासन के हाथों में शक्ति का केन्द्रीयकरण जनता को हर समय शासन का मुँह ताकने के लिये विवश करता है । छोटे-छोटे कार्यों के लिए जनता को शासन पर निर्भर रहना पड़ता है । उसमें स्वायत्त-सम्बन्ध की बची खुची भावना भी समाप्त हो जाती है और वे दलीय राजनीति के दल-दल में फाग दिये जाते हैं । राजनीतिक दल अन्हीं सार्वजनिक मुद्दों पर ध्यान केन्द्रित करते हैं जिससे उनका राजनीतिक स्वयं पूरा होता हो । जनसामान्य की वास्तविक कठिनाइयों का निराकरण नहीं किया जाता । सत्ता-लौभ्य राजनीतिक तत्त्वों द्वारा सार्वजनिक हित के नाम पर अपने व्यक्तिगत हितों की पूति की जाती है । सत्तामूढ दल ही नहीं अविदु विपक्ष भी इस होड में पीछे नहीं रहता । जयप्रकाश ने दलीय राजनीति के स्थान पर विकेन्द्रीयकरण का समर्थन किया । वे जनता को शासन पर नियन्त्रण करने के अधिकारों से युक्त करना चाहते थे । उनके अनुसार वर्तमान निर्वाचन पद्धति के स्थान पर जनता द्वारा स्थानीय स्तर पर जन-प्रतिनिधियों का प्रत्यक्ष मनोनयन होना चाहिये । ग्राम सभाओं द्वारा मतदाता परिषदों को चुना जाय । मतदाता परिषद उम्मीदवारों का चुनाव करें और जिसे बहुमत प्राप्त हो उसे राज्य अथवा केन्द्र की धारा नमा के लिये निर्वाचित माना जाय । चुनाव में शक्ति, धन तथा समय की बचत के लिये एक स्थान के लिये एक ही उम्मीदवार प्रस्तुत किया जाय । सर्वाधिक लोकप्रिय व्यक्ति ही निर्वाचित किया जाय । इस प्रकार जयप्रकाश ने विकेन्द्रीयकरण के माध्यम में पंचायती राज्य को केन्द्र में सम्बन्धित करने का मार्ग बताया । उन्होंने भारत के गाँवों में बसने वाली समष्टि को पामचाह

सोवतन्त्र को व्यक्तिवादो प्रवृत्ति से विनाग किया।¹⁰

जयप्रकाश नारायण ने भारत की राज्य व्यवस्था के पुनर्निर्माण के लिये अपने विचार प्रस्तुत किये। वे वैशालिक तथा विवेकपूर्ण व्यवस्था के लिये लोकतन्त्र को पुनर्गठित कर उसे सामुदायिक समाज एवं विवेकीयकरण पर आधारित करना चाहते थे। उन्होंने इस तदर्थ में दो तर्क प्रस्तुत किये। प्रथम, पश्चिम का लोकतन्त्र निर्वाचित अल्पतन्त्र है और सोवतन्त्र के स्थान पर उसे लोकतायिक अल्पतन्त्र कहा जाता है। इसमें जन सामान्य का सहकार लगभग होता है। द्वितीय, पाश्चात्य लोकतन्त्र व्यक्तिवादो समाज पर आधारित है। प्राथमिक पाश्चात्य लोकतन्त्र व्यक्ति को सामाजिक प्रवृत्ति एवं सन्धे मानवीय समाज को नकारता है। ऐसे लोकतन्त्र में समाज एक अनागरिक पृथक् व्यक्तियों का समूह है। राजनीति केवल मन प्राप्त करने का यत्न मात्र रह गई है। ऐसे में व्यक्ति आर्थिक एकाता का प्रतीक न होकर एक पृथक् इकाई के रूप में दिखाई देता है। सामाजिक सम्बन्धों का उस पर कोई प्रभाव नहीं। यह सामुदायिक जीवन के स्थान पर व्यक्तिगत जीवन जोता है। इस प्रकार पश्चिमी लोकतन्त्र की प्रक्रियाएँ तथा संस्थाएँ दोषपूर्ण हैं। जयप्रकाश ने लोकतन्त्र को इन बुराइयों से बचाने के लिये प्राचीन भारतीय समाज के क्षेत्रीय एवं व्यवसायात्मक समुदायों का आदर्श अपनाने पर जोर दिया है। जयप्रकाश ने सुझाया है कि लोकतन्त्र के विवेकीयकरण को बढोरे नीति से लागू किया जाय। समाज को इस प्रकार से पुनर्गठित किया जाय कि सामाजिक समन्वय एवं व्यक्तियों का सहकार भली प्रकार प्राप्त हो सके। ऐसा समाज जिसमें विभिन्नता में एकता, हितों की समरूपता, सामाजिक उत्तरदायित्वों के मध्य स्वतन्त्रता, प्रणयों का वैधिन्य विस्तृत लक्ष्य की समानता और सामाजिक हित प्राप्त किया जा सके। जाति, वर्ग, नस्ल, धर्म तथा राजनीति सभी व्यक्ति को विभिन्न समयसमय समूहों में बाँट देते हैं। समाज ही उन्हें एक जुट रखता है और उनके हितों को समन्वित करता है। मनुष्य सामुदायिक जायों में सहभागो होकर आत्म-नियंत्रण एवं आत्म-निर्देशन प्राप्त करता है।¹¹

जयप्रकाश समाज का पुनर्निर्माण पिरामिड की भाँति करना चाहते हैं अर्थात् के सबसे नीचे के स्तर पर ग्रामीण समाज और उस पर क्षेत्रीय, जिलास्तरीय, प्रान्तस्तरीय एवं राष्ट्रीय समुदायों की स्थिति स्वीकार करते हैं। इनमें से प्रत्येक स्तर सामुदायिक जीवन शक्तिपूर्ण विकसित कर सकता है। समस्त समुदाय के प्रणयों को सामान्यतः सामुदायिक जीवन ही एकीकृत करता है। जयप्रकाश नारायण के अनुसार जैसे-जैसे हम सामुदायिक जीवन एवं संगठन के प्राथमिक स्तर से निराल कर बाह्य वृत्त की ओर जाते हैं तो ऐसा आभास होता है कि बाह्य समुदायों के लिये सीमित कार्य ही शेष है। जब हम राष्ट्रीय समुदाय के स्तर तक पहुँचते हैं तो कार्यो की संख्या केवल प्रतिरक्षा, वैदेशिक सम्बन्ध, मुद्रा, अन्तर्राष्ट्रीय समन्वय एवं व्यवस्थापन तक ही सीमित दिखाई देती है। जयप्रकाश के विचारों पर आधारित स्तरीय सामाजिक संगठन एक ऐसा सामाजिक प्रयोग है जो मानव को स्वशासित समुदाय के अस्तमंत समठित कर स्वशासन का अवसर देता है। यह लोकतन्त्र का ऐसा आदर्श प्रतिरूप है जो भारत को प्राथमिक सन्धेता के यन्त्र-मानव से बचा सकता है।¹²

जयप्रकाश ने लोकतन्त्र के लिये सत्य, अहिंसा, स्वतन्त्रता, प्रत्याचार के विरुद्ध

प्रतिकार की शक्ति, सहयोग, परमार्थ, सहनशीलता, उत्तरदायित्व की भावना, मानव समानता में निष्ठा एवं मानवीय प्रकृति की शिक्षणीयता में विश्वास आदि गुणों तथा मानसिक दृष्टिकोणों को लोकतन्त्र के लिये आवश्यक बताया। उनके अनुसार उपर्युक्त नैतिक गुणों के बिना लोकतन्त्र सम्भव नहीं। इन नैतिक गुणों के माध्यम-साथ जयप्रकाश नारायण ने आधुनिक उद्योगवाद की भौतिकवादी प्रकृति को लोकतन्त्र के लिये अनुपयुक्त माना है। उनकी दृष्टि में पूंजीवाद, समाजवाद तथा साम्यवाद भौतिक वस्तुओं के लिये व्यक्ति की लालसा को बढ़ाते हैं। सच्चे श्रमों में स्वतन्त्रता, स्वाधीनता एवं स्वशासन की प्राप्ति एवं उपभोग के लिये आकांक्षाओं पर स्वतः नियन्त्रण आवश्यक है। अधिक से अधिक प्राप्ति करने की लालसा सघर्ष, युद्ध तथा वैमनस्य को जन्म देती है। वह व्यक्ति को ऐसी उत्पादन व्यवस्था में बाध लेती है जो लोकतन्त्र को तप्य कर उसे नौकरशाही के अल्पतन्त्र के सुपुर्द कर देती है। जयप्रकाश के इन विचारों पर गांधीजी के अस्तंथ एवं अपरिग्रह सिद्धान्तों की छाप दिखाई देती है।¹⁹

जयप्रकाश क्रान्तिकारी समाजवाद के स्थान पर लोकतान्त्रिक समाजवाद की स्थापना के इच्छुक हैं। उनके अनुसार मानव द्वारा क्रान्तिकारी समाजवाद के प्रतिपादन पश्चात् लोकतन्त्र के विकास में काफी शक्ति प्राप्त करली है। अतः समाजवाद की स्थापना लोकतांत्रिक तरीके से ही होनी चाहिये। स्वयं मार्क्स ने अपने 'हेथ' में दिये गये भाषण में मान्तिपूर्ण परिवर्तन द्वारा समाजवाद की स्थापना को सम्भव बताया। जयप्रकाश ने समाजवाद के माध्यम से अनेक सामाजिक एवं आर्थिक समस्याओं का निदान ढूँढा है।²⁰ उनके अनुसार समाजवादी राज्य की मूलभूत मूल्यों की स्थापना करनी चाहिये और नैतिकता विहीन जीवन को अस्वीकार करना चाहिये। वे साधन और साध्य के पारस्परिक सम्बन्ध को महत्व देते हैं। उच्च आदर्शों के अनुरूप किये गये कार्य उच्च लक्ष्यों की प्राप्ति सम्भव बनाते हैं। इसके विपरीत आचरण द्वारा लक्ष्य प्राप्ति सम्भव नहीं है। नवीन समाज की स्थापना के लिये स्वीकृत आदर्श मूल्यों को द्वन्द्वत्मक पद्धति परिवर्तित नहीं कर सकती। समाजवाद की सफलता के लिये जयप्रकाश ने लोकतान्त्रिक राज्य की अनिवार्यता पर बल दिया है। राजनीतिक दृष्टि से समाजवाद की यथार्थता इसी पर आधारित है कि समाजवाद को निम्नतम स्तर पर लोक शासन में उतार दिया जाय। केवल राष्ट्रीय स्तर पर समाजवाद की चर्चा निरर्थक है।²¹

जयप्रकाश ने समाजवादी समाज की आर्थिक संरचना पर प्रकाश डालते हुये ये बताया कि केवल उद्योगों का राष्ट्रीयकरण केवल की समानता तथा श्रमिकों का नियन्त्रण प्रस्तुत नहीं कर सकता। वस्तुतः उद्योगों के राष्ट्रीयकरण ने नौकरशाही का शासन स्थापित कर दिया है। समाजवादी धर्मव्यवस्था की संरचना विकेंद्रित होनी चाहिये। बड़े पैमाने पर तथा केंद्रित उत्पादन एगिया के देशों में समाजवाद नहीं ला सकता। इसके लिये शूह उद्योगों, कुटीर उद्योगों एवं छोटे उद्योगों की देश भर में स्थापना कर उत्पादन का सघर्ष प्राप्त करना चाहिये। केवल धर्मव्यवस्था ही नहीं किन्तु स्वामित्व का विकेंद्रीयकरण भी आवश्यक है। केवल केन्द्रीय सरकार द्वारा उद्योगों का स्वामित्व नहीं होना चाहिये। विभिन्न स्तरों पर स्वामित्व होने हुये ग्राम सपटन या नगर निगमों तक स्वामित्व बढा हुआ होना चाहिये। जयप्रकाश के ये विचार राममनोहर लोहिया के विचारों को प्रति-

ध्वनि करते हैं। रामप्रसाद लोहिया के विचारों के समान प्राथित शक्ति के विवेकीयकरण पर जयप्रकाश का गुनाव यह दगता है कि चन्द्र व्यक्तियों के हाथ में पूंजी का केन्द्रीयकरण न हो। इस बात की आवश्यकता है कि समाजवादी समाज प्राथित अधिनायकत्व से मुक्त रहे। जयप्रकाशनायकण समाजवादी समाज की स्थापना के लिये शान्ति पूर्ण लोकतांत्रिक साधनों के प्रयोग का आवश्यक नहीं मानते। उनका यह अभिप्राय नहीं कि समाजवाद समदात्मक अथवा सर्वप्रान्तिक गढ़तियों से ही स्थापित किया जाय। वे धार्मिक जन प्रान्दोलन के माध्यम में समाजवाद की स्थापना का विचार प्रकट करते हैं। यदि जनता का पूर्ण सहयोग प्राप्त हो सके तो एक शान्तिपूर्ण प्रयत्न धर्मवैधानिक होने हुए भी उचित है।¹²² लोहिया के विचारों का विपरीत जयप्रकाश यह स्वीकार करने को तैयार नहीं कि हिंसा के बिना समाजवादी शान्ति अधूर्ण है। वे राष्ट्रीय के आदर्शों को ध्यान में रखकर यह सिद्ध करना चाहते हैं कि अनुचित साधना से इच्छित साध्य की प्राप्ति नहीं हो सकती। समाजवाद की गहनता के लिये जयप्रकाश ने धर्म की इच्छाओं को मीमित करने की आवश्यकता पर बल दिया। समाज के हित में अनुप्य की भौतिक आवश्यकताओं पर नियन्त्रण स्थापित करना समानता, स्वतन्त्रता एवं भ्रान्तत्व के लिये उपयोगी ही नहीं बल्कि आवश्यकता भी है। जहाँ तक धर्म की सीमा की नियन्त्रित नहीं किया जाता तब तक समाजवादी समाज का प्रयोग सम्भव नहीं। जयप्रकाश के अनुसार सामाजिक नियन्त्रण के स्थान पर आत्म नियन्त्रण द्वारा एक पार ध्यक्ति तथा व्यक्ति के मध्य तथा दूसरी ओर व्यक्ति मूहों एवं राष्ट्रों के मध्य संपर्क नहीं टाटा जा सकता।¹²³

जयप्रकाश नारायण ने महारना गांधी के माधन एवं साध्य के समन्वय को महत्वपूर्ण माना है। गांधीजी ने साधन को ही साध्य माना और यह व्यक्त किया कि बुरे साधनो से अच्छे लक्ष्य की प्राप्ति नहीं हो सकती। आधुनिक विश्व की समस्याओं को देखते हुए यह सर्वथा उचित है कि अच्छे लक्ष्यों की प्राप्ति एवं अच्छे समाज के निर्माण के लिये अच्छे साधनो का प्रयोग आवश्यक है।¹²⁴ इतना ही नहीं राजनीति में नैतिक मूल्यों का महत्व समझा जाना चाहिये। सर्वोपधारवाद के बढ़ते हुए प्रभाव को देखते हुए यह और भी आवश्यक हो गया है। पार्लियामेंट, नासोवाद एवं स्टालिनवाद ने राजनीति में नैतिक मूल्यों को जो धक्का लगाया है उससे समाज में शक्ति की स्थिति निम्नप्राण हो गयी है। न केवल राजनीति अणिनु सामाजिक जीवन तथा पारिवारिक जीवन भी इनके कुप्रभाव से बचिच नहीं रहा। अच्छे समाज के निर्माण के लिये अनुशासन, धरित एवं नैतिक मूल्यों की साधन के रूप में प्रवृत्ति आवश्यक है।¹²⁵

जयप्रकाश नारायण ने सर्वोद्यम की धारणा के विनास एवं चिन्तन को विशेष ध्यान दिया है। वे सर्वोद्यम को सर्वजन सुत्राय एवं सर्वजन हिताय मानते हुए इसे उपयोगितावादियों के 'अधिक से अधिक व्यक्तियों का अधिकतम सुख' के सिद्धांत से भिन्न एवं श्रेष्ठ मानते हैं। वे सर्वोद्यम को सामाजिक दार्शनिक मानते हुए एक ऐसी सामाजिक व्यवस्था की स्थापना करना चाहते हैं जिसमें राज्य का हस्तक्षेप सीमित हो। पारस्परिक सहायता एवं जन सहयोग से राजनीति के स्थान पर लोकनीति की स्थापना की जाय। वे सामुदायिक लोकतन्त्र प्रयत्न सम्बन्धित लोकतन्त्र चाहते हैं जिससे राज्य व्यवस्था का पुनर्गठन किया जा सके। सर्वोद्यम के दृष्ट लक्ष्य की प्राप्ति के लिये विवेकीयकरण आवश्यक

है। राजनीतिक एवं धार्मिक विकेन्द्रीयकरण को सभी स्तरों पर लागू किया जाय। वे सर्वोदय को जनता का समाजवाद अथवा लोक-समाजवाद मानते हैं। वे राज्य की शक्ति को प्रयुक्त किये बिना समाजवादी जीवन का ऐसा प्रयोग करना चाहते हैं जो जनता के स्वैच्छित प्रयानों का परिणाम हो।²⁶

जयप्रकाश ने सर्वोदय के सामाजिक दर्शन की प्राप्ति के लिये प्रेम एवं सहिष्णुता का सामाजिक जीवन का आधार माना है। पूरा से सामाजिक जीवन कल्पित हो जाना है अतः पूरा जो कि सामाजिक वातावरण जनित है नियंत्रित की जानी चाहिये। जयप्रकाश ने इसी कारण से वर्ग-सुधारणों को जो कि वैज्ञानिक समाजवाद का आधार है, स्वीकार नहीं किया। जनता के स्वयं के प्रयत्नों से सामाजिक वातावरण में परिवर्तन लाया जा सकता है और सुधारण का स्थान महारिक्ता की प्राप्ति हो सकता है। जयप्रकाश अहिंसा को साधन के रूप में प्रयुक्त करने के पक्षपाती हैं। सर्वोदय के विचार पर गांधीजी की अहिंसा की धारणा व्याप्त है। अहिंसा का धार्मिक क्षेत्र में उपयोग धार्मिक हिंसा अथवा शोषण के निराकरण के अर्थ में किया गया है। व्यक्ति का जीवन यदि निस्वार्थ सेवा एवं सीमित इच्छाओं से परिपूर्ण हो जाय तो धार्मिक ममानता का आदर्श सुगमतापूर्वक स्थापित हो सकता है। सर्वोदय कार्यकर्ताओं के स्वयं के उदाहरण एवं उचित शिक्षा की व्यवस्था पर इस उद्देश्य की प्राप्ति सम्भव है।²⁷

सर्वोदय की मान्यता शक्ति के विरोध पर आधारित है। गांधीजी के साम्प्रदायिक धरातलवादि अथवा रामराज्य की कल्पना में राज्य रूपी धार्मिक प्रक्रिया की आवश्यकता अनुभव नहीं की गयी। किन्तु जयप्रकाश ने राज्य के तिरोहित होने के विचार को असम्भव माना है। उनकी मान्यता है कि राज्य पूर्णतया विलुप्त नहीं हो सकता अतः राज्य के कम से कम हस्तक्षेप की आवश्यकता करनी चाहिये।²⁸ गांधीजी के सहज जयप्रकाश की भी यह धारणा है कि कम से कम शासन करने वाले सरकार ही अच्छी है। राज्य के प्रति सर्वोदयवादियों की अविश्वास की भावना राज्य द्वारा समाज-सुधार के कार्यों में शक्ति का प्रतिभ अस्त्र के रूप में प्रयोग करने से है। समाज-सुधार का कार्य, सर्वोदयवादियों के अनुसार, अनिवार्यता अथवा दबाव के वातावरण में नहीं हो सकता। स्थायी महत्त्व के कार्यों को सम्पादित करने के लिये राज्य शक्ति के स्थान पर लोकमत का समर्थन प्राप्त होना चाहिये। जब तक व्यक्ति में निस्वार्थ सेवाभावना एवं सामाजिक अनुशासन का संचार नहीं होता तब तक सामाजिक तालमेल नहीं बैठ सकता। इसके लिये उपदेश एवं उदाहरण का अन्तर सम्पादित होना चाहिये। अपनी मान्यताओं के अनुसृत कार्य कर दिखाने की आवश्यकता पर बल दिया गया है। जब राज्य शक्ति का स्थान जनकृति लेते सभी व्यक्ति को आत्म-निर्भर बनाया जा सकता है। सर्वोदयवादियों की यह मान्यता उन्हें साम्प्रदायिक एवं समाजवादियों से ठीक विन्तरीत स्थिति में प्रस्तुत करती है। साम्प्रदायिक एवं समाजवादियों के अनुसार सामाजिक एवं धार्मिक परिवर्तन के अर्थ में राजनीतिक शक्ति एक अनिवार्य तत्व है। शोषणकारी वर्ग के स्वैच्छा से आत्म समर्थन की सम्भावना न होने के कारण सामाजिक परिवर्तन की प्रक्रिया में शक्ति के प्रयोग पर बल दिया गया है ताकि राजनीतिक शक्ति का एकाधिकार प्राप्त कर पूँजीपतियों, जमींदारों एवं शोषक तत्वों का सत्ता का किया जा सके। किन्तु सर्वोदय की विचारधारा के प्रतिपादन में जयप्रकाश नाराज

ने लोकशक्ति के महत्व को ही दर्शाया है। उनके अनुसार जन-इच्छा की सकारात्मक एवं निर्भय अभिव्यक्ति पर ही सर्वोदय की सफलता निर्भर है। लोकशक्ति को जागृत एवं संगठित करने के लिये सर्वोदयवादियों ने निस्वार्थ सेवा भावना से युक्त कार्यकर्ताओं की टोली तैयार की है जो जन-समुदाय में विचरण करती हुई उन्हें स्वावलम्बन एवं स्व-शासन का नव-जीवन प्राप्त कराने में सहायक हो सके।²⁹ इस प्रकार जयप्रकाश नारायण के सर्वोदय सम्बन्धी विचार ग्राम-स्वराज्य, विकेंद्रीयकरण तथा स्वावलम्बन का महत्व स्पष्ट करते हुए नवीन सामाजिक एवं आर्थिक क्रान्ति को इंगित करते हैं। सर्वोदय ने प्राधुनिक समय की सघनकारी समाज व्यवस्था एवं आत्म विहीन शहरीकरण की प्रवृत्ति को नई चुनौती दी है। शहरीकरण की प्राधुनिक स्पर्धा ने मानव जीवन को 'एकाकी भीड़' में परिवर्तित कर दिया है। जयप्रकाश के अनुसार शहर तथा बस्ते ऐसे मानवीय जगल हैं जहाँ व्यक्ति का जीवन अर्थव्यक्तिक सम्बन्धों में शासित होता है।³⁰

जयप्रकाशनारायण के अनुसार समाजवादी समाज की स्थापना दीर्घकालिक विकास एवं प्रयत्नों पर आधारित होती है। सक्रमणकाल की अवधि पूरी होने के पश्चात् ही नवीन आदर्शों की प्राप्ति होती है। वर्ग संघर्ष के बिना समाज में समाजवाद की चेतना मात्र दिखाई देती है। केवल समाजवादी बुद्धिजीवियों से समाजवाद स्थापित नहीं होता है। वास्तविक शक्ति काम करनेवाले श्रमिकों तथा पूँजीवादों समाज के शोषित वर्गों के समर्पण से ही संभव है। शोषित वर्गों द्वारा शोषण का विरोध सामाजिक व्यवस्था को नष्ट करने एवं शोषणविहीन समाजवादी समाज की स्थापना में सहायक बनता है। बुद्धिजीवियों द्वारा इस संघर्ष में वैचारिक भूमिका निभाई जाती है तथा मॉन्दोलन को विचारवाद की अभिव्यक्ति प्राप्त होती है। समाजवाद की स्थापना के ऐतिहासिक परिश्रम में दो स्तर दिखाई देते हैं—एक समाजवादियों द्वारा वर्ग-संघर्ष के माध्यम से शक्ति पर नियंत्रण तथा दूसरा शक्ति सम्पन्न समाजवादियों द्वारा समाजवाद की स्थापना। सैद्धांतिक दृष्टि से राज्य शक्ति पर दो प्रकार से अधिकार लिया जा सकता है। एक तो क्रांति के द्वारा तथा दूसरा लोकतांत्रिक तरीकों से। किन्तु लोकतांत्रिक पद्धति द्वारा राज्य शक्ति पर अधिकार केवल वही सम्भव है जहाँ राजनीतिक लोकतंत्र पूर्णतया स्थापित हो चुका हो तथा श्रमिक वर्ग ने एक शक्तिशाली राजनीतिक दल बनाकर कृषकों तथा निम्न मध्यम वर्गों को अपने अधीन से लिया हो। जहाँ ऐसा सम्भव न हो वहाँ समाजवाद की स्थापना के लिए कोई सम्भोजिता नहीं हो सकता। इसका यह अर्थ नहीं है कि यदि कोई ऐसा सम्भोजिता सम्भव न हो तो उस देश में स्वतंत्रता की स्थापना ही नहीं की जा सके। भारतीय राष्ट्रवाद का उदाहरण यह स्पष्ट करता है कि श्रमिक वर्गों का लोकतंत्र की शक्तियों के साथ सम्भोजिता न होने पर भी भारत की स्वतंत्रता की मांग अपना महत्व बनाये हुए है।³¹

जयप्रकाशनारायण ने राष्ट्रीय एकता को अत्यन्त महत्वपूर्ण माना है। वे राष्ट्रवाद को भारत में पूर्णतया पल्लवित होता देखना चाहते हैं। उनके अनुसार भारत न तो कभी राष्ट्र रहा या भूरे न भाव ही एक राष्ट्र है। किसी भी देश के राष्ट्र बनने के लिए राष्ट्रीय चेतना की आवश्यकता होती है, जिसका भारत में नितान्त अभाव रहा है। फ्रांस की राज्यक्रांति तथा औद्योगिक क्रांति ने समस्त विश्व में शक्ति तथा सप्रश्रुता के

मूल्यों को परिवर्तित कर दिया है। भारत भी एक नवीन क्रांति की दहलीज पर खड़ा है। भारत की जनता राजनीति के प्रांगण में प्रविष्ट हो चुकी है और अभिजनवादी राजनीति की अवधारणा अब पुरानी पड़ चुकी है। गांधीजी के सद्-प्रयत्नों से अभिजनवादी राजनीति जन-राजनीति में परिवर्तित हो गई। यदि राष्ट्रीय चेतना को राष्ट्र का आधार माना जाये तो भारत को अभी अनेक कठिन परीक्षाओं से गुजरना है। केवल प्रादेशिक एकाता से राष्ट्र की स्थापना नहीं होती। इसके लिए भावात्मक एकाता की आवश्यकता होती है। एक राष्ट्रीय राज्य की स्थापना से ही इस उद्देश्य की पूर्ति हो सकती है। जयप्रकाश ने द्वि-राष्ट्र सिद्धान्त तथा भारत के विभाजन दोनों का विरोध किया था। आज प्रत्येक राष्ट्र बहुराष्ट्रीय राज्य है। मिश्रित अथवा समन्वित राष्ट्रवाद ही आधुनिक विश्व की समस्याओं का समाधान कर सकता है। इस प्रकार जयप्रकाश ने राष्ट्रवाद के संदर्भ में एक नवीन विचार प्रस्तुत किया है। उनका समन्वित राष्ट्र का दृष्टिकोण मूलतः दो परिस्थितियों पर आधारित है। एक परिस्थिति है पूर्ण धर्मनिरपेक्ष आधार तथा दूसरी है जनता की आवश्यकताओं तथा भावनाओं के अनुरूप राष्ट्र की राजनीति। इन दोनों आदर्शों के पश्चात् ही व्यक्ति राष्ट्रीय विकास का आभास प्राप्त कर सकता है।³²

जयप्रकाश ने राष्ट्रवाद के उद्गम पर ध्यान केन्द्रित कर यह विचार प्रकट किया है कि राष्ट्रवाद एक प्रवाचीन मान्यता ही है। 1900 की शताब्दी को राष्ट्रवाद की शताब्दी माना जा सकता है। पश्चिम यूरोप में राष्ट्रवाद अपने आधुनिक अर्थों में पूर्णतया प्रकट हुआ है। राष्ट्रवाद के विकास के लिए मानवीय समुदाय को एक उच्च सम्यता के स्तर तक पहुँचना आवश्यक प्रतीत होता है। किन्तु जयप्रकाश ने यह माना है कि राष्ट्रवाद एक साधन है न कि साध्य। प्रत्येक राष्ट्र के तीन निर्माणक तत्व होते हैं—(1) राष्ट्र की स्वयं की स्पष्ट भूमिपदा, (2) एक समान राज्य का प्रतिनिधित्व करनेवाली राजनीतिक एकाता तथा (3) अन्तर्राष्ट्रीय विधि तथा अन्य राष्ट्रों द्वारा मान्यता प्राप्त पृथक् संप्रभु राष्ट्र की स्थिति।³³

जयप्रकाशनारायण ने व्यक्त किया कि ब्रिटिश शासन के अनुसार भारत आधुनिक अर्थों में राष्ट्र नहीं रहा। यद्यपि भारत में एकाता थी, भारत के नाम से एक पृथक् प्रदेश था, तथा उनकी स्पष्ट सीमाएँ थी, किन्तु यह एकाता आध्यात्मिक तथा सांस्कृतिक भावना जनित थी। राष्ट्रवादी नहीं थी। भारत में ब्रिटिश शासन द्वारा सम्पूर्ण भारतीय प्रदेश पर अधिकार प्राप्त करने के पश्चात् ही एक सरकार के अन्तर्गत राष्ट्रीय एकाता का उदय हुआ। वृत्ति यह राजनीतिक एकाता ऊपर योर्पा हुई थी अतः इसके द्वारा राष्ट्रीयता की स्थापना नहीं हो सकती थी। ब्रिटिश शासन के विरोध करने की प्रक्रिया ने शर्म-शर्मः भारतीय राष्ट्रवाद को जन्म दिया। उद्य ब्रिटिश राष्ट्रवाद की प्रतिक्रिया स्वरूप भारतीय राष्ट्रवाद का विकास हुआ किन्तु दुर्भाग्य से यह इतना शक्तिशाली नहीं था कि भारत को मनोवैज्ञानिक दृष्टि में एक राष्ट्रीयता में बाध सकता। इसका एक परिणाम यह हुआ कि भारत की स्वतंत्रता प्राप्ति के समय एक नवीन राष्ट्रीयता के विचार ने कुतूनी प्रभुत्व की। द्वि-राष्ट्र सिद्धान्त ने भारत की स्वतंत्रता को रक्त-रहित कर दिया। द्विराष्ट्र सिद्धान्त अपने धाप में निरुदेह गलन आधारों पर स्थापित किया गया था। क्योंकि इतिहास हमें बताने का माध्यम है कि केवल धर्म के आधार पर राष्ट्रीयता

की स्थापना नहीं होती) फिर भी भारत में यह सब कुछ हुआ और विभाजन की स्थिति आई। विभाजन ने व्यक्तिगत के हृदय में शोक, दुःख तथा असंतोष को जन्म दिया इसका प्रभाव अभी भी विद्यमान है। हम एक स्वयं एव दबाववादी विचार को बनाने के लिए सच्चे धर्मों में भारत राष्ट्र की स्थापना करनी है। यह कार्य राष्ट्रीय चेतना के बिना सम्भव नहीं है। इस दृष्टि से भारत के दो महान् व्यक्तित्व स्वोन्दनाथ ठाकुर तथा महाराम-गोधी—ने हमें ऐसे राष्ट्रवाद का विचार प्रदान किया है जो कि आत्मा की उस एकता पर आधारित है जिसके द्वारा समस्त मानव जाति व्यक्तियों के एक राष्ट्र के अन्तर्गत आ जाती है।³⁴

राष्ट्रवाद की दृष्टि से आजाद राष्ट्रवाद विश्व के लिए अज्ञात है। सोवियतक पद्धति पर आधारित जीवन ताहिन्गुना का पाठ सिखाता है। वही महिन्गुता राष्ट्रीय जीवन के लिए भी आवश्यक है। हिंसा तथा अहिंसा का अन्वय यदि कोई वरणायोग्य है तो वह अहिंसा ही हो सकती है। स्वोन्दनाथ ठाकुर ने सकीण राष्ट्रवाद का विरोध कर जिस विश्व दायित्व की बात कही है वही कारतविक राष्ट्रवाद है। गांधीजी ने भी अपने प्राणों को राष्ट्रवादी बना है किन्तु उनका राष्ट्रवाद न तो सकीण राष्ट्रवाद रहा है और न आजाद राष्ट्रवाद ही। राष्ट्रवाद की दृष्टि में राष्ट्रीय एकता सबसे बड़ी चुनौती है। भारत में हिन्दू तथा मुसलमान दो ऐसे बड़े समुदाय हैं जो सदियों से साथ रहते आये हैं। इन दोनों के मध्य आध्यत्मिक समन्वय सम्पादन करने ही धर्म निरपेक्ष लोकतांत्रिक सभ्यता का लक्ष्य उठाया जा सकता है। देश में व्याप्त जातिवाद उतना ही पातक है जितना कि साम्प्रदायिकवाद। हिन्दू समुदाय में जातिवाद के कारण अनेक सभ्य समय समकाल उत्पन्न होते रहे हैं जो हमारे राष्ट्रीय समन्वय एवं एकता के मार्ग में बाधक सिद्ध हुए हैं। इन सभ्यसाधना का निवारण मारेजाही प्रथम से प्राप्त नहीं हो सकता। इसके लिए धर्म एवं अन्वय पर परिश्रम की आवश्यकता है। भारत की अपने पड़ोसी राष्ट्रों से भी अन्तरे की चुनौती का सामना करना पडा है। पाकिस्तान तथा चीन के साथ युद्ध में अन्वय जन-धन की हानि हुई है। यदि पड़ोसी राष्ट्रों के साथ शांति बनाये रखी जा सके तो हम सच्चे धर्मों में मानवतावादी बन सकते हैं।³⁵

राष्ट्रवाद की अवधारणा

भारतीय राष्ट्रवाद की अवधारणा को जयप्रकाशनारायण ने भारत की एकता के ज्ञान के लिए आवश्यक माना है। उनके अनुसार भारतीय राष्ट्रवाद एक अत्यन्त एव धर्म निरपेक्ष के उदाहरण के रूप में है। स्वतंत्रता संग्राम के दीर्घकालिक परिश्रम में राष्ट्रीयता उत्पन्न हुई। जिन्ना की द्विराष्ट्र सिद्धांत जिसमें एक पृथक् हिन्दू राष्ट्र तथा एक पृथक् मुस्लिम राष्ट्र का विचार भारत के विभाजन एवं एक पृथक् इस्लामी राज्य की स्थापना का कारण बना है स्वतंत्रता आन्दोलन की धूमिल करनेवाला था। इसका एक प्रभाव भारत में यह हुआ कि यहाँ की हिन्दू-राष्ट्र की मांग जोर पकड़ने लगी। इसके अनेक कारण थे। भारत में हिन्दुओं का बहुमत होने पर भी उनसे एक अल्पसंख्यक समुदाय की मनोवृत्ति थी। जिन्ना का कारण यह था कि हिन्दू-समुदाय जाति व्यवस्था तथा दुराचलन के कारण अनेक भागों में बँटा हुआ था और अनेक आताशियों से हिन्दुओं पर गैर हिन्दू मुस्लिम तथा ईसाई अल्पसंख्यकों का शासन रहा जो कि भारत के बाहर

से भाये थे। कुठिन भावनाओं के कारण हिन्दू राष्ट्र की भाग भारतीय जन समुदाय को प्राप्त करने लगी। एक अन्य कारण यह था कि स्वतंत्रता प्राप्ति के पहले भारत की आजादी के लिए सभी समुदायों के सम्मिलित समर्थन की आवश्यकता थी जिनमें राष्ट्रवाद को एक बहुराष्ट्रीय दृष्टि से देखा गया था। किन्तु स्वतंत्रता प्राप्ति के पश्चात् हिन्दू बहुसंख्यक समुदाय ने बहुमत होने के कारण अन्य समुदायों पर अपनी आकांक्षाओं को लागू करने का अवसर प्राप्त किया। हिन्दू राष्ट्र की भावना को किसी भी दृष्टि में राष्ट्रीय विकास एवं राष्ट्रीय शक्ति का उदात्तक नहीं माना जा सकता।¹³⁶

भारत में राष्ट्रीय स्वयं सेवक सभ हिन्दू राष्ट्र की भाग का प्रबल समर्थक रहा है। सभ के अनुसार एक सुसंगठित हिन्दू समाज की स्थापना की आवश्यकता महसूस की गई है जो वास्तविक राष्ट्रीय एकता के उद्देश्यों की पूर्ति के लिए जाति, धर्म, दल भेदभावा भाषा के भेदभाव को दूर करे। जयप्रकाश के अनुसार किसी भी समुदाय का संगठित होना अनुचित नहीं है। किन्तु उन समुदाय द्वारा पृथक्तावादी प्रचार, साम्प्रदायिक राजनीति एवं बहुसंख्यक समुदायों द्वारा अल्पसंख्यकों पर आधिपत्य करने का विचार उचित नहीं ठहराया जा सकता। इसी प्रकार से भारतीय मुसलमानों ने जमायते-इस्लामी द्वारा मुसलमानों को संगठित करने तथा उनके सामाजिक एवं राजनीतिक पृथक्ता के बीच बंटने का प्रयास किया गया है। इसका उद्देश्य मुस्लिम राष्ट्र की भावना को बलवती करना है। इस प्रकार से भारतीय राष्ट्र की भाग के स्थान पर मुस्लिम राष्ट्र तथा हिन्दू राष्ट्र की भाग समान रूप से साम्प्रदायिक है। जयप्रकाश ने व्यक्त किया है कि कतिपय व्यक्ति हमारे श्रुति मूर्तियों के, स्मृति एवं पुराणों के, कवियों तथा कलाकारों के, राजनेता तथा योद्धाओं के योगदान को भारत की राष्ट्रीय धरोहर एवं राष्ट्रीय एकता का कारण मानते हैं। उनकी दृष्टि में भारत एक अत्यन्त प्राचीन राष्ट्र है और यह कहना सर्वथा असत्य है कि भारत एक निर्माणाधीन राष्ट्र है। जयप्रकाश नारायण के अनुसार जनता की सांस्कृतिक एकता तथा राजनीतिक एकता ने भ्रम दिखाई देता है। क्योंकि भारत की जनता हिमाचल से सेतुबन्ध रामेश्वर तक मंदिरों में एक समान सांस्कृतिक धरोहर की सहभागि रही है। किन्तु इसका यह अर्थ बदाभि नहीं है कि वे एक ही प्रकार के राज्य के अन्तर्गत रहे हैं। ऐसा केवल भारत में ही नहीं हुआ अपितु यूरोप तथा अरब देशों में भी सांस्कृतिक एकता के माध्यम-माध्यम राजनीतिक विखण्डना विद्यमान रही है। जयप्रकाश की मूल धारणा यह है कि नए प्राप्ति राजनीतिक एकता जो कि भारत के स्वतंत्र विधान द्वारा स्थापित की गयी है उसे बनाये रखा जाये। भारत में भारतीय समाज के विभिन्न तत्वों द्वारा एक राष्ट्र में एकजाने का काम अभी सम्पन्न नहीं हुआ। भारत की प्राचीन धरोहर एवं प्राचीन एकताओं का उल्लेख करते हुए उद्देश्य की प्राप्ति नहीं हो सकती। जयप्रकाश के अनुसार एक मत यह भी है कि जो व्यक्ति भारत के ऐतिहासिक अतीत में अपने आपको सम्बन्धित पाते हैं और उनके पूर्व समर्थक हैं वे ही भारतीय राष्ट्रियता के प्रतीक हैं। उन व्यक्तियों की दृष्टि में राष्ट्रीय एकता प्रत्येक व्यक्ति द्वारा अपने को राष्ट्र के माध्यम-माध्यम होने में निहित है। इन मान्यताओं के निश्चिन्त रूप में मन्य का अर्थ है यदि भारतीय इतिहास का प्रारम्भ केवल मुस्लिम भयवा ईसाई धार्मिककारियों से माना जाये और भारत के इसके पूर्व के इतिहास को महत्ता न दी जाये। प्राधुनिक राष्ट्रवाद के विकास में प्रत्येक राष्ट्रीयता

अपनी प्राचीन गौरव भाषा से एक नयी बननु निहायते का प्रथम कच रही है ।¹⁷

राष्ट्रीय धरोहर की चर्चा में न केवल प्राचीन समय की गलना ही सम्मिलित की जाती चाहिये अपितु उनमें परचाहू जो भी हुआ है उनको भी सम्मिलित किया जाना आवश्यक है। भारत में विदेशी सस्कृति तथा जातियों का दीर्घावधि से सम्मिलन होता रहा है। इस्लाम तथा ईसाई धर्म के सम्बन्ध में जो कि बाद में भारत में आये सम्बन्ध की भावना हिन्दू धर्म के विरोध के कारण धीमी रही है। इनके उपरान्त भी भारतीय ईसाई तथा भारतीय मुसलमान रक्त, शारीरिक बनावट, जीवन के प्रकार, जाति व्यवस्था, भाषा, साहित्य, कला, विचार, दर्शन भौतिक सस्कृति आदि की दृष्टि से भारतीय ही माने जाने चाहिये। इन दो धर्मों ने भारत में एक विशेष भारतीयपन प्रहण कर लिया है जिसके कारण भारतीय दर्शन, साहित्य, विज्ञान सजीव, वास्तुकला, चित्रकला तथा मध्ययुगीन सत्यों के धार्मिक प्रवचनों पर उनका प्रभाव पडा है। इस दृष्टि से हमारी राष्ट्रीय धरोहर न केवल प्राचीन समय तक सीमित है अपितु मध्ययुगीन एवम् वर्तमानकालिक प्रभाव भी इसके अंग है। यह हो सकता है कि इस्लाम तथा ईसाई धर्म के प्रभाव से पारस्परिक विरोध की उदना के कारण परस्पर मनोमानिय धार्मिक रहा हो किन्तु इसका यह अर्थ नहीं है कि हम भारतीय इतिहास को इसकी सम्पूर्णता में स्वीकार न करें। जयप्रकाश-नारायण ने इस सदर्भ में स्पष्टीकरण देते हुए व्यक्त किया है कि किसी भी देश के भूतकालिक इतिहास से जन-समुदाय द्वारा अपने आपकी भावनात्मक दृष्टि से सम्बन्धित करने की धारणा अथ विग्राम की प्रतीक नहीं है। केवल पारस्परिक सम्भाव, धर्म एवम् एक दूसरे के विचारों को समझने की दृष्टि से धार्मिक उदार दृष्टिकोण बनाये रखने पर बल दिया जाना चाहिये। हिमा अथवा भय द्वारा इस प्रक्रिया को परिवर्तित करने का अर्थ होगा राष्ट्र का विग्रमन एवम् साम्प्रदायिक वैमन्य ।¹⁸

ग्यापन राष्ट्रीय भावना की दृष्टि से एक बहुभाषा-भाषी एवम् बहु-राष्ट्रीय राज्य हिन्दू राष्ट्र की धारणा में भिन्न है। ग्यापन राष्ट्रीय दृष्टिकोण धर्म, भाषा आदि भेद-भाव को स्वीकार नहीं करता और सभी को भारत का नागरिक तथा भूमिपुत्र मानता है। इसके विचरील राष्ट्रीय स्वयं सेवक संघ के सम्पायक श्री मोलवलकर के विचार केवल हिन्दुओं को भारतीय स्वीकार करते हैं। मुसलमानों तथा ईसाइयों को प्राकान्ता मानते हैं। जयप्रकाश नारायण ने इन विचारों का मूल उद्देश्य यह है कि राष्ट्रीय एकता एवम् लोकतन्त्र की दृष्टि से धर्मनिरपेक्ष राजनीतिक दलों को देश के राजनीतिक जनमत को पूर्णतः इस योग्य बनाना चाहिये कि वे हिन्दू राष्ट्र तथा मुस्लिम प्रयक्तावादी तत्वों को उभरने और भारत की एकता एव राष्ट्रीयता का सुनीती देने का अवसर न दें। जयप्रकाश ने धर्म-निरपेक्षवाद को राष्ट्रवाद की अवधारणा का आधार माना है। हिन्दू राष्ट्रवाद की धारणा को झालोचना का उनका आधार यही है कि हिन्दू राष्ट्रवाद धर्मनिरपेक्षता का विरोधी है। भारतीय राष्ट्र को धारणा में पृथक्तावादी साम्प्रदायिक तत्वों को दूर रखने की आवश्यकता है। जयप्रकाश यह मानते हैं कि हिन्दू राष्ट्र को साम्प्रदायिक एवं धार्मिक आधार पर स्थापना स्वयं हिन्दू समुदाय के लिए घातक सिद्ध हो सकती है। जाति व्यवस्था, भेदभाव तथा अस्पृश्यता के विचारण से ही हिन्दू समाज की सस्कृति को बहुधर्मों, बहुसाम्प्रदायिक भारतीय समाज से जोड़ा जा सकता है। धर्मनिरपेक्षता के तत्व के माध्यम

से राष्ट्रीयता तथा एकता की स्थापना बनवती होगी। धर्मनिरपेक्षता को स्पष्ट करते हुए जयप्रकाशनारायण ने व्यक्त किया है कि धर्मनिरपेक्षवाद अर्थमें, नास्तिकता तथा भौतिकवाद का पर्यायवाची नहीं है। भारतीय जनता जो कि अत्यन्त धार्मिक है वह ऐसे धर्मनिरपेक्षवाद का अवलम्बन नहीं लेगी जो धर्म को निर्मूल करने के लिए उद्यत प्रतिज्ञ हो। उनके अनुसार धर्मनिरपेक्षवाद को राज्य तथा सामाजिक जीवन के सदर्भ में ही देखने की आवश्यकता है। भारत के संविधान निर्माताओं ने संविधान में वहाँ पर भी धर्मनिरपेक्ष शब्द का प्रयोग नहीं किया गया है फिर भी उनका उद्देश्य धर्मनिरपेक्ष भारत राज्य स्थापित करने का रहा है। भारत का संविधान अमेरिका की तरह धर्म तथा राज्य के मध्य अनेक दीवार खड़ी नहीं करता किन्तु ब्रिटिश राज्य में अधिक धर्मनिरपेक्षता का समर्थन करता है। भारतीय संविधान विमो भी धर्म को प्रधानता नहीं देता। भारत राज्य का कोई राज्य-धर्म नहीं है और वह सभी धर्मों के प्रति उदार निरपेक्षता का परिचय देता है। संविधान में ऐसे भी प्रयोजन रहे गये हैं जिसमें सरकार धर्म से सम्बन्धित धर्मनिरपेक्ष गतिविधियों का विधायी नियमन करने का अधिकार रखती है। इसी प्रकार से सामाजिक कल्याण एवं सुधार की दृष्टि से शासन ऐसे कानून पारित कर सकता है जो धार्मिक विश्वास एवं क्रिया-कलापों में हस्तक्षेप करने वाले माने जाते हों।³⁹

जयप्रकाशनारायण ने हिन्दू राष्ट्र के समर्थकों द्वारा राज्य के धर्मनिरपेक्ष होने की आलोचना का विरोध किया है। उनके अनुसार हिन्दू राजनीतिक चिन्तन में अनेकों ऐसे सदर्भ हैं जिनमें यह स्पष्ट होता है कि राज्य तथा धर्म को अलग-अलग रखना चाहिये। प्राचीन समय से ही भारत में हिन्दू राज्यों ने विभिन्न सम्प्रदायों को अपनी धार्मिक मान्यताएं बनाये रखने का अधिकार दिया था। धर्म के नाम पर दमन भारतीय इतिहास का अंग नहीं रहा। भारतीय धार्मिक एवं दार्शनिक चिंतकों द्वारा पूर्ण स्वतन्त्रता का उपभोग किया गया है। प्राचीन भारत में चिन्तन की स्वतन्त्रता इतनी अधिक रही जितनी पारशात्य देशों में कुछ वर्षों पहले तक नहीं थी। इसमें यह स्पष्ट होता है कि हिन्दू संस्कृति पर भारतीय राजनीति की अवस्थित करने का हिन्दू राष्ट्रवादियों का प्रयास धर्मान्यता का प्रतीक है। यद्यपि भारत के मुस्लिम समुदाय में परम्परागत इस्लाम धर्म की मान्यताओं के कारण धर्म तथा राज्य एक दूसरे से इतने गुंथे हुए हैं कि मुसलमानों द्वारा धर्मनिरपेक्ष राज्य के साथ सामंजस्य स्थापित करना बठिन प्रतीत होता है। किन्तु आधुनिक विद्वत् की वैज्ञानिक एवं तर्कनीकी मान्यताओं के कारण विद्वत् के मुस्लिम राज्य भी धर्म को राज्य से पृथक् करने में लगे हुए हैं।⁴⁰

जयप्रकाशनारायण के अनुसार अन्य धार्मिक सम्प्रदायों में राज्य तथा धर्म सम्बन्धी विवाद इतनी बड़ी समस्या नहीं है। ईसाइयों ने लम्बे समय तक सघर्षरत रहकर धर्म को धर्म में पृथक् करने में सफलता अर्जित की है। सिक्ख सम्प्रदाय भी राज्य को धर्म के अन्तर्गत मानता रहा है किन्तु जने, जने, उनमें भी परिवर्तन दिखाई देता है। भारत के अन्य धार्मिक समुदाय भी धर्मनिरपेक्ष राज्य की मान्यता स्वीकार करते हैं किन्तु सामाजिक जीवन में धर्मनिरपेक्षवाद की प्रगति अधिक उत्साहवर्धक प्रतीत नहीं होती। इसका कारण यह हो सकता है कि हम धर्म के वास्तविक मूल्यों को भूलकर केवल रुढ़िवाद एवं अंध-विश्वास में पड़े हुए हैं। धार्मिक विषमता से उत्पन्न बेरोजगारी की समस्या भी धार्मिक

राजीवोंता का कारण हो सकती है जिसमें जाति व्यवस्था साम्प्रदायिकता के नाम पर प्राथमिक प्रतिक्रियाओं को सशक्त करने का प्रयास किया जाता हो। यही कारण है कि भारत में धनेक किडित जन, धार्मिक तथा जातीय दृष्टि से उप साम्प्रदायिक दृष्टिकोण रखते हैं।⁴¹

जयप्रकाशभारतमण्डल के अनुसार वेदों राज्य का धर्मनिरपेक्ष होना ही राष्ट्रीय एकता की दृष्टि से वांछनी नहीं है। राज्य के साथ-साथ सामाजिक जीवन में भी धर्म निरपेक्षता की समान मान्यता होनी चाहिये। सामाजिक जीवन के धार्मिक तथा अधार्मिक पक्षों पर इसका तीन तरह से प्रभाव पड़ता है। (1) समाज में व्यक्ति अपने धर्म के प्रति निष्ठावान रहते हुए अन्य धर्मों के प्रति आदर का भाव रखें तथा उनके प्रति सहिष्णुता एवं सहभाव प्रदर्शें करें। (2) धर्मविहीन दृष्टिकोण से सामाजिक जीवन के विवेक, नैतिकता तथा सामाजिक दृष्टिकोण द्वारा सामाजिक जीवन शामिल हो न कि धार्मिक एवं साम्प्रदायिक विचारों में। (3) धार्मिक विचारों का भी धर्म के प्रावश्यक तत्वों एवं धर्म के संचालित प्रमाणों के दृष्टि से नर-नरि, सम्पूर्णता जातिगत ऊच-नीच की भावना आदि को पूरक रखा जाये। धर्म से ऐसे तत्वों को दूर करने की आवश्यकता है जो धर्म की दृष्टि से भी तर्क लागत नहीं है जैसे इस्लाम पर धार्मिक बहुपत्नी प्रथा। भारतीय समाज राष्ट्रवाद के साम्प्रदायिक पक्ष के प्रति जितना जागृत रहना उतना ही राष्ट्रीय एकता एवं सामाजिक धार्मिक भी बल प्राप्त होगा। भारत में ऐसे राजनितियों की कमी नहीं है जो अपने राजनीतिक उद्देश्यों की पूर्ति के लिए अंध-विश्वास, धार्मिक मतभेदता एवं जातिगत द्वेष को फैलाने का प्रयास करते हैं। इनके कारण प्राथमिक विमानकर्मित जागृति की प्रक्रिया तथा प्राचीन भारतीय प्राध्यात्मिकता जो कि उपनिषद कालीन गौरव कायामों की प्रतीक है, सीमित हो जाती है। भारतीय एकता की प्रक्रिया मूल रूप से बोद्धक एवं प्राध्यात्मिक प्रेरणा की प्रक्रिया है।⁴²

सामाजिकवाद तथा सर्वोदय

जयप्रकाशभारतमण्डल के अनुसार सर्वोदय के सार्वभूम में अनेक व्यक्ति भविष्य एवं व्यापिता के सम्बन्ध में वांछनी कुछ शर्तोंलाप करने के बाद भी सामाजिक परिवर्तन लाने में सफल दिग्दर्श देते हैं। यदि सर्वोदय योजना का ध्यान से अध्ययन किया जाय तो यह केवल भावुकता प्रधान योजना न होकर सामाजिक न्याय का ठोस सुझाव है। परम्परागत समाजवादी चिन्तन में वास्तु यह पहला प्रयास है जो नये समाज की रचना का भिन्न प्रयुक्त करता है। समाजवादी, विशेषतौर से वैज्ञानिक समाजवादी, विचारकों द्वारा जिन्हें निरपेक्ष होना चाहिये तथा तथ्यों के आधार पर विचार प्रकट करना चाहिये सर्वोदय की योजना के प्रति उदार दृष्टिकोण धारणाकर उन व्यक्तियों का समर्थन करना चाहिये जो सर्वोदय के कार्य के लिए अपना सर्वश्रेष्ठ दान दे चुके हैं। पूरा रूप में सर्वोदय योजना समाजवादी दल के 80 प्रतिशत कार्यकर्ताओं की शिष्टा है। साथ-साथ सर्वविहीन एवं जातिविहीन समाजवाद का आदर्श भी सर्वोदय की धारणा में सम्मिलित है।⁴³

वर्षों के 30 जनवरी 1950 को सर्वोदय योजना प्रस्तावित की गयी। यह योजना राष्ट्रीय पुनर्निर्माण के राष्ट्रीय के सिद्धांतों के विचारधारा के लिए प्रयुक्त की गई थी। इसका आदर्श एवं धार्मिक, सोपानकर्मित सहकारिता के आधार पर स्थापित समाज है जो जाति भेद, धर्म पर आधारित नहीं होगा और सभी को समान अवसर की सुविधा प्राप्त

होगी। सर्वोदय योजना ने वर्तमान प्रतिपक्षी धर्म व्यवस्था के स्थापन पर लक्ष्य पर आधारित सामाजिक धर्म व्यवस्था स्थापित की जायेगी। कृषि भूमि पर स्वायत्त का अधिकार जमीन जंतुदेवाते को दिया जायेगा जो कि समाज द्वारा स्वीकृत नियमों के माध्यम पर होगा। भूमि का पुनर्वितरण नहीं होगा और जोई की व्यक्ति निर्भर भूमि के तीन गुने से अधिक भूमि नहीं रख सकेगा। देश प्रजासत्तारी खेत को लक्ष्य की धारों में परिवर्तित कर दिया जायेगा। देश भूमि पर सामूहिक कृषि की जायेगी और उन्हें कृषि योग्य बनाया जायेगा। व्यक्तिगत जमीनों पर देशी कृषि वाले कृषकों की प्रारंभिक बहुसंखी संगठनों के माध्यम से कार्य करना होगा। वर्तमान मूल्य स्तर को ध्यान में रखते हुए 100 रुपये प्रतिमाह न्यूनतम वेतन प्रस्ताव काम के स्तर में निर्धारित किया जायेगा। और उन्हें 20 गुना अधिक प्रभात दो हजार रुपये से अधिक जिन्की को काम प्रस्ताव पारिस्थितिक उत्पत्ति नहीं होगी। इन योजना में उद्योगों की केन्द्रित एवं विवेकित दो भागों में विभाजित किया गया है। केन्द्रित उद्योगों में सामाजिक स्थानिक होगा और उन्हें स्थापन प्रतीति नियमों प्रस्ताव सहकारी कर्मियों के माध्यम से बनाया जायेगा। ऐसे केन्द्रित उद्योगों को काम पर दो हजार रुपये की न्यूनतम सामिक काम के माध्यम पर सुमात्रका देशर राष्ट्रीय-कर्म कर लिया जायेगा। प्रभात सुमात्रका इतनी सीमित होगा कि वह देशर पुनर्वित्त के योग्य रहेगा। सांख्यिक स्थानिक वाले केन्द्रित उद्योगों में कर्मचारियों की व्यवस्थापन से प्रबंधित किया जायेगा। विदेशी कर्मियों को या तो नमान्य कर दिया जायेगा या उनके सांख्यिक स्थानिक के अनुबंध ले लिया जायेगा। विवेकित उद्योगों की स्थिति अपने कुछ भिन्न होगी। इन उद्योगों में उत्पादन के उपकरण व्यक्तिगत प्रस्ताव सहकारी स्थानिक में होंगे। देश का विदेश स्थानिक सांख्यिक नियम के निर्धारण के प्रयोग होगा। देश तथा बीना कर्मियों के सम्बन्ध में सर्वोदय योजना में न्यूनतम न्यूनतम स्तर पर दबत योजना समाहित करने, कृषि तथा विवेकित उद्योगों के हित में पुंजी वित्तियोग की सीमित करने का रहेगा। प्रस्ताव में बीना तथा बीना कर्मियों को राष्ट्रीयकृत कर लिया जायेगा ताकि राष्ट्रीय धर्म व्यवस्था की वृद्ध पुंजी के एकाधिकार के कृषक से बचाया जा सके। बरतारोपण के सम्बन्ध में सर्वोदय योजना का उद्देश्य एक ऐसी विस्तृत व्यवस्था की विकल्पित करना है जिनके अनुबंध कर्मिक सांख्यिक राज्य के पदान प्रतिगत ध्यान प्रस्तावों द्वारा सर्व किया जा सके। देश प्रदान प्रतिगत के उच्च विकासों का प्रमाण बनाना जायेगा। सर्वोदय योजना के उपर्युक्त माध्यम निर्मित स्तर से समाजवाद की धार में जाने है।¹¹

सर्वोदय योजना का दूसरा चरण पहले चरण के अधिक समय होगा। पूर्विक इन योजना का निर्माण राजनीतिकी तथा राजनीतिक दलों के स्थायी की प्रति के लिए नहीं किया गया था यह कहता कि सर्वोदय योजना के बाद समाजवादी धर्म की आवश्यकता ही नहीं रहेगी उचित नहीं है। यह योजना किसी भी राजनीतिक कारण से नहीं नहीं है। इसका एक मात्र उद्देश्य राष्ट्रीय पुनर्विर्माण का राष्ट्रीयवादी सम्बन्ध देश के नरक प्रस्तुत करना है। किन्तु उपर्युक्त-राष्ट्रीय ने साधनात्मक यह भी स्पष्ट कर दिया है कि सर्वोदय योजना का स्थानापन करने के लिए सम्बन्धियों के साथ स्थानापन के उपकरण उपकरण नहीं है। योजना के धारण में राष्ट्रीय द्वारा इसे लागू करने का प्रस्ताव किया गया था

लेकिन वह धारा ही घुमिल हो गई है। यदि समाजवादी दल इस पर प्रयत्न करना चाहे तो सर्वोदय कार्यक्रमों सहित उनका समर्थन करेंगे। जयप्रकाश की सम्मति है कि रचनात्मक कार्यक्रमों तथा समाजवादी दल को नये सामाजिक दायरे को तैयार करने के लिए एक हो जाना चाहिये। किन्तु वे सीधे-सीधे से ग्रह की स्पष्ट कर देना चाहते हैं कि समाजवाद केवल सर्वोदय योजना ही नहीं है समाजवाद इसी भी अभिन्न है।¹⁵

जयप्रकाश नारायण ने गांधीवाद को समाजवाद का पर्यायवाची नहीं माना है। किन्तु वे दृढ़ता के साथ यह कहना चाहते हैं कि भारत के समाजवाद गांधीवाद को भुला कर नहीं लाया जा सकता। वैज्ञानिक समाजवादियों ने गांधीवाद को प्राणविक युग की प्राथम्यताओं के यदर्भ में पुरातन पक्षों बतलाते हुए पक्षीकृत कर दिया है। वे गांधीवाद को मध्ययुगीन, प्रतिनिधित्वादी तथा निहित स्वार्थों को अभिव्यक्त रूप से समर्थित करते-वाता मानते हैं जो कि उचित नहीं है। अनेक धारकों ने गांधीजी के व्याख्यान सिद्धान्त की शक्ति उखाड़ी है और गांधीजी को बग सहयोगी बहू कर पुकारा है। जयप्रकाश नारायण के अनुसार ऐसे वैज्ञानिक समाजवादी धारकों के वैज्ञानिक हैं ही नहीं। वास्तविकता यह है कि गांधीजी प्रतिनिधित्वादी से दूर एक महान सामाजिक क्रान्तिकारी बड़े आ सकते हैं जिनका अपना पृथक मौलिक व्यक्तित्व है। गांधीजी ने सामाजिक चिन्तन तथा सामाजिक परिवर्तन पद्धतिगत रूप से विशेष योगदान देकर मानवीय प्रगति एवं सम्मति को धमरुव प्रदान किया है। जयप्रकाश के अनुसार गांधीवाद का पहला पक्ष जो कि समाजवाद के लिए रुचि का विषय होता चाहिये वह है उनका नैतिक प्रयत्न आचार, उसका मूल्यों पर विशेष धारण। स्वतंत्रतावादी समाजवादी दलन की व्याख्या को समस्त चिन्तन को संक्रियवैली न समान सद-भरत, भले-बुरे आदि के ज्ञान से विहीन कर दिया है। नैतिकवैली के समान स्वातंत्र्यवादी दलन साथ ही साधन से अधिक महत्वपूर्ण मानता है। उनसे लिए निजी प्रयत्न सामुहिक शक्ति ही एक मान लाय है और इस उद्देश्य पूर्ति के लिए वे किसी भी साधन का उपयोग तथा दुरुपयोग करने से नहीं हिचकते। प्रत्येक साम्यवादी देश में शक्ति का लिए प्रयत्न—जो कि साम्यवादी क्रांतिसौत्रुप वर्ग में पारस्परिक रूप से होता है—ने एक सर्वाधिकारवादी समाज का निर्माण किया है जो समाजवाद के सस्थापना के प्रोचित विचारों के विपरीत होते हुए सामाजिक शक्ति को दूषित करता है। ऐसे नैतिकताविहीन समाज विचार के विरुद्ध गांधीजी का राजनीतिक दलन समाजवादियों के लिए आत्मसुद्धि का उपचार प्रस्तुत करता है। गांधीवादी समाज व्यक्तित्व एवं सामाजिक जीवन के उन मूल्यों को नवीन सम्मति का आधार बनाना चाहता है जिन्हें प्रायः करने के लिए समाजवादी लागू किया है। जयप्रकाश नारायण के अनुसार वर्धापन दलन दृष्टि से गांधीवाद प्रप्रतिनिधित्व तथा धार्मिक प्रयत्न आचार लिए हुए है जबकि समाजवादी दलन पूर्णतया धर्म गिरण तथा प्राकृतिक एवं शक्ति है। किन्तु जीवन में व्यवहारिक गांधीवाद समाजवाद से भिन्न मूल्यों का दुरुपयोग नहीं करता। सामाजिक तथा प्राथम्य समानता प्रभात वर्ण विहीन एवं सर्वाधिक समाज शोषण से मुक्ति मानवीय व्यक्तित्व की गरिमा, सहयोग प्रत्येक के कल्याण का सामाजिक उत्तरदायित्व तथा प्रत्येक का समाज के प्रति उत्तरदायित्व समान रूप से गांधीवाद में विद्यमान है।¹⁶

एक समाजवादी की दृष्टि से गांधीवाद का दूसरा धार्मिक पक्ष क्रान्तिकारी तकनीक

को सर्वोत्तम योगदान देने में है। गोपरा के विरुद्ध संघर्ष करने में गांधीजी के पहले केवल हिंसक माधनों का ही प्रचार था। शांतिपूर्ण साधनों का प्रयोग भांडेलों तथा औद्योगिक श्रमिकों द्वारा हड़ताल एवं सानूहिक हड़ताल में प्रयुक्त होता था। इनके अधिक संघर्ष दृष्टि-विहीन प्रतीत होता था। हिंसक साधनों का प्रयोग न तो चुगल या धौर न उताह योग्य। अतः सामाजिक अत्याचार के विरुद्ध संघर्ष पूर्ण अभिव्यक्ति प्राप्त करने में असमर्थ था। महात्मागांधी को स्वतन्त्र अवस्था एवं सत्याग्रह की पद्धति ने शोधित तथा दलित मानव ने एक नयी तकनीक प्राप्त की है जो संघर्ष को शांतिपूर्ण सोना से घागे ले जाने हुए सामाजिक न्याय तथा सामाजिक परिवर्तन की भाग को मनुचित अभिव्यक्ति प्रदान करती है।⁴⁷

गांधीवाद का तीसरा पक्ष आर्थिक एवं राजनीतिक विकेन्द्रीकरण पर जोर देने में सम्बन्धित है। धानपपी क्षेत्र ने इन पक्ष को उचित मान्यता नहीं मिली किन्तु ऐसे समाजवादी चिन्तक जो अर्थिकों के लोकतन्त्र से अपनी शक्ति की तुलना नहीं करते और जो राजनीतिक एवं आर्थिक शक्ति के केन्द्रीकरण से उत्पन्न विनाशक प्रभावों से परिचित हैं वे गांधीवाद के इस पक्ष की सहानुभूति पूर्ण दृष्टि से देखते हैं। आर्थिक विकेन्द्रीकरण का यह अर्थ बर्दाश्त नहीं है कि प्राधुनिक विज्ञान एवं प्रविधि को तिलाजलि दे दी जाये। जयप्रकाश के अनुसार यह भी नहीं है कि प्राधुनिक उत्पादन की तकनीकों से गोपरा नहीं होता अपना व्यक्ति का व्यक्ति पर आधिपत्य स्थापित नहीं किया जाता। भारत जैसे पिछड़ी अर्थव्यवस्था वाले देशों के लिए विकेन्द्रीत उद्योगों का अधिक महत्व है। क्योंकि भारत में उत्पादन अन्तर्गत की दृष्टि से किया जाता है न कि पूंजीगत लाभ की दृष्टि से। यह दृष्टिकोण गांधीवादी चिन्तन तथा भारत में समाजवादी पुनर्निर्माण में निकटता स्थापित करता है। जयप्रकाश नारायण के अनुसार राजनीतिक विकेन्द्रीकरण का अर्थ न तो राज्य को दुर्बल बनाने से है और न योजनाबद्ध जीवन के अभाव से। इस दृष्टि में गांधीवादी समाजवादी कार्यकर्ताओं की एक विशेष भूमिका है। उपर्युक्त तीन माधनों के अभाव में अनेक ऐसे माधन हैं जिन पर गांधीवाद के योगदान का समर्थन किया जा सकता है।⁴⁸

साम्यवाद, समाजवाद तथा सत्याग्रह

जयप्रकाश नारायण ने साम्यवाद तथा समाजवाद का विवेचन करते हुए गांधीवादी चिन्तन के सत्याग्रह के अर्थों से उनकी तुलना की है। उनके अनुसार समाजवाद तथा साम्यवाद दोनों ही अन्तर्गत सिद्ध हुए हैं। जहाँ वहीं भी साम्यवाद समाज हुआ है उनकी परिणती राज्य पूंजीवाद तथा अधिनायकतन्त्र—जो कि साम्यवाद के प्रतिवाद है—के रूप में हुई है। समाजवाद पश्चिमी यूरोपीय देशों के संदर्भ में अपना प्राचीन आदर्शवाद को धुना है और वह केवल समाजवादी एवम् वैधानिक मान्यता मान रहा गया है। इस प्रकार से हिमा एवं समाजवादी कार्य दोनों ही पद्धतियाँ विकसित हुई हैं। जयप्रकाश के अनुसार गांधीवाद अहिंसक अन्त-आन्दोलन द्वारा शक्ति का कार्य प्रस्तुत करता है जिसे तीसरा विकल्प माना जा सकता है। गांधीवाद का उद्गमन पक्ष यह है कि वह शक्ति हिंसकाने पर अपना ध्यान केन्द्रित नहीं करता और न राज्य शक्ति पर निर्भर करता है। गांधीवाद सीधा जनता तक पहुँचता है, उन्हें उनके जीवन में शक्ति लाने में सहायता देता है और उनके आत्मन से समस्त मनुष्य के जीवन में शक्ति का संचरण करता है। राज्य शक्ति का समर्थन सभी किया जाता है अब जन शक्ति का निर्धारण सुनिश्चित हो।⁴⁹

उपर्युक्त दृष्टि से गांधीवादी तकनीक दल तथा वर्ग के तकनीक दायरे से बाहर जाती दिखाई देती है क्योंकि यह सभी दलों तथा सभी वर्गों के सदस्यों को परिवर्तित करने तथा जातिकारी बनाने का उद्देश्य रखती है। समाजवाद एक वर्ग को दूसरे के विरुद्ध भड़काकर भागे बचना चाहता है। किंतु गांधीवाद वर्गों के मध्य अपना भाग्य निर्मित करता है। समाजवाद एक वर्ग को अन्य वर्गों पर विजयी बनाकर वर्गों का विनाश करता चाहता है जो कि पूर्ण घातक है। गांधीवाद वर्गों को एक दूसरे के निकट लाकर वर्ग भेद इस प्रकार से समाप्त करना चाहता है कि किसी प्रकार का वर्ग भेद बचे ही नहीं। समाजवाद का अंतिम लक्ष्य है राज्य विहीन समाज की स्थापना किन्तु समाजवाद राज्य को सामाजिक शक्ति का पराधर बनाकर सर्वशक्तिमान बना देता है। जबकि गांधीवाद समाजवाद की बात ही राज्य विहीन समाज की स्थापना के उद्देश्य को प्रतिष्ठित के लिए करता हुआ सामाजिक प्रक्रियाओं को राज्य पर कब्जे से बच निर्भर करने का प्रयास करता है। राज्यविहीन समाज की स्थापना तत्क्षण हीनी चाहिये। अन्वय के किसी काल्पनिक समय में उत्पत्ती स्थापना का आश्रयण व्यर्थ है। इस प्रकार से गांधीवाद उस जातिकारी प्रक्रिया का प्रतीक है जो अन्य प्रक्रियाओं के लक्ष्य प्राप्ति में अधिक सफल हो सकती है।⁵⁰

जयप्रकाश नारायण ने उपर्युक्त भाषारों पर गांधीवाद तथा गांधीवादी तकनीक के दूर अध्ययन का समर्थन किया है। उनके अनुसार सत्याग्रह समाजवादी खेमे में एक प्रेरणक मात्र बन गया है किन्तु सत्याग्रह को कई धर्मों में एक स्वतन्त्र समतापूर्ण एवं श्रेष्ठ समाज की स्थापना का साहायक बनाने के लिए उसे दलगत सघर्षों से अनुपित नहीं करना है। यह स्पष्ट हो जाना चाहिये कि कोई भी शांतिपूर्ण कार्य सत्याग्रह नहीं बल्कि जा सकता। सत्याग्रह हृदय परिवर्तन की सम्भावना में पूर्ण निष्ठा पर आधारित है। यदि कोई सत्याग्रही विशेष धरने प्रतिद्वन्दी के हृदय को परिवर्तित करने में सफल होता है तो उसने सत्याग्रह की सफलता नहीं है। यह अस्मिन्त अक्षय्यता ही भाग्ये काजी चाहिये। इस तरह सत्याग्रह दलगत धरणा वर्गगत सघर्ष नहीं हो सकता। इसकी प्रथम सभी दलों तथा सभी वर्गों के लिए है। सत्याग्रही के लिए इस धारणा की प्राप्ति चाहै सम्भव न हो सके तोबिन सावधान्य बात यह है कि सत्याग्रही सत्याग्रह के धारणा को मत्ती-भाति सघर्षके पीर इसने लिए पूर्णनिष्ठा से कामें करता रहे।⁵¹

सामाजिक परिवर्तन के नवीन धारणा

जयप्रकाश नारायण के अनुसार समाजवाद ने विश्व मानवता के समस्त समाजता, स्वतन्त्रता, बहुमुख एवं शक्ति तथा अन्तर्राष्ट्रीय सहजीवन के उच्च धारणा को प्रस्तुत किया है। किन्तु ये धारणा सभी सं दूर के स्वल्प के समान है। आरम्भ के दिनों में इस अनुमान को कि एक बार समाजवादियों के शक्ति में प्राप्ति ही तादे स्वल्प पूरे ही जायेंगे, सत्यता नहीं मिली। समाजवाद के धारणा तथा सिद्धान्त आज विस्मृत होने प्रभव पीछे धरेल धिये जाने की स्थिति में हैं। इसका कारण समाजवादी धारणा की प्राप्ति के लिए प्रयुक्त विधे नये दीपपूर्ण उपायों में हैं। समाजवाद को जीवन का प्रकार, विगत का एक पक्ष तथा व्यवहार के एक नैतिक धारणा के रूप में माना गया है। किन्तु इस तरह से यह मूला दिया गया है कि ऐसा उच्च धारणा सरकार के निर्देशों के बाह्य दवाय प्रभव

उद्योगों के राष्ट्रीयकरण तथा पूंजीवाद को समाप्त करने मात्र से प्राप्त नहीं हो सकता। समाजवादी समाज का निर्माण मौलिक रूप में एक जीवन मानव का निर्माण है। ऐसे मानवीय पुनर्निर्माण की महत्ता को सभी ने स्वीकार किया है। किन्तु इस तथ्य की स्वीकारोक्ति के बाद भी राज्यरूपी बाहन में बैठने वालों की दौड़ निरन्तर जारी है। यह स्पष्ट है कि यदि मानवीय पुनर्निर्माण समाजवादी पुनर्निर्माण की बुजुर्ग है और वह राज्य के क्षेत्र की पहुँच के बाहर है तो समाजवादी आन्दोलन पर जोर देने के लिए आन्दोलन को राजनीतिक कार्यों के स्थान पर पुनर्निर्माण के कार्य में परिवर्तित कर देना चाहिये। जयप्रकाश नारायण के अनुसार समाजवाद के लिए सबसे बड़ी चुनौती यह है कि मानवीय पुनर्निर्माण किस प्रकार से सम्भव है। इस प्रश्न के अनेक उत्तर दिये गये हैं। कोई शिक्षा को इस कार्य के लिए उपयुक्त मानता है तो कोई और अन्यतथ्य को। शिक्षा से इस समस्या का समाधान नहीं है। जिस बात की आवश्यकता है वह यह है कि समाजवादी आन्दोलन एक जन आन्दोलन के रूप में मानवीय पुनर्निर्माण का कार्य करे। ऐसा आन्दोलन तभी सफल हो सकता है जब वह गैर राजनीतिक उद्देश्या से चलाया जाये और राज्य पर प्राधिपत्य करने का इत्सा लक्ष्य न हो। क्योंकि मनुष्य के पुनर्निर्माण की दृष्टि से राज्य पूर्णतया असंगत मित्र होगा।⁵²

ऐसे आन्दोलन की प्रेरक शक्ति स्वार्थों की टकराहट नहीं हो सकती। धर्मियों का स्वार्थ पूंजीपतियों के स्वार्थ से भिन्न होता है तथा मध्यस्थता वाले हित अपनी-अपनी दृष्टि से अपने-अपने मार्ग चुनते हैं। ऐसे समाज में अनेक मौलिक मतभेद हो सकते हैं जो इस कहावत 'बोये पेड़ बजूल का आम कहा से छाये' को चरितार्थ करते हैं। अतः आन्दोलन की प्रेरक शक्ति समाजवादी धर्मियों के अनुरूप होनी चाहिये। इस सदर्भ में जयप्रकाश नारायण ने समाजवाद की परिभाषा प्रस्तुत की है। वे समाजवादी समाज को ऐसा समाज बतलाते हैं जिसमें व्यक्ति स्वेच्छा से अपने स्वार्थ के हितों को समाज के व्यापक हितों के अधीन बना लेता है। इस परिभाषा में स्वेच्छिक शब्द का विशेष महत्व है। मनुष्यों को अपने हितों को दूसरे के हितों के अधीन बनाने के लिए अनेक प्रकार से विवश किया जा सकता है। किन्तु ऐसे कार्य में शक्ति का प्रयोग आवश्यक है। अतः बल प्रयोग से समाजवाद सीमित एवं अस्पष्ट बन जाता है। समानता, स्वतन्त्रता तथा भातृत्व तब तक सम्भव नहीं है जब तक व्यक्ति का नैतिक विकास इतना न हो जाये कि वे स्वेच्छा से अपनी आवश्यकताओं को सीमित करने के लिए तैयार हो तथा अपनी स्वतन्त्रता को अन्य सहयोगियों के अधीन बना दें। यदि प्रत्येक व्यक्ति स्वयं के लिए अधिक से अधिक प्राप्त करने की इच्छा रखता हो और उसकी पूर्ति में लगा रहता हो तो समाजवादी समाज की स्थापना नहीं हो सकती। जब तक व्यक्ति आत्मनियंत्रण का पाठ नहीं पढ़ लेता तथा ऐसे नियंत्रण के अनुरूप अपने जीवन को नहीं बना लेता तब तक व्यक्ति तथा व्यक्ति के मध्य एवं उसके समूहों, वर्गों तथा राष्ट्रों के मध्य संपर्क बना रहेगा। विज्ञान ने व्यक्ति के हाथ में सम्पूर्ण जीवन के साधन उपलब्ध किये हैं। सार्वभौमिक सुख की संभावना के मध्य मनुष्य ने ईर्ष्या, लालच तथा स्वार्थपरायणता के कारण व्यापक कष्टों का जाल बुन लिया है। विश्व शीत-युद्ध एवं उष्ण-युद्ध के कारण सर्वनाश के कगार पर खड़ा है। विश्व में प्रत्येक के लिए बाधों वस्तुएं उपलब्ध हैं किन्तु प्रत्येक व्यक्ति अपने लिए अधिक से अधिक प्राप्त करना

चाहता है। जयप्रकाश ने यह भय प्रकट किया है कि यदि मानव का नैतिक विकास वैज्ञानिक एवं तबनीकी विकास के समानान्तर नहीं रहा तो उसका भविष्य अशुभकारण हो जायेगा। इसलिये आवश्यकता इस बात की नहीं है कि खासों पर परस्पर द्वन्द्व हो किन्तु सामाजिक मूल्यों पर आधारित समता की भावना लायी जाये। शक्ति की विपाता को छोड़कर राजनीति में सहभागी बनने वाले व्यक्तियों द्वारा नये जीवन का प्रारम्भ किया जाय। समानता के उपदेश के स्थान पर समानता का प्रयोग प्रारम्भ किया जाय। वास्तविक समानता की स्थापना तब तक संभव नहीं है जब तक समाज के सदस्य मार्क्स के 'प्रत्येक व्यक्ति से उसकी क्षमता के अनुसार तथा प्रत्येक व्यक्ति को उसकी आवश्यकतानुसार' के आदर्श का पालन नहीं करते। यद्यपि कोई भी राज्य व्यक्ति को इस आदर्श के अनुरूप जीवन के लिए बाध्य नहीं कर सकता। यह तभी व्यवहार में आ सकता है जब मानव समुदाय स्वेच्छा से इसे स्वीकार करे। समानता का यह अर्थ नहीं है कि धनी व्यक्ति से धन लिया जाये व नियम में बाट दिया जाये। यदि निर्धन व्यक्तियों ने धनीरों की संपत्ति प्राप्त कर समानता साबित करने के लिए उसका स्वयं वितरण प्रारम्भ कर दिया और जीवन के वास्तविक दर्शन को नहीं स्वीकार किया तो वे स्वयं अपने मध्य समानता के विभिन्न प्रकार का निर्माण करेंगे। यदि निर्धन व्यक्तियों ने जीवन दर्शन को स्वीकार कर उभे अपने जीवन में उतारने का प्रयास किया और व्यापक स्तर पर उसका प्रयोग किया तो धनीरों भी उसमें पीछे नहीं रहेंगे। यही मूल समाजवाद के मध्य मूल्यों और आदर्शों पर भी लागू होनी है।⁵³

समाजवाद की विचारवाद सम्बन्धी समस्याएँ

जयप्रकाश नारायण के अनुसार समाजवाद का अर्थ है नव्ये प्रतिष्ठित व्यवहार तथा इस प्रतिष्ठित सिद्धांत। उनके अनुसार समाजवादियों ने इस साधारण गणना को भुला दिया है। कोई भी सिद्धांत व्यवहार में प्रयुक्त होने के पश्चात् ही सत्य की बसोटी पर भ्रष्टा या बुरा बताया जा सकता है। सिद्धांत तथा व्यवहार में अन्तर्सम्बन्ध होना चाहिये। यदि इस आधार पर समाजवाद का प्रयोग किया जाये तो समाजवाद के सम्बन्ध में विचारवाद से सम्बन्धित उतनी समस्याएँ उत्पन्न नहीं होंगी जितनी दिखाई देती है। जयप्रकाश नारायण ने कुछ प्रमुख समस्याओं पर विचार व्यक्त किये हैं। जयप्रकाश के अनुसार पहली समस्या समाजवादी मूर्तियों में सम्बन्धित है। सोवियत रूस के सफल समाजवादी उदाहरण को ध्यान में रखते हुए समाजवाद के सम्बन्ध में अनेक नये प्रश्न उत्पन्न हुए। रूस के समाजवादी सम्स्थापकों ने न केवल समाजिक संरचनाओं के नियमों को ही बदला अपितु संरचनाओं को ही बदल दिया। एक नवीन आर्थिक आधार पर समाजवादी समाज की स्थापना की गई है। उद्योगों का राष्ट्रीयकरण कर दिया गया है, कृषि का सामूहिकीकरण कर दिया गया है। निजी लाभ की भावना को आर्थिक व्यवस्था से हटा दिया गया है। इससे जिन समाजिक संरचनाओं एवं आर्थिक संरचनाओं का निर्माण हुआ है वे समाजवाद के विवरण में सही नहीं बैठती। सोवियत रूस को देखकर यह विश्वास नहीं होता कि वह समाजवादी समाज है। ऐसा प्रतीत होता है जैसे समाजवाद के स्थान पर राज्य पूंजीवाद की स्थापना कर दी गयी हो।⁵⁴

उपरोक्त छान्ति का कारण बूँटा जा सकता है। यदि हम मार्क्स के द्वन्द्वात्मक अथवा ऐतिहासिक भौतिकवाद को देखें तो हमें यह जानकर निराशा होगी कि रूस में

माक्स के विचारों के विपरीत प्रयोग हुए हैं। वैज्ञानिक एवं तत्पत्नीकी दृष्टि से रूस तथा अमेरिका दोनों ही समान रूप से सम्पन्न हैं किन्तु एक में पूंजीवादी समाज है और दूसरे में मिश्र प्रकार की व्यवस्था। ऐसा प्रतीत होता है कि पुराने विचारवादी मापदण्ड सीमित हो चले हैं। माक्स ने इतिहास की जो व्याख्या की थी वह वहीं पर रूकी हुई है। यह आशा की जाती थी कि रूस में समाजवादी शासन की स्थापना के पश्चात् समाजवाद का विज्ञान भागे बढ़ेगा और माक्स का दर्शन तथा उसकी ऐतिहासिक व्याख्या को भागे बढ़ाया जायेगा। किन्तु विडम्बना यह है कि रूस में इतिहास को बनाने के स्थान पर उसे तोड़ प्ररोध कर प्रस्तुत किया जाता है। यदि सत्य से घाँव मूँद ली जाये तो किसी भी तरह की वैज्ञानिक व्याख्या प्रस्तुत नहीं की जा सकती।⁵⁵

इसी प्रकार से रूस में सत्ता की स्थापना के पश्चात् साम्यवादी दल के अन्दर ही सत्ता के लिये भयंकर संघर्ष होता रहा है। यही स्थिति उन समाजवादी देशों की भी है जो स्टालिनवादी साम्यवाद के अन्तर्गत बने थे। इससे एक गंभीर समस्या यह उत्पन्न हो गई है कि साम्यवादी दल उच्च आदर्शों के स्थान पर शक्ति की राजनीति का मोहल बन गया है। किसी भी साम्यवादी देश में राज्यविहीन समाज की स्थापना नहीं हुई है। रूस ने अब इस आदर्श का नाम लेना ही बन्द कर दिया है। साम्यवादी दलों में शक्ति की होड़ के कारण दलों का नैतिक अवमूल्यन प्रारम्भ हो गया है। आज माक्सवाद का सामान्यतः स्वीकृत दर्शन नैतिकता विहीन हो चला है। साम्यवाद ने व्यक्ति के सामाजिक, प्राथमिक एवं राजनीतिक पर्यावरण को बदलने का प्रयास किया है किन्तु व्यक्ति को घसुगा छोड़ दिया है। व्यक्ति की प्रकृति में निहित बुराइयों ने अपनी जड़े और गहरी कर ली है जिससे सामाजिक पुनर्निर्माण का कार्य जटिलतम हो गया है। भारत में व्यक्ति के विकास के लिए उसके पर्यावरण को अधिक महत्व नहीं दिया गया है। गौतम बुद्ध ने मानवीय कष्टों का कारण मानवीय इच्छाओं को बताया है। उन्होंने आत्म संस्कृति की ऐसी व्यवस्था विकसित की जिससे व्यक्ति की मानवीय प्रकृति स्वतः परिवर्तित होने लगे और अपने कष्टों के निवारण के लिए व्यक्ति अपनी तृष्णाओं पर नियन्त्रण रख सके। किन्तु यह प्रयास भी एकादी दिखाई देता है—शोक उसी प्रकार से जैसे कि समाजवादी देश पर्यावरण को परिवर्तित करना चाहते हैं किन्तु व्यक्ति को मूल जाते हैं। बुद्ध ने दुःख का कारण तृष्णा को बताया। उन्होंने सामाजिक संस्थाओं तथा सामाजिक पर्यावरण में उत्पन्न कष्टों का निराकरण प्रस्तुत नहीं किया। उदाहरण के लिए यदि दो बालक बिच में उत्पन्न होते हैं—एक निर्धन परिवार तथा दूसरा सम्पन्न परिवार में तो इन दोनों मानवीय व्यक्तिगतों के कष्टों का कारण उनकी स्वयं की प्रकृति न होकर वह सामाजिक पर्यावरण है जिसमें वे रह रहे हैं। अतः व्यक्ति तथा उसके सामाजिक पर्यावरण में ठान-मेस बैठाने की आवश्यकता है। अब तक व्यक्ति को सामाजिक आवश्यकताओं के अनुरूप अनुशासित नहीं किया जाता तब तक सभी सामाजिक प्रयोग असफलता की ओर ही बढ़ते रहेंगे।⁵⁶

समाजवादी आन्दोलन के समय अनेक चुनौतियाँ हैं। यद्यपि साम्यवादी एक नये समाज, वर्गविहीन तथा राज्यविहीन समाज, स्वतन्त्र तथा समान व्यक्तियों के समाज के विचार को लेकर आगे बढ़े हैं किन्तु वे अपने समय की ओर नहीं बढ़ रहे हैं। साम्यवाद की पूर्ण स्थापना होनी पड़े है। यदि हमारे वर्तमान कार्य हमारे समय आदर्शों के अनुरूप

हैं तो हम भविष्य में भी आदर्श को प्राप्त कर सकेंगे। यदि इसके विपरीत हमारे वर्तमान मूल्य अतिम मूल्यों से मेल नहीं खाते तो हम इन्द्रायमक विलोम के शिकार हो जायेंगे। अतः आवश्यकता इस बात की है कि सामाजिक प्रान्दोलन में धार्मिक, राजनीतिक तथा सामाजिक कार्यक्रम के साथ साथ मूल्यों के प्रश्न से सम्बन्धित कार्यक्रम भी सम्मिलित किये जायें। जयप्रकाश के अनुसार अगली समस्या समाजवादी समाज के विकास के उचित राजनीतिक ढाँचे की है। यदि समाजवाद के प्रतिष्ठित ग्रन्थों का अध्ययन किया जाय तो उससे ऐसा प्रतीत होगा कि मार्क्स, एजिल्स, कॉरस्की, लेनिन आदि किसी भी चिन्तक ने समाजवादी समाज की राजनीतिक विशेषताओं का विस्तृत विवरण, प्रस्तुत नहीं किया है। मार्क्स तथा एजिल्स पूँजीवादी समाज के विघ्नेषण तथा पूँजीवाद के अन्त पर उत्पन्न सामाजिक समाज के विवरण तक ही सीमित रहे। राजनीतिक दृष्टि से समाजवाद रूसी राजनीतिक व्यवस्था द्वारा ही सामने आया है। आज रूस में एक ऐसी सरकार है जो एकदलीय अधिनायकत्व के रूप में जानी जाती है।⁵⁷ एक ऐसा दल है जो सीमित सदस्यता लिये हुए है, जिसमें समय समय पर सदस्यों का दमन होता है तथा जिसमें लोकतन्त्र नाम की कोई वस्तु नहीं है। इस एकदलीय अधिनायकत्व में पूर्ण नीकरणाही राज्य की स्थापना की गई है जो कि धर्मिकों के राज्य के अनुरूप नहीं है और न उसे जनता का राज्य ही कहा जा सकता है। इन कारणों से रूस का राजनीतिक संगठन समाजवादी प्रान्दोलन की दृष्टि से विश्व में मान्य नहीं रहा। हमें इससे भिन्न प्रकार की सरकार का पता लगाना होगा। जयप्रकाश के अनुसार कुछ पश्चिमी यूरोपीय देशों में जैसे—स्वीडन अथवा फिनलैंड में समाजवादी सरकारें समाजवादी सरकार की स्थापना का प्रयास कर रही हैं। यह कार्य संसदात्मक लोकतन्त्र के ढाँचे के अनुरूप किया जा रहा है। ऐसे देशों में हो सकता है कि ब्रिटेन के समान समाजवादी दल कुछ वर्षों तक शक्ति में रहकर पुनः जनता के मत द्वारा शक्ति छो दें। एशिया के कई समाजवादी दल समाजवाद की असफलता बताते हैं, इसका कारण यह है कि वे यह चाहते हैं कि एक बार समाजवादी दल शक्ति में आ जाने के बाद निरन्तर सत्ता में बना रहे चाहे उसके लिए कोई भी उपाय काम में क्यों न लिया जाय। राजनीतिक लोकतन्त्र में ऐसा नहीं हो सकता। वहाँ तो सामाजिक पुनर्निर्माण के लिए प्रत्येक को अपनी बारी की प्रतीक्षा करनी होगी। यह हो सकता है कि समाजवाद व्यक्तियों के हृदय में ऐसा स्थान बना ले कि समाजवादी दल निरन्तर सत्ता में बना रहे और सामाजिक पुनर्निर्माण के निर्विरोध अवसरों का लाभ उठा सके। ऐसी स्थिति में भी बुजुर्ग उदारवाद की राजनीतिक संरचनाओं को बनाये रखने के स्थान पर बदलने की आवश्यकता प्रतीत होगी। केवल प्रतिनिध्यात्मक शासन काफी नहीं है। धार्मिक तथा राजनीतिक दोनों ही क्षेत्रों में जनता को स्वशासन का अधिकार मिलना चाहिये। आज पश्चिम के समाजवादी भी राजनीतिक शक्ति के विकेन्द्रीकरण की समस्या से परिचित हो रहे हैं ताकि जनता स्वयं अपने कार्यों के प्रशासन में सहयोगी बन सके। यह सम्भव नहीं है कि एक समाजवादी सातद समाजवादी मन्त्रीमण्डल के माध्यम से देश पर शासन करती रहे। इसके लिए नीचे के स्तर से जनता का शासन में सहयोग तथा प्रत्यक्ष सहभागिता होना आवश्यक है।⁵⁸

हमारे सामने समाजवादी राजनीतिक व्यवस्था का एक अन्य उदाहरण युगोस्लाविया

वा है जो विकास की प्रक्रिया में है। युगोन्नाविद्या में साम्यवादी दल का शासन रहा है। वहाँ पर भी एकदलीय राज्य है लेकिन वहाँ के साम्यवादी यह चाहते हैं कि एकदलीय शासन को भीम्रता से समाप्त कर दिया जाय और मान्यो जैसा रुट्टिवादिता को समाजवादी आन्दोलन ने दूर कर दिया जाये। रुट्टिवादिता से तात्पर्य है रूस का मार्क्सवाद-लेनिनवाद के एकनात्र व्याख्याकार होने का दम्भ। वाम्निविकता यह है कि हममें से प्रत्येक इस मूक्ति को मानते हैं कि बिना लोकतन्त्र के समाजवाद कायम नहीं रह सकता और न लोकतन्त्र समाजवाद के बिना पूर्ण है। युगोन्नाविद्या में इसी मूक्ति के अनुसार जन समितियों के माध्यम से जनता द्वारा शासन के कार्य को साम्यवादी दल ने स्वीकार किया है जिसमें यन्त्रिकों तथा कृषकों को पूर्ण प्रतिनिधित्व दिया गया है। उनकी यह धारणा है कि एक बहुदलीय व्यवस्था समाजवादी राजनीति की पूर्ण नहीं कर सकती। अतः एक दलीय राजनीति की संरचना की आवश्यकता है जहाँ समाजवाद का लक्ष्य जनता द्वारा स्वीकार कर लेने के पश्चात् एक अथवा अनेक दलों की आवश्यकता नहीं रहेगी। इस प्रकार बहुदलीय राज्य के स्थान पर दलविहीन राज्य की स्थापना का प्रयास किया जा रहा है। यदि राज्य का निरोहित होना अनिवार्य है तो दल को निरोहित होना पड़ेगा। इसके लिये दल के उद्देश्यों को इतना प्रचलित, लोकप्रिय तथा प्रावर्धभौमिक रूप से स्वीकृत होना पड़ेगा कि दल को महाना ही समाप्त हो जायेंगे। लेकिन जयप्रकाश नारायण ने इस कदम को स्वीकार नहीं किया कि दलों के समाप्त होने के पश्चात् एक ही विचारधारा वाले व्यक्ति समाप्त उद्देश्य लेकर चले। इंग्लैंड में अनुदार तथा उदार दल पूँजीवादी समाज का उद्देश्य लेकर चलते हैं तथा अमेरिका के रिपब्लिकन तथा डिमोक्रेटिक दल द्वारा मुझे व्यापार को नीति का समर्थन किया जाता है। अर्थात् समाज उद्देश्य को लेकर चलनेवाला देश भी दो दलों में विभाजित दिखाई देता है। अतः यह कहना कि समाजवाद को जन स्वीकृति मिलने के पश्चात् सारा समाज एक ही नीति का अनुसरण करेगा, उचित प्रतीत नहीं होता। जयप्रकाश के अनुसार समाजवाद को लोक-व्यापारकारी मानने के साथ साथ लोकतन्त्र को भी अनिवार्य रूप से स्थापित करने की आवश्यकता है। लोकतान्त्रिक पद्धति में शासन में धारण के पश्चात् समाजवादी समाज में भी बहुदलीय व्यवस्था रहेगी। चाहे बहुदलीय व्यवस्था हो अथवा दलविहीन व्यवस्था हो जनता के लिए स्वशासन की स्थापना मुनमुन समस्या के रूप में सामने होनी चाहिये। इसके लिए राज्य को विकेंद्रित करना अनिवार्य होगा।¹⁹

जयप्रकाश नारायण के अनुसार तीसरी समस्या समाजवादी समाज की आर्थिक संरचना में संबंधित है। मार्क्सवाद के अनुसार उत्पादन के साधनों के अनुभव ही आर्थिक संरचना की स्थापना होती है। यदि रूस में राज्य समाजवाद जैसी स्थिति है तो उसका अर्थ यह है कि वहाँ की आर्थिक संरचना में कोई कमी अभाव है। उस कमी का कारण केन्द्रीयकरण, नीकरताही की प्रवृत्ति, औद्योगिक लोकतन्त्र की कमी, उद्योगों के व्यवस्थापन में धर्मियों के सहभागी होने की कमी, संघों में आर्थिक प्रक्रियाओं पर लोकप्रिय नियंत्रण की कमी सर्वव्याप्त है। रूस में आर्थिक कार्यक्रम की दृष्टि से उद्योगों का पूर्ण राष्ट्रीयकरण कर लिया गया फिर भी समाजवाद स्थापित नहीं हुआ। इसका अर्थ है कि राष्ट्रीयकरण की नीति में कोई राष्ट्रीयता निहित है। उदाहरण के तौर पर भारत में रेलवे के दान

यदि भय उद्योगों का भी राष्ट्रीयकरण कर लिया जाये तब भी समाजवाद की स्थापना नहीं हो सकेगी। नौकरशाही का बोलबाला हो जायेगा, भोषण बढ़ेगा, प्रतिरिक्त मूल्य का समान वितरण नहीं हो पायेगा जैसा कि भारत की रेल व्यवस्था से स्पष्ट है। निजी क्षेत्र में रेलों के संचालन तथा राज्य द्वारा सार्वजनिक क्षेत्रों में रेलों के संचालन में एक ही अन्तर है कि पहली काली व्यवस्था में प्रशासनिक बोर्डें साम्राज्यवाद के प्रति उत्तरदायी या तो दूसरी व्यवस्था में वह केन्द्रीय सरकार के प्रति उत्तरदायी है। प्रशासनिक बोर्डें में नौकरशाही का बोलबाला है। रेल विभाग में काम करने वाले कर्मचारियों की नीचे के स्तर से लेकर रेलवे बोर्ड तक प्रशासन में कोई बाधा नहीं है। रेलवे के संचालन में भी उनकी कोई भागीदारी नहीं। बेतन सरचनाओं में भी पूँजीवादी प्रभाव स्पष्ट दिखाई देता है जहाँ कि न्यूनतम वेतन तथा भाषिजनम वेतन में इतना अन्तर है कि कितना भाष्य पूँजीवादी व्यवस्था में भी नहीं होगा। उपयुक्त स्थिति हस्त में भी अल्पाधिक रूप में विद्यमान है। वह भी उद्योगों के प्रशासन में उपभोक्ता एवं उत्पादकों का नियंत्रण नहीं है और न वे लाभ के वितरण पर नियंत्रण रख सकते हैं। नौकरशाही इस की सर्वोच्चता, उद्योग, शैला, सामूहिक कृषि भाषि सभी प्रयोगों का विनिर्णय करती है। अतः यह सोचने की आवश्यकता है कि समाजवादी समाज किस प्रकार से नौकरशाही तथा केन्द्रीयकरण को समाप्त कर सकेगा और उत्पादन तथा उपभोक्ताओं को उद्योगों के व्यवस्थान में भागीदार बना सकेगा। धर्मिकों को अपने श्रम का उचित पारित्यमिक वितरण हो यह भी एक महत्वपूर्ण समस्या है जिसका निराकरण विकेन्द्रीयकरण के माया सम्भव नहीं है।⁵⁰

जयप्रकाश नारायण के अनुसार समाजवादी समाज की भाषिक समस्याओं के निराकरण के लिए विभिन्न स्तरों पर स्वामित्व का विकेन्द्रीयकरण करना आवश्यक हो सकता है। केन्द्रीय सरकार के हाथों में सारी भाषिक सत्तना का दायित्व सौंप देना किसी भी दृष्टि से लाभप्रद नहीं हो सकता। अन्यथा पूँजी का केन्द्रीय सरकार के हाथों में केन्द्रीयकरण राजनीतिक अधिनायकवाद के साथ साथ भाषिक अधिनायकत्व की भी स्थापना कर देगा। एशिया के देशों के लिए भाषिक प्रगति प्राप्त करना हीमिश्र पूँजी की समस्या के कारण कठिन हो गया है। उत्पादन कम होने के कारण पूँजी के निर्माण तथा उपभोग को मात्रा देना ही कम है। यदि ऐसी स्थिति में एशिया के राज्य अधिनायकत्व के द्वारा भाषिक विनाश प्राप्त करना चाहें तो अधिनायकत्वोय व्यवस्था उत्पादकों से अधिक से अधिक प्रतिक्रिया मूल्य प्राप्त करने का प्रयास करेंगी। प्रौद्योगिकरण के लिए कच्चे माल तथा कस्तुओं की आवश्यकता होगी। कृषकों को दृष्टि से जितना प्रताप उत्पन्न किया जायेगा वह कृषकों के व्यतिगत आवश्यकताओं की पूर्ति के साथ-साथ सामाजिक पुनर्निर्माण को भी दृष्टि से काफी नहीं होगा। यदि अधिनायकत्वोय व्यवस्था होगी तो राज्य कृषकों का उत्पादन प्रयत्न ह्रासों से लेगा और कृषकों मूल्यों मरने लगेगा। अतः को कृषि स्थिति केन्द्रित राज्य के प्रकार साधनों से जनता को आवश्यक कस्तुओं से विमुक्त कर राज्य स्वरित मति से भाषिक प्रगति कर सकता है किन्तु ऐसी भाषिक प्रगति भी सीमित होगी क्योंकि जनता मन-ही-मन वमन एवं कुंठा अस्त होगी। लोकतांत्रिक पद्धति से चतुर्थे जामेवाले शासन में भाषिक विकास के लिए ऐसे नियंत्रण स्थापित नहीं जिसे का सकते। यही कारण है कि एशिया के राज्यों में समाजवादी अधिभावस्था की संरचना अनिर्णय रूप

में विकेन्द्रित होती हुई दिखाई देती है।⁶¹

आर्थिक संरचना की समस्या के साथ-साथ एक और समस्या जुड़ी हुई है वह समस्या है समाजवाद के अर्थिक, कृषकी, मजदूर तथा कृषक संगठनों के संबन्ध की। रूस में इन संगठनों का महत्व उत्पादन बढ़ाने के लिए व्यक्तियों को प्रेरित करने का है। एशिया में ऐसे लोग ट्रेड यूनियनों में हैं जो मध्यमवर्ग से संबन्धित होने के कारण सही अर्थों में मजदूरों के प्रतिनिधि नहीं कहे जा सकते। राजनीतिक दल मजदूरों का संगठित समर्थन प्राप्त करने की प्रतिस्पर्धा में लगे हुए हैं। इसके अलावा एक और भी पक्ष है और वह यह कि एशिया में समाजवाद की स्थापना के लिए केवल अर्थिको पर निर्भर नहीं किया जा सकता। कृषकों को साथ में लिए बिना समाजवाद की स्थापना असम्भव है। कृषकों का समर्थन तब ही प्राप्त हो सकता है जब उनकी आवश्यकताओं पूरी की जा सकें। सामन्तवाद को समाप्त करने के लिए जब तक कृषकों को भूमि प्रदान नहीं की जायेगी और भूमि के स्वामित्व का पुनर्वितरण नहीं होगा तब तक कृषक प्रसन्न नहीं होंगे। इससे भूमि के स्वामित्व के कारण एक नया वर्ग उत्पन्न होगा जो समाजवादी आन्दोलन का प्रबल समर्थक होगा। यह वर्ग सगस्त्र क्रांति अथवा चुनाव दोनों में समर्थन देगा। यदि स्थिति को ठीक से समझ लिया जाये तो समाजवादी समाज में आर्थिक संगठन की हमारी अवधारणा अन्य देशों से संबंधित भिन्न दिखाई देगी।⁶²

जयप्रकाश नारायण के अनुसार हम कृषक वर्ग को धोखे में नहीं रख सकते। यह नहीं हो सकता कि पहले हम उसे जमीन दें और फिर उससे समर्थन प्राप्त करने के बाद सामूहिक श्रेणी के नाम से उससे जमीन वापस छीन लें। इस प्रकार से समाजवाद नहीं आ सकता। भले ही एक नये प्रकार का अधिनायकवाद स्थापित हो जाय। छोटे किसान को जो कि गावों में रहता है और अपने भूखण्ड से भावनात्मक दृष्टि से बंधा हुआ है उसे समाजवादी बना कर ही समाजवादी समाज का एक महत्वपूर्ण अंग बनाया जा सकता है। भारत के सैकड़ों गावों में समाजवाद लाने के लिए एक ही तरीका है कि किसानों की भूमि को एक साथ जोता जाय और समस्त भूमि का राष्ट्रीयकरण अथवा ग्रामीणकरण कर दिया जाय। भूमि का स्वामित्व गाव के समस्त समुदाय में होना चाहिये न कि राज्यरूपी विचारारम्भक अथवा राष्ट्र रूपी भावनात्मक इकाई में। ग्रामीण किसान को किसी ठोस समस्या के प्रति जिसका वह भाग है अपनी भूमि सौंपने में अनिच्छा नहीं होगी। सोवियत रूस का अनुभव यह बतलाता है कि सामूहिकीकरण नौकरशाही के हाथ में शोषण का एक यन्त्र बन गया है। रूस ने गाव में रहने वाले व्यक्तियों के पारस्परिक सम्बन्ध को समाप्त करने की दृष्टि से ग्रामीण जनसंख्या को कस्बों में और कस्बों की जनसंख्या को गावों में भेजने का प्रयास किया ताकि नौकरशाही कृषकों पर शासन कर सके और कृषकों के व्यक्तिगत मानवीय सम्बन्धों के लिए कोई सम्भावना न रहे। रूस की व्यवस्था प्रणाली का यही परिणाम होगा।⁶³

जयप्रकाश के अनुसार सधर्य करने की तकनीक भी समाजवादी विचारवाद का एक अंग है। और इसके सम्बन्ध में अनेक विवाद हैं। हम सभी चाहते हैं कि एक लोकतांत्रिक समाज के लिए लोकतांत्रिक साधनों का प्रयोग किया जाय। यदि लोकतांत्रिक तरीके सम्भव न हो तब तो बात दूसरी है अथवा हमारा कार्य लोकतांत्रिक होना चाहिये। हमें हिंसा का

प्रयोग नहीं करना चाहिये। लोकतांत्रिक ताघनों से अधिकतम बेचल संश्लेषक पद्धति से नहीं है। इतना सर्व व्यापक जन आन्दोलन से ही जो कि महिसन हो। देना आन्दोलन असंवेद्यता होने पर भी यदि शांतिपूर्ण है तो यह महिसन आन्दोलन से कई गुना अधिक है। जनता का सच्चा समर्थन प्राप्त करने के लिये जन आन्दोलन असाधने से जनता का सदैव समर्थन प्राप्त होता रहेगा। ऐसे समाज की स्थापना के लिए अनेक संभवार्थ ताघने का सक्ती है। उदाहरण के लिए भूमि के पुनर्वितरण की समस्या। इस समस्या का तीव्र प्रकार से समाधान किया जा सकता है। प्रथम, समाजवादी दल के शांति के धाने तथा इस सम्बन्ध में व्यवस्थापन करने से, द्वितीय, किसानों द्वारा शांति आन्दोलन करने अथवा भूमिहीन श्रमिकों द्वारा भूमि पर अधिकार प्राप्त करने से चाहे वह सफल हो सक्ती नहीं, तृतीय, किसानों द्वारा उन भूयुक्तों पर अधिकार करने के लिए शांतिपूर्ण जन आन्दोलन करने से। भूमि के पुनर्वितरण की समस्या समाजवादियों के सारा में धाने से आसानी से हल हो सकती है लेकिन जहाँ समाजवादियों का शासन न हो वहाँ हथको को सँभाले तथा सक्ती की संस्था में शांतिपूर्ण जन आन्दोलन चलाना होगा और शांति द्वारा सक्ती प्रकार के दमनारम्भ स्थायी का प्रयोग होने के बाद भी हथको का मनोबल नहीं टूटना चाहिये। हथको को छोटे-मोटे हिस्से शान्तिवारियों की सहायता से भूमि पर अधिकार प्राप्त नहीं हो सकता। इस आन्दोलन को अन्त में समाजवादी शासन की स्थापना में परिवर्तित किया जा सकता है। इस सम्बन्ध में महारणा गांधी के शांतिपूर्ण आन्दोलनों से प्रेरणा प्राप्त की जा सकती है। गांधीजी की सफलता भूमि के सम्बन्ध में तथा भूमि के तथा सामाजिक परिवर्तन के सम्बन्ध में बताये जाने वाले आन्दोलन का मार्गदर्शन कर सकती है। अन्त, शांतिपूर्ण सघर्ष करने समाजवाद की स्थापना हो सकती है तथा राज्य, पूंजीपतियों एवं शोषक बलों के विपक्ष सघर्ष में विजय प्राप्त हो सकती है।¹⁴

भूमि के पुनर्वितरण के सम्बन्ध में जयप्रकाश ने विनोबा गांधे द्वारा बताये जाने वाले भूदान आन्दोलन की सर्वा की जो अपने साथ में एक पूर्णतया नयी तकनीक है। विनोबा ने कहा है कि भूमि जोतने वाले की होती चाहिये न कि जमींदार की। किन्तु यह कार्य प्रेम के माध्यम से किया जाता चाहिये न कि हिंसा के द्वारा। विनोबा ने गांव-गांव पदयात्रा करके अतिरिक्त भूमि के स्वामियों को यह भूमि, भूमिहीनों में वितरित करने की प्रेरणा दी है। इस प्रकार से जमींदारों तथा पूंजीपतियों का हृदय परिवर्तन कर सुझावों एवं भूमि पुनर्वितरण की गयी है। इस आन्दोलन की विशेषता यह है कि इसमें व्यक्तियों के हृदय में अपने अधिकारों की पूर्ति की भावना जागृत होती है और वे तथा प्राप्त विस्वासा प्रकृत करते हैं। यदि भूमि पर अधिकार करने के लिए शांतिपूर्ण आन्दोलन की बनाने जायें तो उत्तरी सफलता प्राप्त नहीं होगी जितनी भूदान आन्दोलन के हृदय परिवर्तन के माध्यम से प्राप्त हुई है। सघर्ष करने के सघर्ष की सफलता का भी भय रहता है चाहे वह शांतिपूर्ण ही क्यों न हो। किन्तु भूदान आन्दोलन में सफलता एक ही निराला का कोई स्थान नहीं है। जयप्रकाश के भारत में समाजवाद की स्थापना की दृष्टि में इस प्रयोग पर अमल करने तथा भारत में शोषण एवं अमान्यता का अन्त करने के लिए समाजवादी बुद्धिजीवियों का आन्दोलन किया है। उनकी यह धारणा है कि भारत में सुदृढी भर पत्ती व्यक्तियों के हृदय में आश्रित एवं राजीवित शांति का जो शोषणकारी केन्द्रितकरण हो

गया है उसे समाप्त कर समाजवादी समाज की स्थापना की जाये। भारत में व्याप्त प्रान्तीय एवं क्षेत्रीय बन्धनों को समाप्त कर देश की सम्मदा का देशवासियों के लिए निर्बाध उपयोग किया जाये।⁶⁵

लौकतांत्रिक समाजवाद

अथप्रकाश नारायण के अनुसार समाजवाद न तो राज्यवाद है और न पूंजीवाद विरोधी है। उद्योगों का राष्ट्रीयकरण तथा कृषि का सामूहिकीकरण समाजवादी अर्थ व्यवस्था के महत्वपूर्ण अंग हैं किन्तु वे अपने आप में समाजवाद नहीं हैं। समाजवाद के अन्तर्गत मनुष्य का मनुष्य के द्वारा शोषण नहीं होता। न अन्याय होता है और न दमन। यदि राष्ट्रीयकृत एवम् समूहकृत अर्थ-व्यवस्था में भी शोषण, अन्याय, दमन, असुरक्षा तथा असमानता मिलती है तो उसे समाजवाद की सजा नहीं दी जा सकती। यदि ऐसी अर्थ-व्यवस्था के अन्तर्गत राजनीतिक प्रयत्न आर्थिक शक्ति दल के अल्पतन्त्र में केन्द्रित हो जाती है—जिते न तो हटाया जा सकता है न रोका जा सकता है—ऐसी स्थिति में समाजवाद का स्थान दमन और शान्ति का स्थान प्रतिक्रिया ले लेती है। साम्यवादी भी इसी प्रकार के अल्पतन्त्रीय समाज की स्थापना कर क्रान्तिकारी नहीं बने जा सकते, उन्हें प्रतिक्रियावादी ही कहा जायगा। अतः समाजवाद चिंतन का एक प्रकार ही नहीं मरितु एक नवीन सृष्टि तथा एक नवीन सम्यता है।⁶⁵

समाजवादी शान्ति के दो मार्ग हैं प्रथम सशस्त्र जन आन्दोलन, द्वितीय शान्तिपूर्ण अथवा लोकतान्त्रिक पद्धति का। इस सम्बन्ध में काफी वाद-विवाद समाजवादियों में होता रहा है। कतिपय विचारकों का यह मत है कि बिना हिंसा के समाजवाद की स्थापना अमिदों को छोड़ा देने के समान है। वे मार्क्स को उद्धरित कर यह सिद्ध करना चाहते हैं कि हिंसक क्रान्ति में ही पूंजीवाद समाप्त हो सकता है। किन्तु मार्क्स के विचारों तथा बंधनों का सूक्ष्म विवेचन करके यह कहा जा सकता है कि मार्क्स ने केवल सशस्त्र क्रान्ति का ही समर्थन नहीं किया। मार्क्स के विचारों की वास्तविक स्पष्टि यह है कि वह हिंसक तथा शान्तिपूर्ण दोनों में से किसी भी एक पद्धति द्वारा समाजवाद को समर्थन देता है यदि वह पद्धति ऐतिहासिक एवं लक्ष्य प्राप्ति की दृष्टि से परिस्थिति विशेष के लिए उपयुक्त हो। वही पद्धति सही मानी जायगी जो प्रवृत्त उपस्थित होने पर वास्तव में सिद्ध हो सके न की पूर्व निर्धारित माध्यता। कई समाजवादी विचारक यह भी विचार व्यक्त करते हैं कि मार्क्स के समय की स्थितियाँ आज नहीं हैं अतः आज की परिस्थिति में शान्तिपूर्ण उपायों से समाजवाद की स्थापना नहीं हो सकती। मार्क्स के विचारों का परिमार्जन एक स्वल्प परम्परा है किन्तु इसका यह अर्थ नहीं है कि हम मार्क्स को वैज्ञानिक पद्धति का उपयोग छोड़कर पूर्व निर्धारित माध्यताओं को महत्व देने लगे। वास्तविकता यह है कि जब मार्क्स ने उपर्युक्त तर्क प्रस्तुत किया था तब राजनीतिक लोकतन्त्र का पूर्ण विकास नहीं हुआ था। आज विश्व का छठा हिस्सा सोवियत साम्यवाद तथा चीन के अधीन है। समस्त पूर्वी यूरोप तथा मध्य यूरोप के कुछ भाग साम्यवादी हैं। स्केन्डिनेविया तथा दक्षिण अफ्रीका में समाजवादी सरकारें हैं तथा महत्त्वपूर्ण आन्दोलन अपने पूरे जोर पर है। पश्चिम यूरोप के कुछ देशों में पूर्ण राजनीतिक लोकतन्त्र है और द्वितीय महायुद्ध के पश्चात् वहाँ पर भी पूंजीवाद महत्त्व देने लगा है। भारत, पाकिस्तान, बर्मा तथा लद्दाख में साम्राज्यवाद का अन्त होकर

स्वतन्त्रता का उदय हुआ है। अमेरिका में भी व्यक्ति की स्थिति में सुधार आया है तथा अनेक प्रगतिशील कानून प्रभाव में आये हैं। इस प्रकार विश्व में हर जगह लोकतन्त्र की पद्धति से व्यक्ति बल मिलता है। अतः भारत के उदय की स्थितियों में और आज़ के यही अन्तर है कि आज समाजवाद का नान्तिपूर्ण विकास सम्भव है।⁶⁷

साम्य एवं साम्यत

जयप्रकाश नारायण ने गांधीजी के प्रभाव में यह स्वीकार किया है कि राजनीति में नैतिक मूल्यों को सुरक्षित रखा जाना चाहिये। उनके अनुसार गांधीजी ने साधन तथा साध्य को समान स्तर पर रखकर एक बहुमूल्य विचार प्रस्तुत किया है। जयप्रकाश के अनुसार सदियों से राजनीतिज्ञ यह उपदेश देते आये हैं कि राजनीति में आचार शास्त्र जैसी कोई वस्तु नहीं होती। प्राचीन समय में जब कि राजनीति एक छोटे से वर्ग के हाथों में ही इस धारणा का अनुभव इतना व्यापक नहीं रहा तथा जनता अपने नेताओं तथा राज्य के भक्तियों के त्रिधा-बन्धनों से अछूती रही किन्तु धर्वांधकारवाद में उदय के साथ ही साथ त्रिसमं फ्रांसोवाद, नाजीवाद तथा स्टालिनवाद सम्मिलित हैं इस सिद्धान्त का इतना व्यापक प्रयोग हुआ है कि समाज का प्रत्येक व्यक्ति इसके प्रभाव से अछूता नहीं रहा। इतना भयंकर परिणाम यह हुआ है कि सामाजिक जीवन में नैतिक मूल्यों का हास हो गया है। न केवल राजनीति ही डींग ही इतका शिकार हुआ है अपितु मानवीय जीवन का प्रत्येक क्षेत्र, यहाँ तक कि पारिवारिक जीवन भी इसके प्रभाव से अचित नहीं रहा। इस में स्टालिन की पद्धति की साम्यता में यह सिद्ध कर दिया है कि मार्क्सवाद में नैतिक मूल्यों का कोई स्थान नहीं है। यदि कोई समाजवादी नैतिकता की बात भी करता है तो उसे समाजवाद विरोधी तथा तशाोधनवादी कहा जाता है। जयप्रकाश नारायण ने अपने स्पष्ट विचार प्रस्तुत करने हुए कहा है कि समाजवाद में साधकों का महत्व सर्वोपरि होना चाहिये। उनके अनुसार यदि समाजवाद का अर्थ है ऐसा समाज जिसमें प्रत्येक व्यक्ति की भौतिक आवश्यकताओं की पूर्ति हो तथा व्यक्ति मुक्त एवं स्वतन्त्र, शौर्यवान्, दयामु एवं परोपकारी बने तो यह पूर्णतया आवश्यक है कि वह अपने व्यवहार में मानवीय मूल्यों का अभी भी त्याग न करे। यह मानना कि शोषण रहित समाज में सभी को पेट भर छोड़न, कपड़ा तथा सहाय मिल जाय तो सभी अपने भाग हीक ही जायगा, अन्ततः प्रतीत नहीं होता। ऐसा समाज जिसमें मानव की सभी आवश्यकताओं की पूर्ति हो जाय लेकिन मानव का आचरण पशुवत हो तो उसे समाजवाद नहीं कहा जा सकता।⁶⁸

जयप्रकाश ने गांधीजी के उद्देश्यों के अर्थ में कहा है कि गांधीजी ने अच्छे साधनों में अच्छे उद्देश्य प्राप्त करने की अनिवार्यता पर बल दिया है। विश्व की घटनाएँ यह सिद्ध करती हैं कि गांधीजी ने जो कहा है वह पूर्ण सत्य है। समाजवाद का लक्ष्य भी एक अच्छे समाज की स्थापना करना है और इस दृष्टि से अच्छे साधनों से ही ऐसा समाज स्थापित हो सकता है। समाज में आध्यात्मिक मूल्यों का पुनर्विकास होना चाहिये। आध्यात्मिकता का अर्थ सतीर्ण धार्मिक तथा तत्त्वशास्त्रीय व्याख्या में नहीं लेना चाहिये। आध्यात्मिकता का अर्थ है मानवीयता। समाज में ऐसे मानव की आवश्यकता है जिसमें मानवीय मूल्य हो। फूँड, परेस, हत्या करने वाले, असाहिष्णु तथा असाधार्मिक विचार वाले व्यक्तियों का समाज में रहने से बचा जाना है। जयप्रकाश ने मानवीय प्रकृति के सम्बन्ध में यह विचार व्यक्त

किया है कि मानवीय प्रकृति क्या है यह कहना कठिन है किन्तु यह भवश्य कहा जा सकता है कि मानव जैसी प्रकृति का निर्माण करना चाहे वैसी प्रकृति बन सकती है। सम्य व्यक्ति उत्पन्न नहीं होता, वह प्रशिक्षण से सम्य बनता है। यदि समाजवादी दल का सक्ष्य बेल्ल प्रच्छा खाना खाने वाले, प्रच्छे कपड़े पहनने वाले तथा प्रच्छी तरह से रहने वाले पशु उत्पन्न करने का नहीं है अपितु प्रच्छे व्यक्ति उत्पन्न करने का है तो हमें बलिपय नैतिक मूल्यों को स्वीकार करना होगा।

राजनीति का उद्देश्य केवल शक्ति प्राप्त करना नहीं है। क्योंकि शक्ति ही राजनीति का सार बन जाये तो भले बुरे सभी प्रकार के साधनों का प्रयोग खुलकर किया जायेगा और राजनीति, प्रष्टाचार की पर्यायवाची बन जायेगी। ऐसे वातावरण में कोई भी दल समाप्त हो सकता है। मानव की दृष्टि से यह स्वामायिक ही है कि व्यक्ति अपने प्रभाव एवं व्यक्तित्व में वृद्धि की कामना करे किन्तु शक्ति प्राप्त करने की महत्वाकांक्षा पर बहुम लगाना आवश्यक है। अपने कार्य तथा सेवाओं के बल पर यदि व्यक्ति ऊंचा उठता है तो उसमें कोई हानि नहीं है। जिन व्यक्तियों को राजनीति केवल शक्ति राजनीति ही दिखाई देती है वे इस भ्रान्ति के शिकार हैं कि राज्य ही सामाजिक भलाई का एकमात्र उपकरण है। वे राज्य पर अधिकार कर समाज की सेवा करना चाहते हैं तथा अपनी इच्छानुसार सामाजिक परिवर्तन लाने के लिए प्रयत्नशील रहते हैं।⁶⁹ जयप्रकाश नारायण ने इस मत का पूरी तरह से खंडन किया है। उनके अनुसार कांग्रेस ने राज्य पर अधिकार बना रखा है किन्तु यह प्रत्येक कांग्रेसी जानता है कि यदि कांग्रेस ने राज्य पर अधिक निर्भर किया और सामाजिक परिवर्तन तथा विकास के हर कार्य के लिए राज्य का सहारा लिया तो कांग्रेस समाप्त हो जायेगी। ससदात्मक तंत्र से प्रलग होकर स्वतंत्र रूप से समाज एवं राज्य की सेवा के बिना जनहित का रक्षण नहीं हो सकता। फासीवादी तथा साम्यवादी दोनों ही प्रकार के सर्वाधिकारवादी देशों ने यह सिद्ध कर दिया है कि राज्य को सामाजिक पुनर्निर्माण का एजेन्ट मानकर सिवाय दमनयुक्त समाज के और कुछ प्राप्त नहीं होता। ऐसे समाज में राज्य सर्वशक्तिमान होकर लोकप्रिय माम्देदारों को देना है और व्यक्ति राज्यरूपी घमानवीय मशीन का गुर्जा मात्र रह जाता है। ऐसे समाज की स्थापना का उद्देश्य निरर्थक है। हमें ऐसे लोकतांत्रिक समाजवादी समाज का विकास करना है जिसमें उपयुक्त समिया न हों।⁷⁰

लोकतन्त्र की सबसे बड़ी आवश्यकता है कि व्यक्ति राज्य पर कम से कम निर्भर करे। गांधी तथा मार्क्स दोनों के अनुसार लोकतन्त्र का सर्वोच्च स्वरूप वह है जिसमें राज्य तिरोहित हो जाये। सर्वाधिकारवाद लोकतन्त्र का पूर्वगामी नहीं हो सकता है। लोकतन्त्र के पूर्ण विकास के लिए यह आवश्यक है कि जनता विभिन्न प्रकार के आर्थिक एवं सांस्कृतिक संघटनों के माध्यम से सार्वजनिक कार्यों में भाग ले। ऐसी लोक सस्याओं की स्थापना की जाये जिसमें व्यक्ति धारम निर्भर होकर अपने स्वयं के कार्यों तथा अपने जीवन स्तर को ऊंचा उठाने के लिए बटिबद्ध रहे। इसके लिए आवश्यक है कि ऊंच नीच का भेद मुलावर एवं ऐसे शक्ति संगठन की स्थापना की जाये जो स्वयं उद्योगों का मन्वातन कर सकें, शर्मियों को नागरिकता के गुणों में दीक्षित किया जाये, गावों में सहकारिता समितियों की रचना की जाये। युवा बर्ग तथा बालकों को स्वेच्छिक समों द्वारा राष्ट्रीय सेवा करने के

लिए प्रेरित किया जाये, समाज के पिछड़े से पिछड़े वर्ग में ऐसे सांस्कृतिक प्रभाव उत्पन्न किये जायें कि उनमें भी जापति उत्पन्न हो जाये। यदि हम जाति, अर्थव्यवस्था तथा साम्प्रदायिकता को समाप्त करने में सफल हो जायें, यदि शक्ति के आरक्षण से दूर राष्ट्र की सेवा में लगे हुए सहस्रोतों सोवसोवको का सहयोग प्राप्त करने में सफल हो जायें तो समाजवादी समाज के निर्माण करने में हम प्रबन्ध ही सफल होंगे। इस स्थिति में राज्य स्वतः समाजवादी राज्य बन जायेगा और अपनी पूर्ण निर्धारित भूमिका को निर्वहण करने लगेगा। राज्य समाजवादी आन्दोलन के हाथों में एक उपकरण मात्र रह जायेगा क्योंकि व्यक्ति जीवन के उस समाजवादी मार्ग का स्वतन्त्रतापूर्वक अनुसरण करेगा जिसमें राज्य सत्ता तथा इच्छा का ध्रोत नहीं रहेगा।²¹

सर्वोदय दर्शन :

जयप्रकाश नारायण के अनुसार सर्वोदय निर्वाचन की पद्धति, दलीय संगठन तथा सीरान्तर की शैली को स्वीकार नहीं करता है। सर्वोदय इससे भी एक कदम भागे बढ़कर प्रत्यक्ष सोवतन्त्र में तथा जनता के स्वायत्तत्व में विश्वास रखता है। सर्वोदय केन्द्रीय नियंत्रण तथा दलीय सरकार के स्थान पर स्वतन्त्र शासन की स्थापना करता चाहता है। गांधीजी ने भी कांग्रेस इस से जनता की सेवा में पूर्णतया अपने धापको लवा देने की इच्छा व्यक्त की थी। एक भविष्यवादी के रूप में गांधीजी ने धारणा की जाती परिस्थिति का पूर्वाभास प्राप्त किया था। वे कांग्रेस संगठन को ग्रहितक समाज की स्थापना में प्रयुक्त करना चाहते थे। वे ऐसा सर्वोदय समाज स्थापित करना चाहते थे जो रूसकन के अर्द्ध शिक सास्ट में व्यक्त विचारों के अनुसार हो। वे चाहते थे कि कांग्रेस सभी प्रकार के शोषण तथा भ्रामानता को समाप्त करने का कार्य करे। यही कारण था कि गांधीजी कांग्रेस दल को राजनीतिक शक्ति से दूर रखना चाहते थे ताकि ग्रहितक का प्रयोग निर्वाह पकता रहे। जयप्रकाश के अनुसार यदि कांग्रेस ने गांधीजी की सलाह मान ली होती और अपने धापको केवल समाजसेवा करने तक ही सीमित रखा होता तो इस देश में एक दलीय शक्ति उत्पन्न हो जाती जो राजनीतिक शक्ति को अपने अधीन कर लेती। लोकस्वायत्तकारी राज्य में नीचरगाही सर्वव्यक्तिमान हो जाती है। अन्ततन्त्र सभी प्रभावित रहता है जब व्यक्तियों का एक ऐसा संगठन वर्ग ही जो बिना किसी लोभ, आलस व मोह के जन कल्याण की भावना से संगठित होकर अपनी शक्ति का परिचय दे। यह विश्वास उन व्यक्तियों के लिए महत्व नहीं रखता जो यह मानकर चलते हैं कि राजनीतिक शक्ति के बिना कोई भी गृहत्वपूर्ण कार्य नहीं किया जा सकता। यही कारण है कि शक्ति को प्राप्त करने के लिए पागलों की भीड़ उमड़ पड़ी है। सेवा करने का लक्ष्य दूला दिया गया है। विन्दु भूदान ने एक नया मार्ग दिखाया है। भूदान कार्यकर्ताओं को सभी प्रकार के भुक्तानों से दूर रहना होता है। यह एक दलबिहीन संगठन है। सभी दलों को इनमें सम्मिलित होने की स्वतन्त्रता है। भूदान के मंच का उपयोग दलीय प्रकार के लिए ही नहीं किया जा सकता। यह एक ऐसे व्यक्तियों का संगठन है जो सेवा करना चाहता है। यह एक ऐसी अनशक्ति निर्मित करता चाहता है जो कानून से भी स्थापित नहीं हो सकती। यह प्रत्येक व्यक्ति को प्राम्य सोवतन्त्र में सम्मिलित होने पर जोर देती है। जनता को जाग्रत करने, स्वायत्तशी बनाने तथा अपने स्वयं के बारे में सोचने विचारने की स्थिति पर अधिक ध्यान

दिया गया है। ग्राम सचिवायतों को ग्रामीण जीवन से सम्बन्धित सभी विषयों पर विचार करने की क्षमता प्राप्त होनी चाहिये। यदि भारत के पाच लाख गांव इस प्रकार का प्रत्यक्ष लोकतन्त्र प्रपना लें तो वे स्वतन्त्रता की ज्योति का अनुभव करने लगेंगे।⁷²

अपभ्रंश के अनुसार स्वायत्तशासी ग्रामीण गणतन्त्रों के विचार को अपने प्रायको क्रान्तिकारी कहने वाले व्यक्तियों द्वारा मूढोपियावादी माना गया है, जबकि वास्तविकता यह है कि बिना विकेंद्रीयकरण के सत्ता विन्ततम इकाई तक नहीं पहुंच सकती। राजनीतिक दलों द्वारा यह कार्य सम्पादित नहीं हो सकता क्योंकि वे स्वयं केन्द्रीयकरण की नीति पर समझित होते हैं। दल में कुछ महत्वपूर्ण व्यक्ति ही महत्वपूर्ण दलीय प्रश्नों को निर्धारित करते हैं। और वे दल को अपनी स्वार्थपूर्ति का साधन बना लेते हैं। रूस में क्रान्ति की सफलता के बाद सोवियतों को शासन की इकाई माना गया और यह प्रपेसा की गयी थी कि उनमें ही वास्तविक शक्ति निहित होगी किन्तु ऐसा नहीं हुआ। स्वावलम्बन से ही स्वतन्त्रता की रक्षा हो सकती है। प्रत्येक क्षेत्र की तात्कालिक आवश्यकताओं की पूर्ति उस क्षेत्र द्वारा ही पूरी होनी चाहिये। विभिन्न क्षेत्र पारस्परिक लेन-देन से एक दूसरे की सहायता कर सकते हैं। हमने कस्बों के लिये ऐसी कोई योजना अभी तक नहीं बनाई। इसका यह परिणाम हुआ कि कस्बों में सामुदायिक जीवन जैसी स्थिति ही नहीं। दो पड़ोसों एक दूसरे को नहीं जानते हैं। हमें सबसे पहले सामुदायिक जीवन का सृजन करना होगा। नगरपालिकाओं को अपने बागों का सफाई, बिजली तथा पानी की सप्लाई से अधिष्ठित विकास करना होगा और अपने आपकी नागरिकों की उन तात्कालिक समस्याओं जैसे बीमारों, बेरोजगारों, ग्रामीण उद्योग आदि से सम्बन्धित करना होगा। तभी उन्हें स्वशासन की वास्तविक इकाईया माना जायेगा। इनमें प्रत्यक्ष लोकतन्त्र का भी प्रयोग किया जा सकता है।⁷³

भाजकल निर्वाचन वेबल बहुमत को प्राप्त करने की तकनीक मात्र रह गया है। इसने द्वारा लोकमत का मापन किया जाता है। चूंकि हमारा देश निर्धन है हम खर्चीले चुनाव व्यवस्था का उपयोग नहीं कर सकते। जब तक चुनाव की पद्धति में परिवर्तन नहीं होता निर्धन व्यक्ति को कोई अवसर नहीं मिल सकता। ऐसी स्थिति में शंकुवत अप्रत्यक्ष निर्वाचन ही सही माना जायेगा। शासन की सबसे छोटी इकाई में भी बहुमत के आधार पर निर्णय न लेकर सर्वसम्मति से निर्णय लिये जायें। विचारों में मत भेद हो सकता है किन्तु कार्य करते समय सबको हिस्सा लेना चाहिये। भारत में पंचों को पंच परमेश्वर कहा जाता है। प्रकासी सिक्ख भी सर्वसम्मति से प्रपना मुखिया चुनते हैं। जब तक मत वैमन्य होता है तब तक सभी सर्वसम्मति हल निवालेन का प्रयास करते हैं जो सबको स्वीकार हो सके। हादिक सहयोग के बिना ऐसा होना सम्भव नहीं। यदि हम ऐसा समुदाय बना सकें जो थम की महत्ता को मान्यता प्रदान कर थम को मुद्रा के रूप में प्रचारित कर सके तो मध्य यूरोप के "थम समुदायों" के समान थम का मुद्रा के रूप में प्रयोग किया जा सकता है।⁷⁴

अपभ्रंश नारायण के अनुसार राज्य के तिरोहित होने को सभी कामना करते हैं। किन्तु ऐसे स्वतन्त्र समाज को और तभी प्राप्त बड़ा जा सकता है जब हम दिन प्रतिदिन के जीवन में स्वावलम्बी बन जायें और सहयोग को बना पीछे लें। केन्द्रीयता सत्ता द्वारा

ऐसे स्वतन्त्र समाज की ओर नहीं बढ़ा जा सकता। यदि हम स्वतन्त्र तथा समाज ध्यक्तियों का समाज स्थापित करना चाहते हैं तो हमें स्वावलम्बी तथा आत्मनिर्भर राज्य को अनेक इकाइयों का निर्माण करना पड़ेगा तथा सर्वसम्मति से निर्णय करने को कला सीखनी होगी। इसके लिए हमें जनता को अहिंसक शक्ति का भण्डार बनाना होगा (पर्याप्त लोक-संग्रह करना होगा)। विनोबा भावे ने भूदान आन्दोलन को इसी दिशा की ओर आगे बढ़ाया है। वे जनता को अपने उत्तरदायित्व के प्रति चेतनाशील बनाना चाहते हैं। व्यक्ति स्वयं अपने गाँवों में भूमि की समस्या का स्वयं की शक्ति के अनुसार निराकरण करें ताकि केन्द्रीय शासन के मार्गदर्शन से स्वतन्त्र होकर एक स्वतन्त्र समाज बनाया जा सके। शिक्षा के क्षेत्र में भी शासन से स्वतन्त्र होने की आवश्यकता है। जनता स्वयं अपने बालकों को शिक्षा की व्यवस्था करें। सरकार के हाथों में शिक्षा का कार्य नहीं सौंपा जाये। ऐसी शिक्षा व्यवस्था जो नीच-रखाही के हाथों में होती है ऐसे उत्तरदायित्व तथा वर्तमान की भावना का विकास नहीं कर सकती जो कि स्वतन्त्र समाज के सदस्यों के लिए आवश्यक है। आन्ध्रप्रदेश लोकतान्त्रिक देशों द्वारा की गई चुटियों को हमें नहीं दोहराना है। हमें अपनी पद्धति का अधानुसरण भी नहीं करना है। हमारा सविधान अनेक पंचिमी देशों के लोकतान्त्रिक सविधानों की प्रतिनिधि है। यह एक सकलन मात्र है, इसमें सम्पूर्णता का निदान सम्भाव्य है। इसके द्वारा नागरिकों में अक्षित-रूप विकसित हुआ है। इसमें सर्वोदय को प्राप्त नहीं किया जा सकता। भारत की अधिभार जनता प्रमित है। ताते की तरह हम राजनीतिक स्वतन्त्रता तथा आर्थिक नियोजन को मात करते हैं किन्तु हमारे कोई मूलभूत विद्वान नहीं है। परिणामस्वरूप हमारे विद्वानों की मौलिकता समाप्त हो गई है। सरकार पर हमारी निर्भरता बढ़ रही है। हम लोकतन्त्र को दुर्बल बनाकर हमारे राजनीतिक एवं सामाजिक जीवन में एकतन्त्रतामयता की प्रकृति को बल प्रदान कर रहे हैं। सर्वोदय में इन प्रकार का अधानुसरण नहीं है। सर्वोदय सभी के कल्याण पर महत्व देता है। सर्वोदय धादों के समीर अध्ययन की आवश्यकता है। जयप्रकाश नारायण ने भारत के बुद्धिजीवियों को सर्वोदय का अध्ययन कर उस पर अपना ध्यान केंद्रित करने का आह्वान किया है ताकि जन कल्याण की भावना लोक संग्रह के माध्यम से प्रकट हो कर राजनीति को लोकनीति में परिवर्तित कर सके।¹⁵

जयप्रकाश नारायण, नक्सलवाद तथा विनोबा

जयप्रकाश नारायण की समाजवादों विनन प्रणाली 1971-72 में भारतीय साम्यवादी दल के प्रभाव तक सुयुक्त ही दिखाई देती थी बहु पुन नक्सलवादी आंदोलन के कारण उद्वेगित हो उठी। जे पी ने लोकनीति तथा लोकतन्त्र के सम्बन्ध में अपने विचार स्पष्ट रूप से प्रकट कर दिये थे। किन्तु हिंस्रमय आंदोलन ने जयप्रकाश की अपने विचारों में आवश्यक परिवर्तन करने के लिये बाध्य किया। बिहार के नक्सलवादी आंदोलन का सामना करने के लिये जयप्रकाश ने समग्र क्रांति का विचार प्रस्तुत किया। इसे जयप्रकाश की समग्र क्रांति का विचार तथा नक्सलवादियों के आंदोलन में अंतर केवल सामग्री का ही था। दोनों का उद्देश्य सामाजिक क्रांति लाने का था। यदि हिंसा को नक्सलवादी आंदोलन से पृथक कर दिया जाय तो जयप्रकाश की समग्र क्रांति भी उसी तरह सामाजिक परिवर्तन की प्रतीक है। यह बात जयप्रकाश द्वारा बिहार के

बुद्धूरी प्रबंध के नष्पलवादी मासोलनकारियों के साथ वातव्योत में स्पष्ट हुई। जयप्रकाश ने पात्र के बाव में अपना विचार स्थानित कर नष्पलवियों का आह्वान किया कि यदि उनमें नैतिक साहस हो तो वे पहले जयप्रकाश की हत्या करें। नष्पलवियों का जयप्रकाश से हाहाकार बनोका था। नष्पलवियों ने हिंस्र क्रान्ति में अपनी निष्ठा प्रकट करते हुए मामो के बावों में दोहोया कि यदि ब्रूम की नली से निकृव होती है। जयप्रकाश का उत्तर था कि बिना प्रत्यक्ष लोकशक्ति का समर्थन प्राप्त किए हिंस्रानक मासोलन की कृदन नहीं हो सकता और फिर क्रान्ति के बाद वही ब्रूम जिन्के हाथ में होनी, वही त्रिंहुंग राजा बनेगा तो समाज की चिंता कौन करेगा? जयप्रकाश नारायण ने क्रान्ति की लोकशक्ति पर आध्यात्मिक मान्यता हुए उनके अहिंसक होने पर जोर दिया। उनी से "दुसरे समाज का बदलना और नये का बनना दोनों माद-साप और कदन-कदन होते हैं।"⁷⁸

जयप्रकाश नारायण का वैचारिक दृष्ट चिन्तन तथा समाज के आधुनिक परिवर्तन की प्रक्रिया की वैचारिक दृष्टि और समष्टिगत दर्शन के दृष्टिकोण पर आध्यात्मिक है। "जयप्रकाश नारायण ने सर्वोदय में रहकर उत सब से अपना आदात्म्य बनाने रखा, जो हीन भाव बन से होकर भाटा है और व्यष्टि से समष्टि की यात्रा करता है। यानी व्यष्टि का समष्टिगत चिन्तन और समष्टि का व्यष्टि में निहित होना जयप्रकाश नारायण के चिन्तन का आधार रहा, जबकि आध्यात्मिक भावे क्षेत्र समाज की स्थितियों से हुए चिन्तन के स्तर पर पहुंच कर व्यष्टि से कटकर सीधे आध्यात्मिक इष्ट से जुड़े। इहानीत व्यष्टि समाज की चिंता परेशानी, दुःख-मुच, नाद-अपमान से परे हो जाता है। जानी यों ब्रह्म का कर्ता है कि सर्वोदय की ही स्पष्ट आश हो गयी है—सर्वोदय लोकतंत्र तथा सर्वोदय आध्यात्मिक पक्ष। इन पक्षों का अंतर ही जयप्रकाश नारायण तथा विनोबा का इन्त है।"⁷⁹ विनोबा ने गांधीजी के राजनीतिबिहीन कार्य को पकड़ा था। जबकि जयप्रकाश ने गांधीजी के सक्रिय लोकशक्ति के पक्ष को पकड़ा था और वे इन मूल की बराबर दाने रहे। जयप्रकाश नारायण का पूरा आसोपन पक्ष स्वबिहीन लोकशक्ति का रहा।⁸⁰ जयप्रकाश नारायण की चिन्ता सामाजिक है। तो विनोबा की चिन्ता देह से प्रत्यक्ष सामाजिक, आत्मिक शक्ति और इष्ट चिन्तन की है। दोनों के आंतरिक हाहाकार का अंतर ही यही है कि, चिन्तना अस्ती और दूर शक्ति पर जनी-मासोलन के निम्न का प्रस। हालांकि विनोबा की दृष्टि और उनकी व्यापक बाहरी तथा आधुनिक अर्थार्थ और ईमानदारी पर ब्रह्म नहीं की जा सकती। क्योंकि उनका यह मानना है कि वे की लोक अर्थार्थ के निम्न ही जो रहे हैं। जबकि जयप्रकाश नारायण का सोच अर्थार्थ एक पूरी प्रक्रिया के बाद की परिणति है। विनोबा का विचार, अस्ति विकास के दौर की स्थिति है, जो मूल एकात्मिक और अस्ति दायरे की बीज है, जबकि जयप्रकाश नारायण का विकास समाज विकास की स्थितियों का तथा लोकशक्ति की अर्थार्थों का है। ऐसा लगता है सर्वोदय के निम्न के दो पहलुओं लोकतंत्र तथा आध्यात्मिक पक्ष का प्रतिनिधिक अर्थ जयप्रकाश तथा विनोबा करते हैं।"⁸¹

जयप्रकाश नारायण तथा विनोबा भावे ने मध्य वैचारिक अंतर का कारण यह भी है कि जयप्रकाश नारायण के वैचारिक अर्थ के समर्थन है तथा स्वयं अर्थ

शोधन में विश्वास करते हुए सत्य को सापेक्ष मानते हैं। विनोबा का चिंतन निरपेक्ष है और इस कारण समाज में अपने भ्रातृत्व का सामूहिक कारण बन गया है। 'जो अन्तर मार्ग तथा हेगल के बीच है वही अन्तर विनोबा तथा जयप्रकाश नारायण के बीच में है। सापेक्ष निरपेक्ष का द्वन्द्व ही जयप्रकाश और विनोबा का द्वन्द्व है। जो द्वन्द्व एक जमाने में गांधी और सोनिया में था आज वही द्वन्द्व लगता है सनातन रूप से गतिशील है।' 'जयप्रकाश के अनुसार "कोई व्यक्ति ऐसे सत्य को पाने का दावा नहीं कर सकता, जो सदा के सिये सत्य है। हम लोग ने सम्पूर्ण सत्य को न पाया है, न पा सकते हैं। एजेन्स का, जिसने इस सिद्धान्त की विवेचना बड़ी योग्यता से की है, कहना है कि हम लोग सापेक्ष सत्य तक ही पहुँच सकते हैं। सापेक्ष सत्य से हम लोग अत्यन्त को निकाल देते हैं और हम प्रचार पूर्ण सत्य तक पहुँचते हैं, इसी तरह से ज्ञान की वृद्धि होती है।" उक्त कथन मूलतः सिद्धान्त में निहित सत्य और सिद्धान्त का सत्य पाने के प्रयास का चिंतन है तथा अत्यन्त वस्तु की गतिशीलता का प्रमाणीकरण भी है। अतः जयप्रकाश के मूल चिन्तन का आधार भास सं एव व्यवहार गांधी है, जबकि विनोबाजी का आधार गांधी का व्यवहार और अत्यात्म है, यही द्वन्द्व इन दोनों का है। यही कारण है कि विगत तीस वर्षों में जहाँ जयप्रकाश का विकास जननेता के रूप में हुआ, वहीं विनोबा का विकास आध्यात्मिक रात के रूप में हो गया। लेकिन चिंतन की पृष्ठभूमि ही इसका प्रमुख कारण रही। उसी का यह परिणाम है कि आज सर्वोदय में आत्मनिरीक्षण और विचार का युग शुरू हो गया है। जयप्रकाश तथा विनोबा की सामाजिक वितामो को एव उदाहरण से स्पष्ट समझा जा सकता है। नवसती आन्दोलन को लेकर विनोबा तथा जयप्रकाश दोनों ही चिंतित थे। दोनों ही रक्तपात, घृष्ट से विभ्र थे, लेकिन दोनों के चिंतित होने में अत्यन्त विस्मय का फल था। विनोबा नवसती आन्दोलन में रक्तपात से, मानवीय तथा धार्मिक रूप से चिंतित थे, वे मानव को मानव द्वारा मरते-मरते नहीं देख सकते थे, जबकि जयप्रकाश पूरे नवसतीवादी मूकमूक को एक आन्दोलन के रूप में देख रहे थे। उसकी मूल उपज समाज की राजनीतिक, धार्मिक व्यवस्था में देख रहे थे। यह समाज व्यवस्था की शोषण की पद्धति में था, इसका निदान शोषण के घातों में था। ऊपरी तौर पर हल्के-फुल्के सुधार में गहरी था। सरकार से मांग करके इस आन्दोलन को समाप्त नहीं किया जा सकता था। अतः इससे आचार्य विनोबा जहाँ सुन्ध थे, वहीं जयप्रकाश जी इसे शून्यता मानकर मुंबई पर डट गये थे, और इस आन्दोलन से अन्तर्देश प्रेरणा ग्रहण करके जन-आन्दोलन के लिये अपने को तैयार कर रहे थे। इसी मन्दमं में जयप्रकाश की धारणा और निष्कर्ष को ध्यान में रखना होगा कि 'सयोग से समाजवाद की धार बढ़ने की गति धीमी हो सकती है, पर वह सुनिश्चित होनी चाहिये, गति धीमी हो ही, यह भी जरूरी नहीं। भारत का ही उदाहरण लें। यहाँ की जनता आज समाजवाद के इतने पक्ष में है कि या तो सत्ता हस्तान्तरित होने के बाद यहाँ कोई पूँजीवादी राज्य स्थापित नहीं होगा और यदि पूँजीवादी राज्य स्थापित हो गया, तो प्रजातान्त्रिक ढंग से उसे हटाया जा सकेगा।' प्रजातान्त्रिक रूप से वे सरकार तो हटा चुके लेकिन पूँजीवादी का धारणा सन्धी धवधि की मांग करता है। अन्तर्देश यह कथन पश्चिम बंगाल में मार्क्सवादी कम्युनिस्ट पार्टी तथा उसके

नोबे को जीत है, जो यह सिद्ध कर रहा है कि कम्युनिस्ट पार्टियाँ भी चुनाव के द्वारा सत्ता प्राप्त कर सकती हैं। लेकिन उपप्रकाश तथा विनोबा की चिन्तन शक्ति का साथ फलकं यह भी है कि विनोबा का चुनाव 'सत्ताहीन निरस्तोत्पत्त' चुनाव ठंडे-ठंडे बदल कर बन्धुआकारी समाज बनाने का है। जबकि उपप्रकाश ने जनता, पूँजीवाद के खाने का मुद्दा, एलायन्स का सिद्धा है, जो माने जा कर शोषणहीन, वर्गहीन, समाज में विकसित होगा, और अन्त में बन्धुआकारी समाज में विकसित हो जाएगा। एक मामले में शब्द का मूल कारण 'क्रान्ति' है जो उपप्रकाश और विनोबा के बीच सदा हुआ है।⁷⁸

समग्र क्रान्ति

उपप्रकाश नारायण ने समग्र क्रान्ति के लिये वर्गों की भूमिका को महत्व दिया है। वे यह आवश्यक् नहीं मानते कि वर्गों नाक्सवादी वर्ग-संघर्ष के अनुसर ही हो। उनका यह विश्वास है कि भारत में गाँधीजी के अत्यधिक प्रभाव के कारण नाक्सवादी वर्ग-संघर्ष सकल नहीं हो सकता। गाँधीजी का स्याष्ट सदा उनके अन्तर्गत विचार वर्गों की दृष्टि से काफी महत्व रखते हैं। पर यह सम्भव है कि भावी वर्गों में मानिक तथा नज़दूर में विभाजन न दिखाई दे सों दोनों के मध्य विवाद की स्थिति भी न हो। सभी वर्गों के लोगों को इस निश्चित श्रुति में भाग लेना है। निश्चये तथा दलित वर्गों का पदवि इसमें बहनत होगा, फिर भी ऊपर के लोग या तो इसमें सहयोग देगे अथवा सक्रिय रूप से भाग लेंगे। समग्र श्रुति को सकल बनाने के लिये नवीन विचारधारा की आवश्यकता है क्योंकि इसके लिये क्या समा संघर्ष वर्ग-संघर्ष से भी अधिक विलुप्त होगा। निश्चये तथा दलित वर्गों के समर्थन के साथ-साथ समग्र श्रुति की उन्नतता के लिये समाज के ऊपर के वर्गों के तबतुबक भी इसमें भाग लेकर इसे सकल बना सकेंगे। युवा पीढ़ी की इसमें मुख्य भूमिका होगी। जहाँ की इसका नेतृत्व करना है।⁷⁹ उपप्रकाश नारायण के अनुसार समग्र श्रुति के संदर्भ में "निश्चित अर्थ व्यवस्था" आवश्यक है। अर्थ व्यवस्था निश्चित ही रहेगी। सोवियत संघ जैसे देशों में जहाँ समाजवाद की स्थापना माननी गयी है वहाँ भी "निश्चित समाजवाद" है। यह सत्य है कि वहाँ एक ही वर्ग है। सभी धन करने वाले लोग हैं। फिर भी अत्यन्त अन्तर विद्यमान है। बाराखाने का व्यवस्थानक, दल का महा अधिक अथवा अधिक अन्तरे भाग में एक वर्ग है। यह स्थिति अन्त ही समाजवादी नेता विनोबाजी विनोबा ने अपनी पुस्तक की नू बनास में अन्तरे तरह स्पष्ट की है। जिलास ने यह बतलाया है कि श्रान्ति के कारण अन्तरे यह नवीन वर्ग एक शोषक वर्ग के रूप में व्यवहार कर रहा है। परतः समाजवाद की कोई भी व्यवस्था नहीं न हो निश्चित अर्थ व्यवस्था आवश्यक रूप से बनो रहेगी। फिर भी हमारा आदर्श एक वर्गहीन समाज की स्थापना का होना चाहिये और बिना नवीन वर्गों के बनने नहीं देना चाहिये। उपप्रकाश नारायण ने इस संदर्भ में जनता सरकार की भूमिका पर प्रकाश डालते हुए अन्तरे कहा है कि जनता दल अपनी पूर्ण भूमिका तथा श्रान्ति की उत्पत्ति होने के कारण इन दिना में कुछ हद तक कार्य कर सकता है। जनता सरकार समग्र श्रान्ति की प्रक्रिया में अपनी धार्मिक नीतियों को बदल कर सहयोग ही करती है। अन्तरे राश्यों में से यह भी एक राश्या ही सकता है। लेकिन अब तक नीचे के स्तर में जन-श्रान्ति नहीं होती सरकार के अन्तरे विकसित ही रहे। इन कार्य में निम्न विचारियों को वर्ग न मानकर उमात (मनुदाय) मानते हुए उन्हें इन संघर्ष

मे सबसे धाये रहने की बात जयप्रकाश नारायण ने कही है। फिर भी यह स्वाभाविक है कि वे सभी वर्ग जो वर्तमान समाज में साधनहीन माने जाते हैं और जिन्हें अपने आर्थिक, राजनीतिक तथा सामाजिक अधिकारों के लिये लड़ना पड़ता है, इस सघर्ष में प्रमुख सह-भागी होंगे। समग्र क्रान्ति को मजबूत होने में कितना समय लगेगा यह जयप्रकाश नारायण ने निर्धारित नहीं किया। उनके अनुसार यह सब परिस्थितियों पर निर्भर करेगा। यह जल्दी भी हो सकती है। इसमें देर भी हो सकती है यदि इसके लिये उपयुक्त वातावरण न हो। कोई भविष्यवाणी नहीं कर सकता।⁸⁰

जयप्रकाश नारायण के मध्य क्रान्ति (सम्बन्धी विचारों की धारणा में कहा गया है कि भारत में वर्ग-सघर्ष की आवश्यकता के मार्क्सवादी विचार को पुनर्जीवित करना उतना ही अर्थ हीन दिखाई देता है जितना जाति व्यवस्था की प्रामाण्यीय धारणा का अस्तित्व। जाति व्यवस्था जन्म के आधार पर समाज के कतिपय वर्गों को सदा-सदा के लिए श्रेय बना देती है। उसी प्रकार से आर्थिक आधार पर समाज को वर्ग भेद की दृष्टि से देखना भी मानवीय गरिमा का अस्तित्व करना है। मानवीय व्यक्तित्व की असीमित प्रतिभा को जाति भेदवादी वर्ग की दृष्टि से देखना उन्हें राष्ट्र निर्माण के कार्य से पृथक् रखने का कुचक्र बन जायेगा। वर्ग सघर्ष द्वारा प्रेरित मानवप्रवृत्ति तथा सामाजिक समुदायों में निष्ठा का अभाव दूषित मनोवृत्ति का परिचायक है। मार्क्स ने वर्ग सघर्ष के आर्थिक पक्ष को अत्यधिक महत्व दिया है किन्तु जीवन में भौतिक उपलब्धियाँ ही सब कुछ नहीं होती। भारतीय चिन्तन का आदर्श सघर्ष के स्थान पर सहिष्णुता एवम् समन्वय पर अधिक बल देना है। गांधीजी ने भी ग्यासिता के माध्यम से वर्ग सघर्ष की कटुता को दूर करने का मार्ग दर्शाया है। यदि गांधीजी का विचार आज की परिस्थितियों से छुटने में समर्थ नहीं है तो वैधानिक माध्यम से तथा उचित शिक्षण से जनमत जागृत कर सामाजिक परिवर्तन एवं आर्थिक विकास का लक्ष्य प्राप्त किया जा सकता है। इसके लिये हमें रूस, चीन अथवा पश्चिम की औद्योगिक क्रान्ति के कट्टर अनुभवों की पुनरावृत्ति करने की आवश्यकता नहीं है।

समग्र क्रान्ति में जयप्रकाश नारायण ने युवाशक्ति के योगदान को विशेष महत्व दिया है। युवा पीढ़ी के उत्साह तथा आदर्शवाद की रचनात्मक कार्यों में प्रवृत्त करना बुराई नहीं है किन्तु साधन तथा साधक के सम्बन्धों को ध्यान में रखते हुए यह स्वीकार नहीं किया जा सकता कि युवा पीढ़ी को क्रान्ति के लिये हर प्रकार के साधनों का प्रयोग करने की अनुमति दे दी जाये। नक्सलवाद के अनुभवों की स्मृति धूमिल नहीं हुई जिसमें युवकों ने हिंसा का मार्ग अपनाया था। आज भी छात्रों में अनुशासनहीनता की भावना के कारण शिक्षण संस्थाओं का वातावरण दूषित बना हुआ है। कानून तथा व्यवस्था की स्थिति पहले से अधिक बिगड़ी है। राजनीतिक दलों की स्थिति भी अधिक सुदृढ़ नहीं है। क्षेत्रीय दलों को अधिक स्थायित्व मिला है। ऐसे में राष्ट्रव्यापी क्रान्ति का आह्वान केवल सर्वोदयवादियों के बस का काम नहीं है। समग्र क्रान्ति का अर्थ केवल समाज की बाह्य संरचना में परिवर्तन तक सीमित नहीं रह सकता। इसके लिये मानवीय चेतना में भी उतना ही परिवर्तन आवश्यक है। आज विज्ञान की उपलब्धियों ने मानवीय चेतना को अपनी सांस्कृतिक विरासत से तादात्म्य स्थापित करने को विवश कर दिया है। राजनीतिक संरचनाओं, सामाजिक प्रकारों तथा आर्थिक प्रतिरूपों से उलटने के स्थान पर मानव को

स्वयं के चेतनरूप का पूर्ण दर्शन कर सेना आवश्यक है ताकि प्रौद्योगिकी का मानवीय चेतना पर नियन्त्रण शिथिल हो जाय। इस कार्य को पुरातनपथी बौद्धिक संरचनाओं के माध्यम से सम्पादित नहीं किया जा सकता। चेतना जागृति के नव-सिद्धांत मान्यता के बिना समग्र क्रान्ति का प्रभूत पात असंभव है।⁸¹

जयप्रकाश नारायण ने भारतीय सामाजिक एवं राजनीतिक जीवन को मुद्धारण के लिये अनेक योजनाएँ तथा विचार समय समय पर दिये हैं। वे अधिकतर स्वप्नलोकों विचारों के सृजनकर्ता के रूप में ही लोकप्रिय हुए हैं। उनकी एक विशेषता यह भी रही है कि वे किसी नवीन विचार का आधार प्रस्तुत कर उन विचार की अनुपपत्ति प्रयास प्रव्यावहारिकता के कारण समाप्ति के पहले ही किसी अन्य योजना में उलझ जाते हैं और उसे लोकप्रिय बनाने के प्रयास में जुट जाते हैं। उनका जीवन ऐसे ही कार्यों से भरा पड़ा है। इस शताब्दी में दूसरे दशक तक वे भावसंबंध का जकड़ में रहे तो तीसरे दशक में गांधीवाद से प्रभावित समाजवाद ने उन्हें तल्लीन रखा। चौथे दशक में वे एक क्रान्तिकारी तथा उग्रवादी के रूप में अपने और भारत की स्वतंत्रता के पञ्चानु के भूदान आंदोलन, दलविहीन लोकतन्त्र आदि कार्यों में लगे रहे। छठे दशक में उनकी रवि समाजवादी अन्तर्राष्ट्रीय कार्यक्रम तथा भारत-पाक सम्बन्धों में रही तो सातवें दशक के प्रारम्भ में वे बंगलादेश की समस्या से उद्वेगित रहे और गुजरात के छात्र आंदोलन के मार्गदर्शक बने। बिहार में जन आंदोलन का श्री गणेश कर जयप्रकाश समग्र क्रान्ति की ओर अभिमुख हुए।



टिप्पणियाँ

1. मैनु मलानी, *हमारे वी. बी. एम्बर ?* (दैनिकमत, दिल्ली, 1975) पृ 6
2. विमल प्रसाद, "जयप्रकाश - क्रान्ति-रोषक विचार के मोड़", धर्मपुर, 9 अक्टूबर, 1977
3. मैनु मलानी, पृ. 7
4. धर्मपुर, 9 अक्टूबर, 1977
5. वही
6. मैनु मलानी, पृ. 7
7. धर्मपुर, 9 अक्टूबर, 1977
8. वही
9. वही
10. वही
11. वही
12. वही
13. वही

- 14 वही
15. स्वामीनारायण शाल, जयप्रकाश (वैकल्पिक, दिल्ली, 1974) पृ 9
16. जयप्रकाश नारायण, ए पिक्चर ऑफ सचॉरय सोशल जार्नर, (बखिल भारतीय सेवा संघ, संजोर, 1955) पृ 10
- 17 वही
18. वही, पृ 196-200
- 19 वही, पृ. 202-204
20. जयप्रकाश नारायण, इण्डियन स्कूल, (संपादक, यूयूके मेहूरमती, पया पब्लिकेशन्स, बम्बई, 1946) पृ 65
21. विसल प्रसाद (सं) सोशललिज्म, सचॉरय एण्ड डेमोक्रेसी, (एशिया पब्लिश, बम्बई, 1964) पृ 108
- 22 वही, पृ 110-118
23. वही, पृ. 113
24. वही, पृ. 59-60
25. वही, पृ 60-62
- 26 वही, पृ 161
- 27 वही, पृ 160
28. जयप्रकाश नारायण, कोल सोशललिज्म टु सचॉरय, (सर्व सेवा संघ, काशी, 1958) पृ. 160
29. वही, पृ 161
- 30 वही, पृ. 188
31. इहामण्ड (सं.), जयप्रकाश नारायण : नेशनलिज्म इन इण्डिया, (नवनेतना प्रकाशन, वाराणसी) पृ. 118-123 तथा 377-378
- 32 वही, पृ 406-407
33. वही, पृ 397
34. वही, पृ 398-402
- 35 वही, पृ. 412-416
36. वही, पृ. 417-418
37. वही, पृ 418-420
38. वही, पृ. 420-421
39. वही, पृ 423-424
40. वही, पृ 424
41. वही, पृ 424-426
42. वही, पृ. 426-427
43. सोशललिज्म, सचॉरय एण्ड डेमोक्रेसी, पृ 91
44. वही, पृ 91-92
45. वही, पृ. 92
46. वही, पृ. 93-94
47. वही, पृ. 95
48. वही, पृ. 96
49. हरिजन, 6 फरवरी, 1954
50. वही
51. वही
52. सोशललिज्म, सचॉरय एण्ड डेमोक्रेसी, पृ. 132
- 53 वही, पृ. 134-136

54. बहो, पृ. 100
55. बहो, पृ. 101
56. बहो, पृ. 102-104
57. बहो, पृ. 105
58. बहो, पृ. 105-107
59. बहो, पृ. 107-109
60. बहो, पृ. 109-111
61. बहो, पृ. 112-113
62. बहो, पृ. 114
63. बहो, पृ. 115
64. बहो, पृ. 116-117
65. बहो, पृ. 117-118
66. बहो, पृ. 67-68
67. बहो, पृ. 70-71
68. बहो, पृ. 59-50
69. बहो, पृ. 60-61
70. बहो, पृ. 61
71. बहो, पृ. 62
72. ए दिव्यर डॉक लॉरेर सोरन बॉरेर, पृ. 52-53
73. बहो, पृ. 53-54
74. बहो, पृ. 54-55
75. बहो, पृ. 55-57
76. काल्पनिक विद्वान, कल्पतरु 16, 1977
77. बहो
78. बहो
79. कल्पनक मादकन, विषय बहो, (लेखन कल्पन, बम्बई 1977) पृ. 129
80. इतिहास कल्पन, डिसेम्बर 22, 1977
81. कल्पन, "लेखन विद्वान कल्पन", इतिहास कल्पन, डिसेम्बर 27, 1977

विनोबा भावे का जन्म सितम्बर 11, 1895 के दिन महाराष्ट्र के कोल्हाबा जिले के गगोदे ग्राम में हुआ। इनका जन्म नाम विनायक भावे था किन्तु गांधीजी ने इन्हें विनोबा नाम दिया जो कि विनायक तथा बाग शब्द का मिश्रित रूप था। ब्राह्मण परिवार में जन्मे विनोबा ने पुना तथा बहोश में प्रारम्भिक शिक्षा प्राप्त की। वे अध्ययन में तन्मय रहने थे। गणित उनका सर्वोच्च प्रिय विषय था। उनके स्वाध्याय से प्रभावित होकर पिता ने उन्हें इंजीनियर बनाने का निर्णय लिया। 1912 में मैट्रिक परीक्षा उत्तीर्ण कर वे इंटर परीक्षा की तैयारी में लग गये किन्तु उनका हृदय अध्ययन से दूर ब्रह्म-जिज्ञासा में लगा हुआ था। 1916 में एक दिन अपनी माता स्वमणी देवी के देखने देखते उन्होंने अपने स्कूल तथा कालेज के प्रमाण-पत्रों को अग्नि में सुपुर्न करके हुए जीवन का नया अध्याय प्रारम्भ किया। जून 7, 1916 को वे महात्मा गांधी के सम्पर्क में आये और उसके बाद यह सम्पर्क बढ़ना चला गया। गांधीजी ने विनोबा को पहचाना और विनोबा को सच्चा गुरु प्राप्त हो गया।¹

विनोबा ने स्वाध्याय से जो कुछ सीखा वह उनके जीवन की अपूर्व निधि है। मराठी, संस्कृत, अंग्रेजी में निष्णात होने के साथ वे अनेक भारतीय भाषाओं के ज्ञाता हैं। महाराष्ट्र के सत-साहित्य को कठम्य करने के अलावा विनोबा ने तुलसीदास के रामचरित मानस तथा विनय पत्रिका, शंकराचार्य के ब्रह्मसूत्र भाष्य तथा श्रीमद्भगवद्गीता का गूढ़ अध्ययन किया है। उपनिषदों, स्मृतियों तथा मौर्यदर्शन का उनका ज्ञान उन्हें सती की श्रेणी में ला खड़ा करता है।² प्राजम्भ ब्रह्मचारी रहकर पदयात्राओं के माध्यम से जनजीवन में घेनना का संचार करना उनका सद्य रहा है। सावरमती-आश्रम से वर्धा के पवनार आश्रम तक उनका बौद्धिक क्रियाजगत् रहा है। गांधीजी के बाद उनके विचारों को कार्य रूप में परिणत करने का जो कार्य विनोबा ने अपने हाथ में लिया वह आज भी नियमित रूप में वे कर रहे हैं। हरिजनोद्धार, तेलगाना में साम्यवादी प्रभाव के विरुद्ध भूमिहीन श्रमकों की समस्या का निवारण, नई तालीम, राष्ट्रभाषा हिन्दी का प्रचार एवं प्रसार, नागरी लिपि का सशोधन, भूदान-यज्ञ, वाचन मुक्ति, अन्नदान, सम्पत्तिदान, जीवनदान, सर्व सेवा-सद्य की गतिविधियाँ, डाकुओं की समस्या का समाधान और अत में गौवध निषेध आदि सप्रस्त कार्य विनोबा के अथक परिश्रम तथा त्याग के परिणाम हैं। पद, स्वार्थ, अज्ञान प्रचार तथा सुख का त्याग कर विनोबा ने भारतीयों के समझ ही नहीं अपितु समस्त विश्व के सम्मुख एक ऐसा आदर्श प्रस्तुत किया है जिसका कोई सानी नहीं। विनोबा के त्याग एवं साधना का आज के स्वार्थ तथा सत्तालोलुप जगत् में उतना प्रभाव दिखाई नहीं देता जितना कि होना चाहिए था। विनोबा स्वयं इस तथ्य से अपरिचित नहीं।

किन्तु उन्हें इसकी विन्ता भी नहीं है। वे अपना कर्तव्य किये जा रहे हैं। वे सर्वोदय के पुनर्न विचार को प्राये बढाने के लिए कृत-सवल्प हैं। गरीबी और शोषण के विरुद्ध छेड़े गये इस धर्मयुद्ध में वे अकेले भी अनेक से अपराजित रहेंगे।

विनोबा भावे 18 अप्रैल 1951 को आन्ध्र प्रदेश के तंलपाना के नालगुडा जिले के पचमपल्ली गाव में भूमिहीन हरिजनों की दूरे भरी कहानी सुनकर भूदान का कार्य प्रारम्भ किया। उन्होंने अनुमान लगाया कि यदि भूमिहीन कृषकों को किसी प्रकार से भूमि प्राप्त हो जाये तो भारत की भूमि समस्या का समाधान हो सकता है। उनके अनुमान से पाच करोड़ एकड़ जमीन भारत से भूमि हीनता को मिटाने के लिए आवश्यक थी जो कि कुल वास्तवारी जमीन का छठा हिस्सा था। उन्होंने गांव-गांव में घूम कर भूमि का दान मांगा और भूदान आन्दोलन का सूत्रपात किया। वहाँ से वे पुन पवनार आश्रम आये, तीन महिने बाद उन्होंने दिल्ली की ओर प्रयाण किया और 62 दिन की पवनार से दिल्ली की यात्रा में उन्हें 19 हजार 436 एकड़ भूमि दान में मिली। इसके बाद उन्होंने उत्तरप्रदेश की पदयात्रा की और वहाँ उनको 2,95,018 एकड़ भूमि प्राप्त हुई। बिहार में उन्हें 839 दिन की यात्रा में 22,32,474 एकड़ भूमि भूदान में प्राप्त हुई। बिहार के लिए उन्होंने यह दिखा दिया कि ग्रहिसा की शक्ति से भूमि समस्या का निराकरण कैसे किया जा सकता है। इसके बाद विनोबा ने उड़ीसा की 249 दिन की पदयात्रा में 2,57,277 एकड़ भूमि, आन्ध्र प्रदेश की 224 दिन की पदयात्रा में 50,754 एकड़ भूमि, तमिलनाडू में 341 दिन की पद यात्रा में 47,092 एकड़ भूमि; केरल की 138 दिन की पदयात्रा में 1,571 एकड़ भूमि तथा बर्माटिक की 212 दिन की पदयात्रा में 1,109 एकड़ भूमि भूदान में प्राप्त की। विनोबाजी ने सर्वोदय कार्यकर्त्ताओं को 8 मार्च 1953 को बान्दिलय में सम्बोधित करते हुए कहा, "हमारा उद्देश्य केवल भूदान प्राप्ति ही नहीं है। हमें स्वतंत्र लोकशक्ति का निर्माण करना है, जो हिंसक शक्ति की विरोधी और दह शक्ति से भिन्न होगी। इस ग्रहिसक लोकशक्ति से देश को विभिन्न समस्यायें आसानी से हल की जा सकेंगी।"

विनोबा जी के भूदान आन्दोलन का यह प्रभाव हुआ कि जयप्रकाशनारायण ने इस ग्रहिसक आन्ति के लिए लगभग 600 कार्यकर्त्ताओं के साथ जीवन दान का व्रत लिया। जमीन के दान गिरने लगे। जमींदार स्वयं विनोबाजी के पास आते और हाथ जोड़कर भूमि का छठा हिस्सा स्वीकार करने का आग्रह करते। किन्तु बिहार में इसकी एक प्रतिक्रिया यह हुई कि अनेक बड़े जमींदार पबरा गये। कांग्रेस तथा उसके समर्थक राजनीतिक सैनों में छलबलौ मच गई। जमीन हाथ से जाती देखकर कई कांग्रेसी मन्त्रा उठे और उन्होंने निम्नी तरह से विनोबाजी को बिहार से विदा किया। लेकिन इसका परिणाम यह हुआ कि बिहार के जमींदार तथा बिहार की कांग्रेसी सरकार ने बिहार के भूदान आन्दोलन को अजंरित कर दिया और भूमिहीनों की समस्या वैसे की वंसी बनी रह गई।

भूदान आन्दोलन शनैः शनैः शिथिल होता गया। उनकी पदयात्रायें दिखावा रह गईं। बड़े-बड़े सरकारी अधिकारी तथा मंत्री उनकी पदयात्रा की शयवानी करते और स्वागत के लिए तैयार रहते लेकिन विनोबा जी के साथ फोटी छिचाते ही फिर गायब हो जाते। उन लोगों का भूमि समस्या को हल करने में अथवा राष्ट्र का पननिर्माण करने में

कोई योगदान नहीं था। वे केवल स्वायंवश विनोबाजी के साथ हो जाते थे। भूदान के बाद विनोबाजी ने ग्रामदान की योजना प्रारम्भ की। उन्हें पहला ग्रामदान 23 मई 1951 को उत्तरप्रदेश के हमीरपुर जिले के मगरात गांव में प्राप्त हुआ जहाँ सभी भूमिवालों ने अपनी जमीन विनोबाजी को दान कर दी। विनोबाजी ने ग्रामदान की 4 शर्तें रखी थी (1) गाँव के सब वयस्क निवासी, स्त्री हो भ्रमवा पुरुष, मिलकर ग्रामसभा बनायें। (2) गाँव के सब भूमिवात अपनी अपनी जमीन का स्वामित्व ग्रामसभा को सौंप दें। (3) गाँव के सब भूमिवात अपनी जमीन का बीसवा हिस्सा ग्रामसभा को दान कर दें ताकि वह भूमिहीनों को दिया जा सके। (4) गाँव में ग्राम कोष खोला जाये जिसमें भूमिवात लोग अपनी जमीन में होने वाली पैदावार का चालीसवा हिस्सा जमा करें और भजदूरी करनेवाले या वेतन पाने वाले लोग प्रतिमाह एक दिन की भजदूरी या वेतन जमा करें।

विनोबाजी ग्रामदान के माध्यम से प्रत्येक गाँव को एक परिवार जैसी सूरज देना चाहते थे। परिवार के सदस्य जिस प्रकार मिल-जुलकर आपसी सलाह से काम करते हैं उसी तरह गाँव के सारे विवाद ग्रामसभा के द्वारा तय करें, उन्हें कोई भ्रमवा पुलिस जाने में जाने की आवश्यकता नहीं रहे। सारे झगड़े ग्रामसभा में निपटारे जायें। इसी तरह प्रत्येक गाँव में ग्राम भंडार की स्थापना की जाय। गाँव की सफाई, सिंचाई, शिक्षा, सुरक्षा, चिकित्सा, पशु-पालन आदि ग्रामसभा की देख-रेख में हो। ग्रामसभा द्वारा इन कार्यों के लिए जमीन दी जाये तथा उद्योग धंधों की स्थापना करें। खेती की व्यवस्था अलग-अलग होते हुए भी सगान ग्रामसभा द्वारा दिया जावे। विनोबा के अनुसार ग्राम स्वराज्य का आदर्श 'खेत गाँव का, खेती किसान की' था। किन्तु विनोबाजी का यह कार्यक्रम अधिक सफल नहीं हुआ। विनोबाजी ने ग्रामदान के पश्चात् प्रखण्डदान मांगा और उसके बाद जिलादान की मांग की। बिहार में दरभंगा पहला जिला था जिसका जिलादान हुआ। एव-एव करके सभी जिलों का दान हो गया और पूरा बिहार ही दान में आ गया। लेकिन इससे भूमिहीनों की समस्या नहीं मुलझी और यह केवल दिखावे का ही आन्दोलन रहा। विनोबा ने सरकार की सामुदायिक योजना और ग्रामदान योजना के बीच घनिष्ठ सहयोग की मांग की और यह सहयोग कुछ असें तक प्राप्त भी हुआ लेकिन सामुदायिक विकास के अधिकारियों द्वारा मिलने वाला सहयोग जनता में भ्रान्ति फैलाने में सहायक हुआ। जनता यह समझने लगी कि शायद भूदान तथा ग्रामदान का कार्य सरकारी है। सामुदायिक विकास का काम होता पड़ने के कारण ही भूदान का काम भी शिथिल होने लगा। इसके लिए भूदान आन्दोलन के अन्तर्निहित दोष काफी हद तक उत्तरदायी हैं। पहला दोष यह था कि जमीन के बँटवारे में दानदाता का सहयोग नहीं लिया गया था। भूदान का सारा तंत्र ऐसा खड़ा किया गया था मानो भूदान वालों को भूमिवात के प्रति डर तथा अविश्वास है। इसका नतीजा यह हुआ कि भूदान करने वालों में विशेष रुचि नहीं दिखाई। भूदान कार्य वर्त्ता भी अञ्छे-बुरे सभी तरह के लोग थे। अत कुछ भूमि भूमिहीनों की मिली तो कुछ भूमि हड़प ली गई। स्वयं विनोबा ने बाद में यह स्वीकार किया कि भूमिवातों की सलाह न लेकर उन्हेने बड़ी गलती की थी। उनके अनुसार यह उनके पुण्य का अहकार था कि

वे न्याय की बात छोड़ गये लेकिन इतने बेनादनी के बाद भी विनोबा ने भूमिदानों को भूमि वितरण के कार्य में सम्मिलित नहीं किया।

दूसरी दृष्टि विनोबा के आन्दोलन ने यह रहीं कि कार्यकर्ताओं के मामले में हुए खर्च का ठीक से हिसाब नहीं रखा गया। भूदान आन्दोलन को राष्ट्रीय स्मारक निधि से आर्थिक सहायता प्राप्त हुई थी चूँकि विनोबा ने यह आन्दोलन प्रखिल भारत में नैवा मध्य के प्रसंगत बनाया था। मगर नैवा मध्य के अतीत प्रान्तीय भूदान समितियाँ काम करती थीं जिसका लेखा-जोखा लेखा परीक्षणों को पसन्द नहीं आया। कार्यकर्ताओं ने डीए से हिसाब रखने में असमर्थता प्रकट की। उनका यह उत्तर था कि आन्ति के वाम में लगे हुए लोग हिसाब-किताब ठीक से नहीं रख सकते। परिणाम यह हुआ कि राष्ट्रीय स्मारक निधि ने विनोबाजी को शिक्कापत्र की और इनके आन्दोलन को आर्थिक सहायता मिलनी बन्द हो गई। विनोबाजी तथा जयप्रकाशनाथराव के अलावा और कोई व्यक्ति ऐसा नहीं था जो भूदान आन्दोलन के लिए निस्वार्थ भाव से अपना जीवन अर्पित करना। फिर भी भूदान आन्दोलन ने वह कार्य कर दिखाया जो सरकारी तंत्र नहीं कर सकता था। 1957 तक 40 लाख एकड़ से ज्यादा जमीन भूदान में प्राप्त हुई थी। यद्यपि 5 करोड़ के लक्ष्य की दृष्टि से चान्चीन लाख हमें हिम्मे से भी कम था किन्तु इससे लाखों भूमिहीनों को जीवन का नवीन मार्ग प्राप्त हुआ। भूमिहीनों में भूदान आन्दोलन ने नवीन जीवन का संचार किया। अनेक समाज सेवा आगे आये और सर्वोदय कार्यकर्ताओं का निश्चित समुदाय जनता के समक्ष प्रस्तुत हुआ। विनोबाजी की अहिंसक शान्ति जैसे जैसे ग्रामदान, जिलादान, संपत्तिदान की और आगे बढ़ी भूदान आन्दोलन कमजोर होता रहा। यदि सर्वोदय आन्दोलन केवल भूदान तक ही सीमित रहता तो उसका लक्ष्य भी पूरा हो जाता और आन्दोलन को गिराविल नहीं होता पड़ता।

भूदान की असफलता आर्थिक विषमता, गरीबी तथा बेरोजगारी की समस्या के लिए चुनौती थी। भूदान आन्दोलन के सम्बन्ध में जयप्रकाशनाथराव ने अपनी जेल टायरी में 18 अगस्त 1975 को यह अद्भुत किया, "शायद विनोबाजी यह समझने थे और अब भी समझते हैं कि बिना किसी संधर्ष के, शांतिपूर्ण संधर्ष के बगैर भी राजनीतिक तंत्र में क्रमागत परिवर्तन लाया जा सकता है, लेकिन ग्राम स्वराज्य कार्य के वर्षों के अन्त में अनुभव से मेरा यह निश्चित मन बन गया है कि ग्राम स्वराज्य अपने में एक मूल्यवान राजनीतिक संगठन है बशर्ते कि वह काम करे और सिर्फ कागज पर न रहे। ग्राम स्वराज्य आन्दोलन में अमागत राजनीतिक परिवर्तन लाने की कोई समझ नहीं थी। सैद्धांतिक दृष्टि से इस क्षमता का कोई कारण नहीं था"। जितने लिए गए, फिर नज्जा बनाने की दृष्टि से प्रयत्न लिए गए, लेकिन असमर्थ नहीं भी नहीं मिली। भूदान से शुरू होकर और ग्रामदान में से होकर (माने वाले ग्राम स्वराज्य के लिए यह एक तरह का आधार समझे गये थे) बीस साल से ज्यादा लम्बे अरसे तक चले के बाद ग्राम स्वराज्य आन्दोलन उस निष्फल हालत में पहुँच गया था जिसमें वह आज है।"³

विनोबा ने एक अनुशासित नोकरतंत्र की विचारधारा जो कि पूर्णतया अहिंसा पर आधारित है, प्रस्तुत की है लेकिन वे ग्राम स्वराज्य आन्दोलन को एक न्याय आन्दोलन के

रूप में प्रस्तावों के समर्थक नहीं दिखाई देते। जयप्रकाशनारायण ने बिहार में जनता सरकार की स्थापना करने का जो प्रयास 1974-1975 में किया उसका विरोध कर विनोबा ने यह सिद्ध कर दिया कि ये बिहार जैसे प्रान्तोन्मत्त के पक्षधर नहीं है। स्वयं विनोबा वर्षों के पास हुए सर्वे सेवा सच परिषदों में प्रयत्न बहुत ही खूबे हैं। 1974-1975 में सर्वे सेवा सच के सर्वोच्च कार्यकर्ताओं ने बहुमत से बिहार में सत्याग्रह का समर्थन किया था तथा जयप्रकाशनारायण के सम्पूर्ण क्रान्ति के विचारों को स्वीकार किया था। विनोबा ने इस सम्बन्ध में अपने भाषणों में 25 दिसम्बर, 1974 से एक वर्ष का मौन रखने का व्रत धारण कर लिया था। देखा जाये तो सम्पूर्ण क्रान्ति स्वयं विनोबा के विचारों से निवृत्त विचार है। चूना के दिनों में विनोबा ने जो कुछ विचार एवं भावों प्रस्तुत किये थे वे शुद्ध मिलाकर सम्पूर्ण क्रान्ति के विचार का निर्माण करते हैं। भाषातकाल गारे देश में लागू किया गया उससे ऐसा लगता है कि विनोबा के विचारों में 25 दिसम्बर, 1975 को कुछ परिवर्तन आया। उन्होंने सन्तानक अपने एक वर्ष का मौन व्रत समाप्त करने की घोषणा की। उन्होंने लोकतांत्रिक सत्याग्रह के मार्ग को जनता के विचारों प्रस्तुत किया और शिखरों तथा शिखाविकों ने भाषासंघर्ष को स्थापना का सुभाव दिया। उन्होंने भाषाओं का एक परिचय दूना के भाषाज्ञान किया और यह कहा कि इस भाषा में सम्मेलन में उपस्थित होते वाले उच्च शिक्षकों, न्यायिकों, भाषाविदों तथा दलीय राजनीति में दूर रहने वाले राजनीतिक कार्यकर्ताओं को भारत की वर्तमान नीति पर विचार विमर्श कर सर्व सम्मति में भाषा निर्णय करना है ताकि शासन उस पर विचार कर सके। विनोबा ने साथ में यह भी ध्यत किया कि यदि भाषा में परिचय के सर्व सम्मति विचारों तथा सत्याग्रह की सरकार में स्वीकृत नहीं किया तब ही सत्याग्रह प्रारम्भ करने की स्थिति उत्पन्न होगी। जनवरी 1976 में पटना में भाषाओं का परिचय हुआ और उसमें देश में जो कुछ घटित हुआ उसने लिए किसी को भी दोषों न ठहराते हुए पुनः सामान्य स्थिति स्थापित करने पर विचार किया गया। यह भी विचार व्यक्त किया गया कि बहुत बड़े सत्याग्रह में राजनीतिक तथा सामाजिक कार्यकर्ताओं की गिरफ्तारी, न्यायिक स्वतन्त्रताओं का परिसीमन तथा प्रेस पर नियन्त्रण राष्ट्र के लिए स्वास्थ्यप्रद नहीं है। सम्मेलन में ध्यान बृत्त कराने की शीघ्रता पर भी बल दिया गया। यह सम्मेलन विनोबा भावे की सार्वजनिक विचारधारा से अधिक उच्च सिद्ध हुआ। विनोबा चाहते थे कि भाषाओं का यह सम्मेलन भाषातकालीन स्थिति को सामान्य ही बनानेवाला किन्तु भाषाओं में भाषातकालीन स्थिति को सामान्य बनाना और देश में सामान्य स्थिति पुनः लागू करने का प्राज्ञान किया।⁴

भाषातकाल के दौरान विनोबा भावे का राजनीतिक चिन्तन सुपुन होता हुआ दिखाई दिया। उन्होंने 1974 के जयप्रकाशनारायण के बिहार प्रान्तोन्मत्त की भाषातकालीन प्रारम्भ कर दिया। विनोबा ने उस समय के सत्ताधर पक्षों से उनके द्वारा राजनीति से हत्यासे लेने के उनके निर्णय पर व्यंग किये जाने के प्रति प्रतिक्रिया व्यक्त की। वे मानते

तो भी भारत के समाचारपत्र राजनीति को अधिक महत्व देने हैं, समाज तथा अन्य समन्वयों पर कम ध्यान देते हैं। आलोचकों ने यह कहा कि समाजवादी प्रधानमन्त्री श्रीमती इन्दिरा गांधी ने एक कुशल राजनीतिज्ञ के रूप में विनोबा के 'आपात स्थिति अनुशासन पर्व' जैसे विचारों का सार्वजनिक प्रचार एवम् प्रदर्शन करके विनोबा की लोकप्रियता का लाभ उठाया। भारत की सामान्य जनता में यह प्रबल विचारणीय बना हुआ था कि सत्ता तथा पद की राजनीति से विमुक्त विनोबा जैसे आध्यात्मिक स्वरूप के राजनीतिज्ञ-मार्गदर्शक कब तक मौनव्रत धारण किये रहेंगे। विनोबा ने यद्यपि सक्रिय राजनीति से दूरी पर्वे सन्ध्याम ले लिया था और उनका समय दल तथा शक्ति की राजनीति से कोसों दूर रचनात्मक कार्यक्रम में लग चुका था। इतना ही नहीं वे जीवन में आध्यात्मिकता का आन्वयन कर रहे थे। इन सभी परिस्थितियों ने विनोबा भावे के व्यक्तित्व पर ऐसा प्रत्यक्ष-वाचक चिह्न लगा दिया जिसके कारण उनकी लोकप्रियता घटी और उनके प्रति सामान्य जन में वैसा आस्था का भाव नहीं रहा जैसा कि भूदान आन्दोलन के समय रहा होगा। आलोचकों ने विनोबा को आठे हाथों से लेते हुए यह व्यक्त किया कि गांधीजी के नाम पर सन्ध्याम के रूप में कचनकानिनी का त्याग कर दर-दर स्वतन्त्रता की झलक जगाने वाले विनोबा भावे स्वयं गांधीवादी सत्याग्रह का भूत गये। आपातकाल के बाद क दिनों में उन्होंने दबे स्वर में जोरघोर विरोध का आह्वान किया तो ऐसा लगने लगा कि उनकी अन्तरात्मा अभी भी जीवित है किन्तु उसके बाद पुन उनकी चुप्पी से यही सिद्ध करने का प्रयास किया गया कि विनोबा में अब दमन तथा सन्ध्याचार का विरोध करने की वह शक्ति नहीं रही जिसे गांधीजी ने उनमें देखा था और जिसके कारण गांधीजी ने उनको अपने इतने अधिक निकट आने का अवसर दिया।

विनोबा के विचार : विनोबा का स्वराज्य शास्त्र

विनोबा भावे ने अहिंसक राजनीतिक समाज के सिद्धान्तों को स्वराज्य शास्त्र के नाम से व्यक्त किया है। स्वराज्य शास्त्र में विनोबा भावे ने सर्वप्रथम राजनीति की समस्या को लिया है। विभिन्न राजनीतिक सिद्धान्तों को स्पष्ट करने से पहले विनोबा राजनीतिक समस्या की व्यवस्था प्रस्तुत करते हैं। उनके अनुसार व्यक्ति एकाकी जीवन व्यतीत नहीं कर सकता। व्यक्ति को मनुष्य में रहने की प्रवृत्ति तथा प्रकृति पर विजय प्राप्त करने की भौतिक आवश्यकता के साथ-साथ सामाजिक जीवन में पारस्परिक सम्बन्धों की व्यवस्था एवम् जीविकोपार्जन के साधन प्राप्त करने की सामान्य राजनीति अथवा राजनीतिक समस्या के विचार को जन्म देते हैं। व्यक्ति तथा व्यक्ति के मध्य पारस्परिक सम्बन्धों की व्यवस्था इस कारण से भी आवश्यक होती है कि व्यक्ति भौतिक साधनों को प्राप्त में बाधने के लिए तत्पारिणित रहते हैं। सामाजिक जीवन में अनीय एवम् मानसिक शक्ति के लिए व्यक्ति अपने इहं-गिदं सामाजिकता का वातावरण तैयार करता है। राजनीतिक तथा सामाजिक दोनों ही पक्ष राजनीति के अन्तर्गत आते हैं और उन्हें अलग नहीं किया जा सकता है। इस प्रकार विनोबा ने राजनीति की परिभाषा करते हुए कहा है कि राजनीति

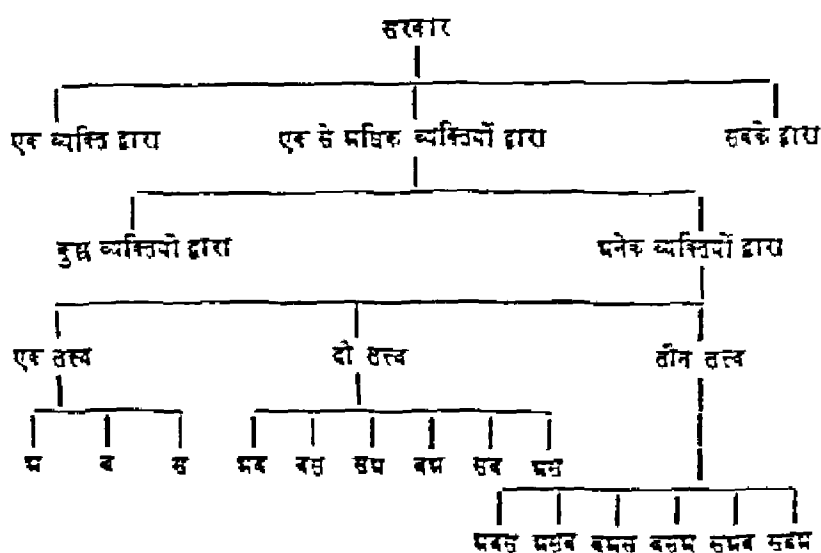
अति तपूहों के पारस्परिक सम्बन्धों एवं तबन्धनों का ज्ञान प्रदान करने वाला विज्ञान है ।

विनोबा राजनीतिक समस्याओं के प्रति प्रचलित कृत्रिम स्पन्दनार के विरुद्ध है । उनके अनुसार राज मानवोंम सपाय तीन वर्गों मे—उच्च, मध्य एवं निम्न मे बांट दिया गया है और राजनीति को इन तीन वर्गों के मध्य सम्बन्ध स्थापित करने से सम्बन्धित माना जाता है । यद्यपि यह राजनीतिक सम्बन्धों को दिया गया कृत्रिम धर्म है, यह सत्यवादी राजनीतिक नहीं है । इसी तरह हिन्दू समाज मे लोग को उनके व्यवहार के अनुसार जातियों मे बांट दिया गया है और राजनीति को विभिन्न जातियों के मध्य घन्तकवधों को सम्बन्धित करने का उपाय माना गया है । यह भी एक कृत्रिम उपकरण है । समाज मे कुछ व्यक्ति श्रेष्ठिक धर्मो है और कुछ घन्तक निम्न इस प्रकार समोर तथा गरीब दो वर्गों को विभक्ति मानने शक्ती है । राजनीति को इस वर्ग सख्य बंध जारल करने के लिए उत्तरदायी ठहराया है लेकिन वास्तविकता कुछ और ही है । विनोबा के अनुसार इन कृत्रिमता का मूल कारण उपबुवन वर्ग धर्मों के मनमाने तथा निर्मूल विचार के कारण है । जाति घन्तक वर्ग-भेद वास्तविक होते हुए भी मौलिक नहीं कहे जा सकते । एत सम्यक का कोई भी सिद्धांत जो इस निर्मूल धारणा पर आधारित होगा चापा हुआ सिद्धांत ही माना जायेगा । समोर तथा गरीब का भेद मौलिक नहीं है अणितु परिमित जन्म है । यदि किसी पूजोपति को पति को कजह से धनी मान लिया जाये और धन के सम्राट के किसी व्यक्ति को निम्न माना जाये तो यह मौलिकता विहीन विचार होगा क्योंकि निम्न भी धर्म को महत्ता के विचार से कम धनी नहीं है और धर्म को क्षमता मे निम्न पूजोपति धनी नहीं कहा जा सकता । एत समोर तथा गरीब शब्द तबमत तही है । उपबुवन भेद के प्रत्या धर्म तथा धारण मन्वी धन्तर भी राजनीतिक सम्बन्धों से सम्बन्धित निये जाते हे जब कि वास्तविकता यह है कि भाषा तथा धर्म सबधी धन्तर राज्घ व्यवस्था के मौलिक गुण वही है ।

राजनीतिक व्यवस्था का वैयक्तिक धर्म कुछ और ही है । कुछ व्यक्ति वैयक्तिक रूप से बुद्धिमान एवं गहनते होते हैं तो कुछ इन्ही विपरीत । बुद्धि तथा शारीरिक शक्ति दोनों को क्षमता के अनुपात माना जाता है । जीवन मे पूजी नाम की वस्तु धनता से ही उत्पन्न होती है । एत व्यक्तियों को उनके नैसर्गिक गुणों के अनुसार दो श्रेणियों मे बांटा जा सकता है—क्षमतासम्पन्न तथा अधक्षम । यदि इन्हे वर्ग की विधिति मे देखा जाये तो इन्हे वर्ग के रूप मे समझित होना होगा । जब धन के समझित नहीं होंगे उन्हें वर्ग नहीं कहा जा सकता । यदि के एत प्रकार मानवीय समाज मे नैसर्गिक धर्म नहीं हे तो वे केवल कम भयका अधिका क्षमता शान्ति व्यक्ति ही हैं और इन व्यक्तियों को अपने कामों मे सम्पादन के लिए कैसे समझित होना है यह राजनीति विज्ञान का मौलिक विषय रहा है । इस मूल विचार के साथ महत्त्वहीन एवं कार्यात्मक धन्य समझाया नद निदान दू या जा सकता है ।

विनोबा के विचार के तीन नैसर्गिक प्रकार बताये हैं (1) कोई बुद्धिमान अथवा क्षमतासम्पन्न व्यक्ति राव को धोर से प्रशासन करे । (2) एक मे अधिक व्यक्ति मिलकर प्रशासन करे । (3) सभी व्यक्ति मिलकर प्रशासना के विचार से प्रामे प्रशासन का उत्तरदायित्व ग्रहण करे । अन्य शब्दों मे उपबुवन तीन प्रकारों की एक व्यक्ति का शासन, एक से अधिक व्यक्तियों का शासन तथा सबका शासन कहा जा सकता है । उपबुवन तीन भेद शक्यो है फिर भी उनके उपभेद स्थापित निये जा सकते है । एक व्यक्ति के द्वारा

शासन तथा सभी के द्वारा शासन दो अतिवादी विचार हैं किन्तु एक से अधिक व्यक्ति का शासन अनेक प्रकारों का जन्म देता है—एक तो कुछ व्यक्तियों का शासन तथा दूसरा अनेक व्यक्तियों का शासन। अनेक व्यक्तियों के शासन का अर्थ है साधनहीन, अधिकारी तथा जन पर जीवित रहने वाले व्यक्तियों का शासन। ऐसे व्यक्ति सर्वत्र एक जमान होते हैं और उनकी शासन व्यवस्था भी एक जैसी ही होती है किन्तु कुछ व्यक्तियों का शासन अनेक प्रकार के विकल्प प्रस्तुत करता है जैसे—जनमान व्यक्तियों का शासन, सेवा का शासन अथवा प्रजासत्ता का शासन। इनमें से कोई भी दूसरे के साथ मिलकर मिश्रित शासन व्यवस्था की स्थापना कर सकते हैं जिसमें शासन के अनेक प्रकार सामने आते हैं।



उपरोक्त वर्गीकरण में अनेक शासन के 18 प्रकार सभी शासन व्यवस्थाओं को प्रकट करते हैं। एक-नेद की नीति पर आधारित शासन-व्यवस्था, सर्वप्रथम हिन्दुओं का अर्थ हिन्दुओं पर शासन अथवा प्रजासत्ता शासन जैसे—ईज्राएली का यहूदियों पर, राष्ट्रीयता पर आधारित शासन जैसे—इंग्लैण्ड का भारत पर शासन, नागरिकता पर आधारित शासन जैसे प्राचीन रोम का विजय पर साम्राज्य तथा अन्य कई प्रकार के शासन उपरोक्त वर्गीकरण में आ जाते हैं।

विशेषा के अनुसार सभी व्यक्तियों का शासन आज तक कभी स्थापित नहीं हुआ। प्राचीनों ने प्रयास किया है और वे भारत में सभी व्यक्तियों के शासन को स्थापित करने का प्रयास कर चुके हैं। सभी व्यक्तियों के शासन के नाम से इंग्लैण्ड तथा अमेरिका में जिस प्रकार की शासन व्यवस्था है वह केवल एक दिशावाही है। हिन्दु पर आधारित कोई भी शासन सभी व्यक्तियों का शासन नहीं कहला सकता। जब तक व्यक्ति अपनी स्वच्छता से एक जुट होकर अपने में से किसी की शक्ति से मुक्त नहीं करते और ऐसे व्यक्ति को जो कि स्वार्थ एवं भूला से ऊपर है मना नहीं औरते तो ऐसी व्यवस्था चाहे एक व्यक्ति के शासन के रूप में हो या एक से अधिक व्यक्ति के शासन के रूप में फिर भी (महिना पर आधारित) ऐसी व्यवस्था सभी व्यक्तियों का शासन कहानेसे। भारत की

प्राचीन पंचायती राज्यव्यवस्था अधूर्ण होते हुए भी इसी दृष्टिकोण पर आधारित था। मात्र की भावश्यकता के अनुरूप विभिन्न पंचायता में समन्वय स्थापित करने की व्यवस्था के अभाव में पंचायत व्यवस्था सर्वकारिय एव अधूर्ण मानी गई है। यद्यपि सभी व्यक्तियों का शासन अभी तक स्थापित नहीं हो पाया है फिर भी भविष्य में इसकी स्थापना करने का सावक्यता है।

एक व्यक्ति का शासन प्रारम्भ से ही चला आ रहा है, भारतीय रियासतों में इस प्रकार का शासन रहा है। इन राज्यों के संस्थापक जितने उदार तथा शक्तिशाली थे उतने उनके बाद के उत्तराधिकारी नहीं रहे। जिस प्रकार से सूर्य से लगी हुई रेत सूर्य से भी अधिक गर्म लगती है उसी तरह एतत्कालिक शासन अनेक दुर्गुणा का कारण बन जाता है।

कुछ व्यक्तियों का शासन यूरोप में तथा अन्यत्र सोवप्रिय रहा है। नाजीवाद, फासीवाद तथा साम्राज्यवाद इसी के उदाहरण हैं। हिंसा, पूँजी का सग्रह, दहे पैमाने पर उत्पादन, ये ऐसे शासन के अस्त्र हैं। यद्यपि हिंसा का बोलबाला रहता है फिर भी ऐसे शासन में हिंसा की बार बार दुहाई दी जाती है। अनेक व्यक्तियों पर नियंत्रण कायम करने के लिए बार बार सोवकरण का नाश लगाया जाता है। शासन तथा शासित के मध्य मोर-भोंग चलती रहती है तथा हिंसा का बलाबलण स्थायी रूप से बना रहता है। जब तक अधिभक्त व्यक्ति दुर्बल तथा अज्ञानी रहते हैं तब तक ऐसी शासन व्यवस्था बिगो न बिती रूप में चलती रहती है।

अनेक व्यक्तियों द्वारा शासन का उदाहरण हमने प्रस्तुत किया है। लेकिन स्वतः का यह प्रयोग हिंसा पर आधारित होने के कारण समाज द्वारा प्रयुक्त नहीं हो सकता। स्वतः का प्रयोग शास्त्र में कुछ व्यक्तियों का शासन ही है जिसमें सेवा, बुद्धिजीवी तथा सम्पन्न व्यक्ति ही सम्मिलित हैं। तलवार के जोर पर स्थापित की गयी यह व्यवस्था तलवार से ही चलाई जाती है। ऐसे शासन की स्थापना केवल इस बात पर निर्भर करती है कि शासन बड़े पैमाने पर धान करने से गुमजित हो।

विनोबा के साक्ष्य में दर्शन पर आधारित तीन प्रकार के शासनो को त्रिगुणों से संबंधित माना है। यह कहना कठिन है कि इनमें कौनसा गुण कितना प्रभावशाली रहे सकता है। मूल रूप में यह शासन व्यवस्था अनेक के लाभ के लिए है किन्तु यह कुछ व्यक्तियों के शासन में सीमित हो गई है।

विनोबा ने केवल सैद्धांतिक आधार पर ही राजकीय प्रचारों को ध्यस्त नहीं किया अपितु व्यवहारिक दृष्टि से भी नाजीवाद, फासीवाद एवं समाजवाद का स्पष्ट करने का प्रयास किया है। ये शासन के विभिन्न प्रकारों को जीवन का प्रावधान उपकरण माने हैं। उनका यह विचार है कि जनता के समर्थन के बिना कोई भी शासन सफल नहीं हो सकता। यदि सब व्यक्ति शासन करते हुए जैसे तब भी प्रशासन का कार्य सभी व्यक्ति नहीं कर सकते। कुछ व्यक्ति ही इसके योग्य होते हैं और उनमें भी एक सर्वाधिक शक्ति सम्पन्न होता है। जनता शासन के सिद्धांतों तथा प्रकारों से दूरी हुई नहीं है। यह जीवन से संबंधित होती है। जनता उनका जीवन आनंदपूर्वक व्यतीत होता है और वे जीवन यापन में कोई व्यथान नहीं पाते तब तक उनके लिए शासन की कोई भी व्यवस्था अच्छी

मानी जायेगी। सैद्धांतिक दृष्टि में निष्ठात का निरूपण करने वाले शासन के विभिन्न निष्ठातों की रचना करते हैं जबकि व्यवहारिक व्यक्ति शासन के प्रकार दृष्टिते हैं और जनता उन्हें सहयोग देती है। सैद्धान्तिक तथा व्यवहारिक दोनों ही प्रकार के चिन्तक जीवन को सुखी बनाने के लिए अपने अपने विचार प्रकट करते हैं। यदि इसके विपरीत केवल अपने विचारों के लिए शासन व्यवस्था का प्रकार प्रस्तुत किया जाये तो वह उच्छ्रद्धालता अथवा अमहिष्णुता का कारण बन जाती है जिसे लोकहितकारी कदापि नहीं माना जा सकता।

विनोबा ने शासन के सभी प्रकारों में चार सामान्य तत्त्व दर्शाये हैं जो इस प्रकार से हैं — (1) मानव जीवन की सेवा का लक्ष्य, (2) जन-सहयोग (3) क्षमतायुक्त व्यक्तियों द्वारा प्रशासन, (4) एक व्यक्ति की अतिम सत्ता। विनोबा ने इन चार सामान्य तत्त्वों के बारे में स्पष्टीकरण करते हुए कहा है कि उनके अनुसार मानव जीवन की सेवा करने का लक्ष्य यदि केवल स्थानीय स्तर तक ही सीमित रहे तो इस लक्ष्य की प्राप्ति नहीं हो सकती क्योंकि जीवन के अन्य लक्ष्यों से इसकी टकराहट होगी और उससे नवीन शासन व्यवस्था उत्पन्न होगी। इसी तरह से यदि उद्देश्य यह है कि कुछ क्षणों के लिए सेवा की जाये तो वह क्षीण सिद्ध हो जायेगा। यदि यह लक्ष्य केवल दिखावे के रूप में है तो दिखावा समाप्त होते ही लक्ष्य भी समाप्त हो जायेगा। जहाँ तक जनसहयोग का प्रश्न है विनोबा का कहना है कि यह सहयोग दबाव पर आधारित होने पर म्यायी नहीं होगा। यदि हमें जनता को सुखी करने का उपक्रम अधिक रहा तो जनसहयोग की मात्रा बढ़ जायेगी। यदि शासकीय बर्ग शिक्षा पर नियंत्रण करके जनता को अंधकार में रखे तो यह और भी म्यायी हो सकता है। जनता की फलाई चाहे नहीं भी हो तब भी सरकार के द्वारा दिखावा करने से जनता को कुछ समय के लिए बरगलाया जा सकता है। लेकिन यह निश्चित है कि इन सभी रीतियों से शासन अधिक दिन नहीं चलाया जा सकता। यदि जनता ने स्वेच्छा से सहयोग देने का स्वल्प किया तब भी शासन तभी तक चल पायेगा जब तक कि जनता के सहयोग का दुरुपयोग नहीं होता और जनता की बुरादारों के साथ विश्वासघात नहीं किया जा सकता। योग्य व्यक्तियों द्वारा प्रशासन चलाने के मार्ग में भी अनेक बाधाएँ हैं। यदि उनका निर्वाचन किया जाता है तो उनका कार्यकाल सुभासन की मात्रा पर निर्भर करेगा। यदि वे नियुक्त किये जाते हैं तो वे तभी तक शासन कर सकते हैं जब तक जनता स्वयं इस योग्य नहीं होती तथा प्रशासकों में पारस्परिक संधर्ष नहीं होता। यदि वे छुद्र सगठित होकर प्रशासन करें तो वे अधिक समय तक हावी रह सकते हैं। किन्तु जनता के सहयोग के बिना ऐसे प्रशासकों को अधिक समय तक शासन करने का अवसर नहीं मिल सकता क्योंकि वे धापन में ही इर्ष्या, द्वेष के गिबार बन जाते हैं। सर्वोच्च सत्ता से युक्त व्यक्ति यदि स्थय नियुक्त है तो वह अपने प्रभाव के समय तक ही सत्ता में रह सकेगा और यदि चुना (निर्वाचित) हुआ है तो वह अपने निर्वाचकों के प्रभाव एवं उनकी स्वतंत्रता के अनुपात में ही शासन कर सकता है।

विनोबा ने राजनीतिक सण्टनों के संवर्ध में राष्ट्रा के मध्य भाईचारों की भावना को राष्ट्रीय एवं अन्तर्राष्ट्रीय भावनाओं का मूल माना है। उन्होंने राजनीतिक घातनों की व्याख्या करते हुए अन्तर्राष्ट्रीय धार्मिक, राष्ट्र के सभी तत्त्वों में सहयोग, अधिजनता तथा जनता के हितों में एकता, समाज के सभी सदस्यों के समान विचार के प्रति सम्मानपूर्ण

खेरा, शासकीय नीति का विद्युत् विचारण, हुत्रमत की समी, शासकीय तंत्र की सरलता, मूलतः प्रजातापीय धर्म प्रतिरक्षा का मोक्षित संयोजन, शान का अभाव विस्तार तथा शिला के शिर के राजकीय हस्तक्षेप की सभी प्राप्ति को शासन के प्रवर्तों के मादक सिद्धान्तों के रूप में माना है। उनके अनुसार नारीवाद काशीवाद तथा एम का साम्यवाद अनेक चरित्रों से प्रसृत है। यद्यपि नारीवाद, धार्मिक साम्राज्य तथा पार्थीवाद की तुलना में यथायुक्त का प्रथम स्वरूप करता है किंतु शीघ्र तभी तदर्थ में नारीवाद और काशीवाद एक बंधी है। दोनों के प्रजाशीय दक्ष सामान्य रूप से विद्यमान है और दोनों ही साम्राज्यवादी है। ये प्रथमो संवेदन शक्ति को चट्पाता चाहते हैं तथा पुंगुमान स्पेन, हॉलैंड, फ्रांस तथा इंग्लैंड से समान करने साम्राज्य का विद्युत् न विस्तार करना चाहते हैं। इस से समाजवाद अथवा साम्यवाद का जो स्वरूप हुआ है जसमें भी विद्युत्वापों विस्तारवाद की प्रवृत्ति पैदा जाती है बदाकि इस अर्थ में एक अर्थ में पूरी तरह सफल नहीं हुआ प्रत बहु अर्थ में ही राष्ट्र की संवेदन शक्ति को बढ़ाने में विस्वास करता है इसने विश्व मारी सिद्धान्तों को शक में रख दिया खया है। इस दृष्टि की पैदावार बढ़ाने में लगा हुआ है यद्यपि स्विस आर्थिक का रण प्रीकी होता जा रहा है। पुनर्वादी के चार तत्व-वेदीयकरण यमीकरण का ध्यान उपस्था, संवेद्यवाद तथा सौपरण स से समाजवाद ने शीघ्र को अयोग्य किया है और वीधि को छोड़ दिया है। यद्यपि शीघ्र को दूर बिजे जाने का प्रवास किया जाता है किंतु समाजवाद शीघ्रण का मत नहीं बन पाया। नारीवाद तथा पार्थीवाद दोनों को तुलना में पूर्णतः सम्य मसक्त है। किंतु शीघ्रों अवता के बहुमत को सतुष्ट नहीं कर पाये हैं। लोकबन्धुत्व का सही पाठपं प्रमुख नहीं होता है। इस की अर्थकी तथा इतनी के समाज भन्तरीष्ट्रीय सत्रुत्व का मदान ही सिद्ध हुआ है। मरण का हाल साम्यवादी स्व तथा तार्थीवादो वर्गको भी साम्यवाद है। शक्ति के प्राप्ति की दोनों ही देव उदयन रूप से अपराधी हैं। स्व में वर्ग-सर्वण को हितो को एकता की तुलना में धार्मिक सङ्घर दिया गया है तथा साम्यवाद को राष्ट्रीय गौरव का मरक्षण बना दिया है। भारत में विदेशी संप्रभुता के कारण वर्तमानगत सत्ता में प्रजातपीय गौरव को अधिक सङ्घर दिया गया है। भारत में दो प्रकार के ब्यक्ति हैं। एक तो वे जो निर्धरों के प्रति सहाय्युक्ति रखने में कारण साम्यवाद की स्थापना चाहते हैं और दूसरे वे जो प्रजातपीय गौरव के आधार पर भारत की सगठित करना चाहते हैं। भारत के समा-हृरण की एक और गच्छने के बाद यदि सिष्णद्वया से सीबा बादे तो यह कदा जा सकता है कि साम्यवाद की तुलना में नारीवाद तथा काशीवाद दोनों ही कम धार्मिक सिद्धाई देंगे।

विनोबा के मुक्ति सिंह सम्यत के चार प्रमुख तत्व बताये हैं। उनमें अनुसार बहु सरवार सक्के भव्छी है जो किसी अमर-बिम्ब पर दोर नहीं पैती किन्तु साम-सवध पर परिचितन होती रहती है। प्रत्यक्ष का प्रकार कोई ऐसा सिद्धांत नहीं है जिस पर जीवन को आधारित माना जाये और जिसमें परिवर्तन की सम्भावना न हो। जब व्यक्तियो के अर्थका अर्थसे जो अर्थ जोये तो उसे कभी अर्थका वहना करनी होती है और वे साम-हाति के अर्थ में एक और रख देते हैं। जिस सम्यत में साम्यवाद की सुपीनि से मुक्ति प्राप्त करने की आवश्यकता होती है वह अर्थका विराह की अपना नेता है और जो वयस्क विवाह से परेशान होते हैं वे समाज विवाह का मसफल करते हैं। साम्यविद्यता जो यह है कि साम्यविद्यन सत्त को रोको जा मार्ग साध्यमिदपर ही है। सास्य दस बहु प्रकार विमर्ष

सभी व्यक्ति मिलकर सभी की समस्याओं का निवारण करें समाज के विकास के स्तर पर निर्भर करता है। जो चार तत्व महत्वपूर्ण हैं वे इस प्रकार से हैं—

- 1 क्षमतासम्पन्न व्यक्ति अपनी क्षमता का प्रयोग जनसेवा में करें।
- 2 व्यक्ति आत्मनिर्भर हो तथा एक दूसरे के साथ सहयोग करें।
- 3 उनके सहयोग का नियमित आक्षार महिमा ही होनी चाहिये तथा जनन पदाब्दा समहयोग प्रयत्न प्रतिलोच भी दिखाना होता चाहिये।
- 4 प्रत्येक व्यक्ति द्वारा दिया गया ईमानदारीपूर्ण कार्य नैतिक एवं धार्मिक दृष्टि से समान मूल्य का माना जाये।

सम्बन्धित चार विशेषताओं को स्पष्ट करते हुए विनोबा ने कहा है कि जनसेवा में व्यक्तियों की प्रवृत्ति स्वस्थ लोकमत पर निर्भर करती है। ऐसे व्यक्ति जो शारीरिक दृष्टि से विलोप एवम् बौद्धिक दृष्टि से जाग्रत हैं उन्हें उत्तमसम्पन्न माना गया है। तीसरी स्थिति समाज में उन व्यक्तियों के कारण उत्पन्न हुई जो पूर्वोक्त कारणों से जनत हैं। पहले के दो समूह नैतिक हैं जब कि तीसरा समूह बाह्य कारणों से जनित है। ये तीनों ही समूह तीन प्रकार की क्षमताओं से युक्त हैं मत इन तीनों को जनसेवा के कार्य में प्रयुक्त करते की आवश्यकता है। जो सरकार जन भावनाओं के अनुसार प्रशासन चलाती है उसे इन तीनों समूहों का सहयोग प्राप्त करना चाहिये। बौद्धिक क्षमता द्वारा जन सामान्य में ज्ञान का संचार, शारीरिक क्षमता द्वारा जनहित में शौर्यपूर्ण कार्य तथा धार्मिक सम्पन्नता के माध्यम से उत्पन्न क्षमता का विस्तार एवम् समाज में समान वितरण को स्थिति को प्राप्त करता है।

लोकमत ऐसा होना चाहिये जो उत्तमसम्पन्न व्यक्ति को समाज के कुल्याण के विरुद्ध कार्य करने पर प्रयत्नवादी ठहरा सके। किन्तु यह समस्त कार्य राज्य के नियमों के अधीन होना चाहिये। अहिंसक राज्य में कानून के नियन्त्रण का महत्व कम नहीं रहता यदि वह लोकमत के अनुकूल हो। समाज भय प्रयत्न दष्ट के कारण सही मार्ग पर नहीं चलता। लोकमत का भय ही वास्तविक भय है जो समाज की सही मार्ग पर चलता है। प्रत्येक समाज में कुछ ऐसे श्रेष्ठ व्यक्ति होते हैं जिन्हें लोकमत नैतिकता की सीमा में नहीं बाध सकता। जनों प्रकार से कुछ ऐसे व्यक्ति भी होते हैं जो नैतिकता तथा नागरिक की परवाह नहीं करते। किन्तु सामान्य जनता प्रयत्न जनता का बहुमत लोकमत के विपरीत काम करने में यत्नरत है। यही लोकमत कानून का आधार है और बहुसंख्यक समाज हमका प्रारंभ करता है। लोकमत की अवहेलना करने वालों को उन श्रेष्ठ व्यक्तियों की समर्थि में रखना चाहिये जो नैतिकता से ऊपर हैं। जैसे लोकमत चोरी करने वाले के प्रति कोई धंदा नहीं रखता उसी तरह से दण्ड प्रयत्न जनताओं के प्रति भी प्रयत्न का भाव होना चाहिये। उपनिषदों में राजा अश्वपति का उदाहरण विद्यमान है जिसमें वह घोषणा करता है कि उसकी राज्य में न तो कोई चोर है और न कोई दृष्टा धर्मनृप वर दण्ड तथा चोर दोनों को एक ही श्रेणी में रखता है। लोकमतद्वारा ऐसी स्थिति कानून के अन्तर्गत स्वीकार करने की प्रस्ताव दिया जाना चाहिये।

यदि एक व्यक्ति की सम्पत्ति का सांख्यिक उपयोग होना चाहिये ताकि जनसम्पन्न

व्यक्ति को अपनी सम्पत्ति की चिन्ता भी न रहे और सार्वजनिक उद्योगों में उस सम्पत्ति का सही उपयोग किया जा सके। विनोबा ने भारत के प्राचीन आदर्श को प्रस्तुत करते हुए यह कहा है कि प्राचीन व्यवस्था में शिक्षकों को सम्पत्ति से दूर रहने का आग्रह किया जाता था ताकि वे सासारिक चिन्ताओं से मुक्त रहें। शिष्य लोग गुरुओं की सभी आवश्यकताओं की पूर्ति करते थे। गुरु राजा पर भी नियन्त्रण रखते थे। किन्तु वर्तमान समय में यह आदर्श नहीं रहा। लोकमत की दृष्टि से यह आवश्यक है कि वह इस बात का ध्यान रखें कि कोई भी व्यक्ति सम्पत्ति का अर्जन अपने सुख के लिये नहीं करें और समाज के अन्य व्यक्तियों को दृष्ट न पहुँचाये। जिस प्रकार से ज्ञान का दान करने से ज्ञान बढ़ता है उसी प्रकार से सम्पत्ति भी दान करने से बढ़ती है। सम्पत्ति का उचित वितरण सम्पत्ति में वृद्धि करनेवाला है। समाज व्यक्ति का बैक है अतः सम्पत्ति का समाज के हार्थों नियमन सम्पत्ति की सुरक्षा का श्रेष्ठ आधार है। यद्यपि प्रत्येक व्यक्ति समाज हित में सम्पत्ति का उपयोग करने में रुचि रखता है किन्तु निजी स्वामित्व का विचार इस मार्ग में बाधक बन जाता है। सम्पत्तिवान व्यक्ति भी मानवीय हृदय से युक्त है फिर भी सम्पत्ति के सम्बन्ध में कुछ आमव्यवहारों से स्वार्थी बना देती है।

विनोबा के अनुसार राज्य का कर्तव्य है कि वह परिवार की आर्थिक व्यवस्था को समाज पर लागू करे और लगे दे तथा अपने वाली कहावत को चरितार्थ करे। यह कार्य राज्य ही कर सकता है परिवार नहीं कर सकता। यदि राज्य ऐसा नहीं कर सकता तो राज्य की आवश्यकता नहीं रहेगी। राज्य को आर्थिक असमानता दूर करनी चाहिये। यदि राज्य इस कार्य में विफल हो जाये तो ऐसे राज्य को नष्ट करके अराजकता की स्थापना बुरी नहीं कहालायेगी। प्रशासकों ने अराजकता का भय फैलाकर जनता को मनमाने नियम मानने के लिये बाध्यकारी भीरुता स्थापित कर दी है। जब तक जनता में जागृति नहीं आती तब तक सत्ता सम्पन्न व्यक्तियों द्वारा समाज हित में उनकी क्षमता का उपयोग नहीं हो सकता। राज्य के अन्तर्गत क्षमता-विहीन व्यक्तियों का भी काम महत्त्व नहीं होता। क्षमतावान तथा क्षमताविहीन दोनों प्रकार के व्यक्ति मिलकर ही एक दूसरे की सहायता करते हुए राज्य के कार्य को सफल बना देते हैं। यद्यपि राज्य की सत्ता क्षमतासम्पन्न व्यक्तियों में ही निहित होनी चाहिये किन्तु सत्ता का प्रयोग जन हित में ही किया जाना चाहिये।

क्षमतावान व्यक्तियों को जनसेवा के कार्य में लगाये रखने के लिए ग्रामीणों का विकास तथा ग्रामों को आत्मनिर्भर बनाने की योजना लागू की जानी चाहिये। व्यक्ति यदि असहाय अनुभव करता है तो वह जनसेवा का कार्य नहीं कर सकता है। ऐसे उद्योगों की स्थापना होनी चाहिये जो व्यक्तियों द्वारा नियन्त्रित हों। अन्य व्यक्तियों द्वारा संचालित उद्योगों अथवा कारखानों की आवश्यकता नहीं है। क्योंकि इससे व्यक्ति आत्मनिर्भर नहीं बनता। गांव में बसने वाले प्रत्येक व्यक्ति की दैनिक जीवन की आवश्यकता गांव में ही पूरी होनी चाहिए। अन्य आवश्यकताओं की राज्य द्वारा पूर्ति की जा सकती है। ग्रामीणों द्वारा अपने खेतों में उगाया जाने वाला कच्चा माल ग्रामीणों के द्वारा निमित्त वस्तुओं में खपाया जाना चाहिए। आज हालत यह है कि ग्रामीण क्षेत्रों में उत्पन्न होने वाला कच्चा माल ग्रामों द्वारा स्वयं उपयोग में नहीं लाया जाता। प्रत्येक वस्तु बाहर भेज दी जाती है। गांव

वाले तिलहन को बेच देते हैं और स्वयं की आवश्यकता के लिए तेल भी सहरो से खरीद कर लाते हैं। वे रुई का उत्पादन करते हैं फिर भी कपड़े तथा बाने के लिए कपास भी खरीद कर लाते हैं। अपनी आवश्यकताओं की पूर्ति के लिए उन्हें अपनी फलत बेचना पड़ता है जिससे उन्हें पूरा प्राथिक लाभ प्राप्त नहीं होता है। व्यक्तियों की ऐसी सहाय न्यति न तो जनता के लिए हितकारी है न राज्य के लिए और न मुठ्ठी भर अमीरों के लिए। समाज का आदर्श संगठन वही हो सकता है जिससे आसो-पसों का जान सा विद्या हुआ हो और जो देश भर में कृषि को सहायता पहुंचा सके। राज्य को इस कार्य में सुरक्षा तथा अनुत्पन्न काम करना होगा। पूंजी का समान वितरण सर्वत्र होने वाली बूढ़ाबादी के समान है ताकि जनता में आत्मनिर्भरता पैदा हो और अमीरों के व्यक्त जनता की और जनता अमीरों की सेवा कर सके। व्यक्तियों में पारस्परिक सहयोग बढ़ाने के लिए सामोरा उद्योगों के अभाव और कोई मार्ग नहीं है।

उपयुक्त योजना के विषय में समाजवादियों ने अलग योजना प्रस्तुत की है जिसके अन्तर्गत वे पहले पूंजी का केन्द्रियकरण करके फिर उसका समान वितरण करना चाहते हैं किन्तु इस योजना से तीन हानियाँ हो सकती हैं। प्रथम, इस योजना के अन्तर्गत प्राथिक शक्ति से कामते बढ जाती हैं क्योंकि इसमें दोहरी प्रक्रिया का अनुसरण किया जाता है अर्थात् पहले पूंजी एक स्थान पर सङ्गृहीत की जाती है और फिर उसका समान वितरण किया जाता है। द्वितीय, सङ्गृहीत पूंजी की सुरक्षा के लिए विदेश व्यवस्था करने पड़ती है फिर भी बाह्य आक्रमण का भय बना रहता है। तृतीय, इन सब के कारण समाज का समूह इतना पेशीदा हो जाता है कि आन्तरिक संघर्ष के कारण सभी भी व्यवस्था समाप्त हो सकती है। आत्मनिर्भरता का पंचीकरण इसके लिए उत्तरदायी है। यदि आत्मनिर्भरता सरल हो तो इस भय से मुक्ति प्राप्त की जा सकती है। आत्मनिर्भर अर्थात् अस्मिता सभी समूहों में आत्मनिर्भरता आसान रहती है। इसके विपरीत स्थिति गाँवों में जुते हुए दो कमजोर बलों के समान है। समाजवादी व्यवस्था पारस्परिक रूप से जुड़े हुए विभिन्न वर्गों के समान है जिसमें एक भी चक्र रुकने पर सारी मशीन रुक जाती है और उसको सुधारने का कार्य भी सुगम नहीं होता। यदि यह मशीन चलती भी रहे तो उसमें ऐसे कई स्थल होंगे जहाँ घर्षण के कारण तेल देने की आवश्यकता रहेगी। अतः समाजवादी योजना सरल नहीं बरों जा सकती। यह राज्य पर अधिभार का कारण बन जाती है और हिंसा से इसे मुक्त नहीं रखा जा सकता। समाज के संगठन को सरल बनाने के लिए राज्य पर अधिक दबाव डालने की आवश्यकता नहीं है। उसके स्थान पर प्रत्येक सामोरा को अपना स्वयं का शासक तथा सामोराओं को परस्पर सहयोग के द्वारा एक मुमुं हूए समूह के समान बनाने की आवश्यकता है।

स्वनामी गाँवों को आन्वीय राजनीतिक संगठन के अन्तर्गत लाना है और इन आन्वीय राजनीतिक संगठनों को राष्ट्रीय राजनीतिक संगठन के अन्तर्गत तथा स्वनामी राष्ट्यों को मानवोपजा के राजनीतिक संगठन के अन्तर्गत लाना ही सामान्य उद्देश्य होना चाहिए। मानवोपजा राजनीतिक संगठन विश्वसङ्घ का रूप ग्रहण कर सकता है। इस संघ में विश्व के समस्त प्रतिनिधि किसी प्रकार को शारीरिक शक्ति अथवा दण्ड शक्ति का अधिकार नहीं रखेंगे केवल नैतिक शक्ति ही

आधार होगा। इस प्रकार के मानवीय संगठन की स्थापना भविष्य के राजनीतिक कार्यक्रम की मूल आवश्यकता है। यह कहना कि राजनीति में केन्द्रीय राज्य व्यवस्था शक्तिशाली हो सर्वथा मिथ्यापूर्ण है। नैतिक शक्ति के लिए बुद्धिमत्ता एवं चारित्रिक गुणों की आवश्यकता होती है और इस शक्ति द्वारा पार्श्विक शक्ति से भी अधिक प्रभाव उत्पन्न किया जा सकता है। जब तक व्यक्ति आत्मनिर्भर नहीं होता तथा एक दूसरे का सहयोग नहीं बनता तब तक ऐसे विश्वव्यापी राजनीतिक संगठन का आधार निमित्त नहीं हो सकता।

शासन का राजनीतिक प्रकार चाहे कितना भी अच्छा क्यों न हो व्यवहार में वह इस बात पर निर्भर करता है कि वह मानवीय तत्त्व पर कितना आधारित है। समाज का प्रतिनिधित्व करने वाले शासक अपने स्वयं के गुणदोषों को राज्य व्यवस्था के माध्यम से प्रकट करते हैं। अच्छे राज्य का प्रमुख निर्माण तत्त्व यह है कि अच्छे व्यक्ति ही शासन करने के लिए चुने जायें। फिर भी प्रशासन पर अच्छे प्रभवा बुरे व्यक्तियों का प्रभाव पड़े बिना नहीं रह सकता। राजनीतिक संगठन का विज्ञान भ्रष्ट राजनीति का विज्ञान व्यवहारिक गणितशास्त्र की तरह कोई नियमित विज्ञान नहीं है और शुद्ध गणित शास्त्र तो बतई नहीं है। शुद्ध गणित शास्त्र सैद्धांतिक चिन्तन के क्षेत्र में रहता है। जब कि एक व्यवहारिक गणित शास्त्र पदार्थ के विश्व में रहता है। राजनीति का क्षेत्र मानवीय सम्बन्धों का क्षेत्र है जो कि स्थूल चिन्तन एवम् पदार्थ दोनों क्षेत्रों से ही भिन्न है। इस कारण से राजनीति को मानवीय तत्त्व विहीन, स्वतन्त्र यान्त्रिक स्वरूप नहीं दिया जा सकता। राजनीति का उद्देश्य सभी व्यक्तियों के सम्पूर्ण कल्याण की सुरक्षा प्रदान करना है और वह इस प्रकार से कि जिससे सधर्म की स्थिति उत्पन्न न हो। इस उद्देश्य की प्राप्ति के लिए विस्तृत मताधिकार, बहुमत के अनुसार शासन, भ्रष्ट सत्त्वको की सुरक्षा तथा उनमें पूर्ण सन्तुष्टी की भावना जाग्रत करना आवश्यक है। वैचारिक स्वतन्त्रता, न्याय प्रशासन की तटस्थता एवम् सुलभता, सार्वभौमिक शिक्षा की व्यवस्था, सुधारक दृष्ट संहिता आदि अच्छे शासन के बाह्य निर्माणक तत्त्व हैं।

सहयोग जीवन का शाश्वत नियम है किन्तु यह सभी सम्भव है जब कि वह स्वेच्छिक हो और पूर्णतया अहिंसा पर आधारित हो। असमानतावश भ्रष्ट विवशता में दिया गया सहयोग अच्छे राज्य के लिए निरर्थक है। क्योंकि यह अधिक दिन तक स्थिर नहीं रह सकता इससे प्रच्छन्न हिंसा तथा बाद में हिंसा का प्रत्यक्ष रूप उमड़ता है। समाज में प्रत्येक व्यक्ति द्वारा कानून का पालन किया जाना चाहिये और तब तक कानून को समर्थन देना चाहिए जब तक वह नैतिकता के विरुद्ध न हो। लेकिन जब व्यक्ति कानून से सहमत न हो तभी उसे उसका विरोध करना चाहिये और वह भी अहिंसक रीति से। सहयोग देने वाला ही आवश्यकता पड़ने पर असहयोगी बन सकता है। ऐसे ही व्यक्ति अहिंसक प्रतिरोध भी प्रस्तुत कर सकते हैं क्योंकि उनके लिए प्रतिरोध कर्तव्य बन जाता है। राज्य के प्रत्येक नागरिक को सहयोग की शिदा दी जानी चाहिए और साथ ही साथ उन्हें असहयोगी बनने तथा प्रतिरोध करने का भी पाठ पढ़ाया जाना चाहिये ताकि आवश्यकता पड़ने पर अहिंसक असहयोग भी किया जा सकता है।

असहयोग एवं प्रतिरोध में समानता होते हुए भी एक अन्तर है। प्रतिरोध अधिक

वाध्यकारी होता है। यदि मनहयोग से काम चल जाये तो प्रतिरोध को आवश्यकता नहीं होनी चाहिये। मनहयोग के अन्तर्गत होने पर ही प्रतिरोध करना चाहिए और वह भी नविनय प्रवृत्ति के रूप में। प्रतिरोध अनुमानित होना चाहिए गौणनीय नहीं होना चाहिए तथा दृढ़ता के साथ किया जाना चाहिये। प्रतिरोध के कारण दिया गया दंड बिना किसी विरोध प्रपदा धुरा के स्वीकार करना चाहिए। इसके लिए जनता का सही शिक्षण तथा राष्ट्र को नैतिक नियमावली में इनका समावेश आवश्यक है। सामाजिक जीवन में मनहयोग का महत्त्व और भी अधिक है। सामाजिक सम्बन्धों में, पारिवारिक मामलों तथा व्यक्तियों के पारस्परिक सम्बन्धों में मनहयोग का स्थायी महत्त्व है। मन्याय का धार बहन करने तथा हिंसक प्रतिरोध करने के मध्य महिंसक मनहयोग एक प्रतिरोध बड़ी का काम करता है। राज्य की प्रगति, व्यक्तियों की मन:स्थिति तथा मानसोन्नतियों को उत्थित चाहे कुछ भी क्यों न हो समाज में मनहयोग को स्थायी महत्त्व मिलना चाहिए।

विनोबा भावे ने मनहयोग की शिक्षा को बाल्यकाल से देने का आग्रह किया है। उनका यह कहना है कि माता-पिताओं की बच्चों के बाल्यकाल में ही आज्ञाकारिता का पाठ पढ़ाना चाहिए और उन्हें यह भी सिखाना चाहिये कि उनकी अन्तरात्मा किसी आज्ञा का पालन करने के विरुद्ध हो तो वे माता-पिताओं की आज्ञाओं का भी उल्लंघन कर सकते हैं। आगे चलकर इसीसे स्वस्थ सोचनता का निर्धारण हो सकता है। मनुवंदना ने यह कहा है कि बुद्धिमान व्यक्ति सिद्धांतों का आदर करते हैं अर्थात् तथ्य के शास्त्र नैतिक सिद्धांतों का पालन करते हैं। किन्तु इसका यह तात्पर्य नहीं है कि परिवार, समाज तथा राष्ट्र के सभी प्रकार के नियमों को अंध मूढ़कर स्वीकार कर लिया जाये। उनका तात्पर्य यही है कि नैतिक सिद्धांतों के विरुद्ध दत्ते नियमों को स्वीकार नहीं किया जाये। अन्धे समाज में अनैतिक सिद्धांतों के लिए कोई सिद्धांत नहीं होता है फिर भी यदि अर्थ की स्थिति उत्तम हो तो आत्मविवेक से उनका निराधार हो सकता है। आदर्श राज्य की स्थापना के पश्चात् भी जनता को जाग्रत रहने की आवश्यकता है अन्ध व्यक्ति का स्वतन्त्र विचार ध्वस्त हो जायेगा। भारत जैसे राष्ट्र में जहाँ अनेक अनुदान, धर्म तथा भाषाएँ हैं वहाँ मनस्थानों का निदान दृढ़ता सम्पूर्ण विश्व की मनस्थानों का निदान करने के समान है। भारत जैसे बहुसंस्कृत देश में जब सभ्यता के आदर्शों का विकास नहीं हुआ था उन समय उन्हें एक राष्ट्र में बाँधकर रखने के लिए जो प्रयास किये गये हैं वे प्रथमनीय हैं। महिंसा के द्वारा ही इतने बड़े राष्ट्र को एकता के सूत्र में पिरोकर रखा जा सकता है। यही कारण है कि भारत की राजनीति में महिंसा को सर्वोपरि स्थान दिया गया है। राजनीति ही नहीं अन्तितु सामाजिक जीवन, पारिवारिक मामलों, धार्मिक एवं शिक्षा के क्षेत्रों में भी महिंसा का अनुसरण किया गया है। दीर्घकाल से चली आ रही महिंसा को इस धारणा के कारण भारतवासियों ने अपने को एक राष्ट्र ही माना है। स्वतन्त्रताप ठाकुर ने भारत को मानवता के समुद्र की क्षण ही है। ऐसा समुद्र जो सभी के लिए सुना है। इतना होने पर भी राजनीति के क्षेत्र में महिंसा का पूरा तरह से पालन नहीं किया गया। महिंसा का पालन सामाजिक, पारिवारिक तथा व्यक्तिगत जीवन में प्रथम किया गया है। सामाजिक जीवन में महिंसा के प्रयोग का परिणाम यह हुआ है कि देश पर आक्रमण करने वालों विभिन्न विदेशी जातियों भारत राष्ट्र का जन बन गईं।

यदि यह पूछा जाये कि राजनीतिक जीवन में अहिंसा का प्रयोग क्यों नहीं हुआ तो विनीवा के अनुसार इसका एक ही उत्तर है कि भारत में राजनीति का अभी महत्त्व नहीं रहा। प्राथमिक परिस्थिति में राजनीति में जीवन के सभी क्षेत्रों को आच्छादित कर दिया है और इसके कारण छोटे-बड़े सभी अच्छे व्यक्ति राजनीति के प्रति अग्र्यमनस्क नहीं हो सकते।

राजनीति की व्यापकता के कारण भारत में अहिंसा के अभाव और कोई विकल्प ही नहीं है। हिंसा की क्षमता एवं भावना के बने रहने, भी राजनीतिक प्रशासन में जो कि जीवन के समान विस्तृत है हिंसा के लिए कोई सम्भावना नहीं है। प्रत्येक सभी व्यक्तियों के लिए अहिंसा का प्रयोग आवश्यक हो गया है। अहिंसा के कारण दुष्ट व्यक्ति यही श्रद्धा का भाव उत्पन्न होता है। समाज की सुरक्षा के लिए समझदार, नागरिकों द्वारा अहिंसा के हथियार का प्रयोग राज्य द्वारा बिना किसी नियंत्रण के प्राप्त होना चाहिये। यदि यह अधिकार राज्य द्वारा प्रदान नहीं किया जाता तो जनता सदायह के द्वारा प्राप्त करेगी। प्रशासकों द्वारा भी अहिंसा मनोवृत्ति काम में लायी जानी चाहिये और उन्हें हिंसा का त्याग कर देना चाहिए अन्यथा जब जनता दुर्बल हो जाती है, अच्छे व्यक्ति अग्र्यमनस्क हो जाते हैं और बुरे व्यक्तियों का शासन करने के लिए केवल प्रौढ़ सम्भव हो रह जाते हैं तब प्रशासकों के मामले हिंसा का प्रतिरोध करने के लिए अहिंसा का मार्ग ही रेष रह जाता है। इसके विपरीत सभी जाति व्यक्तियों के एक जुट हो जाने पर दुष्ट व्यक्तियों का भी अहिंसा में सामना किया जा सकता है और उनकी दुष्टता को दूर किया जा सकता है। इसका यह परिणाम होगा कि दुष्ट व्यक्ति अपनी दुष्टता छोड़कर अहिंसा के प्रति श्रद्धावत हो जायगा। अच्छे शासन के लिए यही एक मापदण्ड है, सेष कार्य द्वितीय स्तर के हैं। जिन शासन में इसकी कमी है वह एक ऐसे गुदर चित्र के समान है जो जीवनहीन है।

शासन राज्य में श्रम का मूल्य मानिक अथवा अनुत्प्रेरणा नही होना चाहिए। सभी व्यक्ति समान श्रम नहीं कर सकते क्योंकि उनकी क्षमता भिन्न होती है लेकिन राज्य को यह चाहिये कि वह सभी को समान सुरक्षा प्रदान करे। शारीरिक एवं मानसिक कार्य का भेद बना रहेगा और शारीरिक कार्य में भी दक्ष एवं अक्षम का अन्तर मिटाया नहीं जा सकता। फिर भी अपनी क्षमतानुसार कार्य करने वाले व्यक्ति को जीविकोपार्जन का समान अधिकार मिलना चाहिये यदि व्यक्ति अपना कार्य ईमानदारी से तथा समाज हित में करे। सेवा का आर्थिक मूल्य एक नृतिपूर्ण विचार है। सेवा का क्षेत्र आर्थिक नहीं किन्तु नैतिक है अतः उसका मूल्यांकन नैतिकता की दृष्टि से ही किया जा सकता है। कल्याणरथा में पड़े हुए व्यक्ति की सेवा करना और रात भर जगकर उसकी सुधूपा करने को आर्थिक तराजू में कैसे तोला जा सकता है? इस कार्य को अमूल्य ही माना जायेगा। मूल मापदण्ड समाज की सेवा करने का है और इसके लिए समाज का ही उत्तरदायित्व है कि वह सेवा करने वाले व्यक्ति को समस्त प्रदान करे। परिवार में भी प्रत्येक व्यक्ति अपनी क्षमता के अनुसार ईमानदारी से कार्य करता है और उसे परिवार का समान सरभरण प्राप्त होता है। यदि इन पारिवारिक सिद्धांत को मान लिया जाये तो प्राथमिक समय के प्रवर्धित वेतन अर्थात् अहिंसा की मान्यता प्रभावहीन हो जायेगी। परिवार में माता-पिता अपने से भी अधिक बच्चा के उत्तम-व्यसन पर ध्यान करते हैं। बच्चे उनके समान परिवार की सेवा नहीं कर सकते फिर भी माता-पिता अपने कर्तव्य का निर्वाह करने हुए उन्हें

मदिय्य में दोम्पतापूर्वक काम करने के साधक बनाते हैं। जिस प्रकार से माता-पिता बच्चों के सालन-पालन में उनसे कोई भाकासा नहीं रखते उसी प्रकार से राज्य को भी सभी व्यक्तियों के प्रति उत्तरदायित्व की भावना से कर्त्तव्य निर्वाह करना चाहिये और जनता को भी समाज की सेवा का कर्त्तव्य निम्नाना चाहिए। राज्य को कभी भी अपने द्वारा प्रदान की गई सुरक्षा की व्यक्तियों द्वारा की गई सेवा से नहीं तोलना चाहिए क्योंकि यह तो स्वयं सतुलित होने वाली प्रतिक्रिया है। राज्य द्वारा प्रदत्त सुरक्षा तथा वेतन में अन्तर को समझना आवश्यक है। राज्य समान सुरक्षा प्रदान कर सकता है लेकिन सबको समान वेतन नहीं दे सकता। व्यक्ति को उतना ही वेतन मिल सकता है जिससे राज्य समान सुरक्षा प्रदान करने के उत्तरदायित्व का वहन कर सके। हो सकता है कि अत्यन्त सन्नत-वान व्यक्ति जिसकी आवश्यकताएँ कम हैं उसे कम वेतन दिया जाये तथा कम सन्नतवाला व्यक्ति जिसकी आवश्यकताएँ अधिक हैं अधिक वेतन प्राप्त करे। एक सेनापति जिसकी क्षुधा तीव्र हो उसे कम दैनिक भत्ता मिले जब कि एक सामान्य सिपाही जिसकी पावन शक्ति कमजोर है उसे अधिक भत्ता दिया जाये। विनोबा ने उपर्युक्त प्राथमिक विचारों का कारण प्रस्तुत करते हुए उन्हें क्रमबद्ध रूप में इस प्रकार प्रस्तुत किया है :—(1) प्रत्येक व्यक्ति को समान सरसरा प्राप्त होगा, (2) प्रत्येक व्यक्ति अपनी समता के अनुसार सेवा करेगा जो कि सममान होगी, (3) समान सरसरा का अर्थ समान वेतन नहीं है, (4) वेतन की शतमान अनुमानता नहीं बनाये रखी जा सकती, (5) वेतन की अनुमानता कम से कम होगी तथा व्यक्ति की आवश्यकता के अनुसार होगी, (6) वेतन की अनुमानता सेवा की अनुमानता के अनुपात में ही नहीं होगी किन्तु आवश्यकता की अनुमानता के अनुरूप होगी, (7) सभी व्यक्तियों द्वारा की गई कुल सेवा तथा राज्य द्वारा प्रदान किये गये सरसरा को मात्रा एक दूसरे के समान होगी।

उपर्युक्त बात सिद्धांतों पर आधारित धर्म संगठन सर्वथा अनिश्चित नहीं है। भारत के गांधी में सम्मिलित रूप से किया गया काम जिसमें सभी समान धर्म नहीं करते बटवारे के समय समान नाम प्राप्त करते हैं। सन्तुष्ट के रूप में काम करने से स्वतः उत्साह की वृद्धि होती है और भाईचारे की भावना बढती है। आलस्य व्यक्ति को काम चुपाने का मौका नहीं मिलता और अधिक धर्म करने वाले को कुछ विशेष सुविधा प्राप्त हो जाती है। काम का यही प्रकार पूरे समाज में प्रचलित किया जा सकता है। समाज में इस प्रकार का प्रयोग सिद्ध व्यक्तियों के विरोध का कारण बन सकता है। लेकिन यदि वे भाईचारे के आधार पर इस व्यवस्था को स्वीकार करें तो उन्हें यह समझने में देर नहीं लगेगी कि इस व्यवस्था में कोई कुराई नहीं है। समाज में पुरुषों तथा स्त्रियों में भी वेतन की अनुमानता नहीं होनी चाहिए। स्त्रियों के काम में अधिक कसात्मकता होती है यद्यपि वे पुरुषों के समान शारीरिक धर्म नहीं कर सकतीं। आवश्यकता इस बात की है कि प्राथमिक समानता के विचार के अन्तर्गत पुरुषों तथा स्त्रियों को एक स्थान पर रखा जाये। यदि धर्म की दृष्टि से कोई वास्तविक अन्तर है तो वह ईमानदारी से किया गया धर्म तथा बेईमानी से किये गये धर्म का अन्तर है। इसी तरह कुछ एक अनुमान धर्म के अन्तर को भी नहीं टाला जा सकता। बेमानी धर्म को राज्य सुरक्षा प्रदान नहीं कर सकता। यद्यपि राज्य को बेईमान व्यक्तियों को सुधारने का उत्तरदायित्व वहन करना

चाहिये और सुधार की प्रक्रिया के द्वारा उन्हें भी सरक्षण प्रदान करना चाहिए। इसी प्रकार से यह राज्य का उत्तरदायित्व है कि वह भ्रुकुशल श्रम को कुशल श्रम में परिवर्तित करे। ऐसे कार्य जिसमें कुशलता की आवश्यकता नहीं होती वह भी राष्ट्र के लिए आवश्यक है और वह कार्य भ्रुकुशल श्रम को सौंपा जा सकता है।

माधुनिक समय में सामूहिक उत्तरदायित्व की भावना सामाजिक दृष्टि से अधिक लाभकारी सिद्ध हुई है। बच्चे में अपने कार्य की कुशलता से प्राप्त सौ पुरस्कार भी उतना संतोष उत्पन्न नहीं करते जितना अपनी माता द्वारा प्राप्त प्रशंसा का एक शब्द। यदि पुरस्कार से ही उत्साह उत्पन्न होता है तो वह व्यक्ति को लालची बना देगा। आर्थिक असंतुलन को दूर करने प्रथम सामाजिक संतुलन की स्थापना करने का यही उपाय है कि सामाजिक भावना का उचित संचार किया जाये और ऐसे आर्थिक संगठन का निर्माण किया जाये जिसमें व्यक्ति को आवश्यकता अनुसार आर्थिक लाभ का प्रवसर मिले। विनोबा ने इस दृष्टि से हिन्दू धर्म के भ्रन्तर्गत वंश परम्परागत व्यावसायिक समूहों के सामाजिक संगठन को एक महान उपलब्धि माना है किन्तु वे बाद के समय में इस व्यवस्था में उत्पन्न हुई ऊच नीच की भावना को इस व्यवस्था के छिन्न-भिन्न होने का कारण मानते हैं। उनकी भावना है कि आर्थिक प्रतिस्पर्धा के कारण पैतृक व्यवसायिक पद्धति अधिक जर्जरित हुई है। पैतृक व्यवसायिक पद्धति की विशेषताओं की चर्चा करते हुए विनोबा ने यह कहा है कि इस व्यवस्था में व्यक्ति समाज द्वारा प्रदत्त कार्य करता है, समाज व्यक्ति की क्षमता के अनुसार कार्य का प्रवसर देता है, उसकी पैतृक कुशलता उसे कार्य के योग्य प्रशिक्षण देने में सहायता पहुंचाती है, प्रशिक्षित व्यक्ति प्रशिक्षण के अनुसार कार्य करना अपना कर्तव्य मानता है, कोई अन्य व्यक्ति उसके कार्य में प्रतिस्पर्धा नहीं करता, प्रत्येक व्यक्ति को आवश्यक वेतन एवं सरक्षण प्राप्त होता है तथा निष्ठा से किये गये कार्य को समान मान्यता प्राप्त होती है परिणाम यह होता है कि व्यक्ति सेवा को ही धर्म मानते हुए ईश्वर को प्रसन्न करता है। पैतृक व्यवसायात्मक समूहों का उपर्युक्त संगठन सामाजिक शान्ति तथा आर्थिक संतुलन का सुन्दर प्रयोग रहा है। विनोबा के अनुसार आदर्श राज्य का गठन ऐसे ही सामाजिक संगठन पर आधारित होना चाहिए। वे जाति व्यवस्था को उसकी तीन मौलिक विशेषताओं के कारण उपयोगी मानते हैं — (1) आवश्यकतानुसार वेतन, (2) प्रतिस्पर्धा का अभाव, (3) ऐसी शिक्षा की व्यवस्था जो व्यक्ति के पैतृक गुणों का पूरा पूरा लाभ उठा सके। उनके अनुसार प्रथम दो विशेषताएँ धर्मशास्त्र की दृष्टि से महत्वपूर्ण हैं तथा तीसरी विशेषता समाजशास्त्र की दृष्टि से उपयोगी है। प्रतिपक्ष व्यक्ति तीसरी विशेषता को स्वीकार नहीं करते ऐसी स्थिति में पहली दो विशेषताओं को स्वीकार किया जा सकता है। यदि तीसरी विशेषता भी सत्य सिद्ध हो तो ऐसे पैतृक व्यवसायिक समूहों को पुनर्जीवित बनाने में सकोच नहीं करना चाहिये। किन्तु ऊच नीच का भेद-भाव इसमें से पूर्णतया समाप्त किया जाना चाहिए ताकि यह व्यवस्था समाज को लोहपाश में न जकड़ ले। उनके अनुसार हमें प्रकार से अधिक तत्त्व पर जोर देना चाहिये। सेवा की भावना, स्वावलम्बन, अहिंसक शक्ति तथा सभी को आवश्यकतानुसार वेतन के चार ऐसे स्तम्भ हैं जिस पर राज्य रूपी मदन की आधारशिला रखी हुई है। राज्य का वास्तविक रूप समाज के मानसिक स्तर तथा देशवास के भेद के कारण भिन्नता रख सकता है किन्तु राज्य के

उद्देश्यों में मौलिक समानता सर्वत्र विद्यमान है। इसी प्रकार से परिवार का बाह्य स्वरूप भी छोटा बड़ा हो सकता है किन्तु परिवार का मूल विचार सर्वत्र एक जैसा है। राजनीतिक विचारक भी चिकित्साशास्त्रियों के समान अपने विचारों को एकमात्र रामबाण प्रीपधि मानते हैं किन्तु आज जब गणितशास्त्र भी सापेक्षता के विचार को स्वीकार कर चुका है तो फिर राजनीति अथवा सामाजिक संगठनों के शास्त्र को अपने विचारों की पूर्ण सत्यता पर जोर नहीं देना चाहिये। विज्ञान के क्षेत्र में दो प्रकार के विज्ञान दिखाई देते हैं। एक मानव को नियंत्रित करनेवाले विज्ञान तथा दूसरे मानवों द्वारा नियंत्रित होनेवाले विज्ञान। इन दोनों में महत् अन्तर है इस अन्तर को भुलाकर नियंत्रित करनेवाले विज्ञानों को नियंत्रित विज्ञानों के समान मानना अज्ञानिक है। मुद्दासन के लिए पहले बरिष्ठ चार सिद्धान्तों को ही मान्यता प्राप्त होनी चाहिये ताकि जनता का कल्याण एवं सुख प्राप्त किया जा सके और शेष सभी विवाद परिस्थितियों के अनुसार निश्चित किये जाने के निमित्त छोड़ देने चाहिये।

दिनोबा के अनुसार अहिंसा पर आधारित शासन अधिक स्थायी होता है। यद्यपि इतिहास में अहिंसा पर आधारित राज्य का उदाहरण मिलना कठिन है। फिर भी यह कहा जा सकता है हिंसा पर आधारित राज्य की लम्बे समय से चली आ रही मान्यता यह सिद्ध करती है कि हिंसा ही सब कुछ नहीं है। जिन राज्यों में हिंसा के द्वारा सरकार की स्थापना की गयी है वे भी जनमत का समर्पण अर्थात् अहिंसा का समर्पण पाने के इच्छुक हैं ताकि उनकी शासन व्यवस्था बनी रहे। हिंसा से प्रनिहिंसा और भी उभरती है और अन्त में परिणाम युद्ध होता है। अतः हिंसा को शासन का आधार नहीं बनना चाहिए। नैतिक दृष्टिकोण से भी सभी व्यक्तियों पर अहिंसा की मान्यता को ताकिक दृष्टि से स्वीकार करना चाहिए। आज के विश्व में युद्ध से उत्पन्न समस्त खामियों के प्रति व्यक्ति सचेत है क्योंकि इन युद्धों में राष्ट्रों का बहुत ध्वंस हुआ है। अतः भविष्य में युद्ध के लिए विनोष सम्भावना दिखाई नहीं देती क्योंकि हिंसा का स्थान अहिंसा सेती जा रहें है। न केवल जनमत किन्तु विश्व का बहुमूल्य जन समुदाय इसी परिणाम पर पहुँच रहा है।

अहिंसा में विरोधी को समाप्त करने के लिए कोई स्थान नहीं है। विरोधी को समाप्त करने के स्थान पर विरोधी के हृदय को परिवर्तित करने की आवश्यकता पर बल दिया जाता है। अहिंसा में एक व्यक्ति की विजय दूसरे व्यक्ति की भी विजय है। यदि कोई विवादपूर्ण विषय उपस्थित हो जायें तो उसे तटस्थ पक्ष फँसले के लिए मौप दिया जाता है। यही अहिंसा का गरल मार्ग है। जब दो व्यक्ति आपस में मिलते हैं और उनमें परस्पर विरोध प्रारम्भ होता है तो उन दोनों में से हिंसक व्यक्ति अहिंसक व्यक्ति को समाप्त कर सकता है क्योंकि अहिंसक व्यक्ति को अहिंसा को हिंसक व्यक्ति गायब उभरने का अवसर ही न दे। ऐसा व्यक्तिगत सम्बन्धों में हो सकता है राष्ट्रीय सम्बन्धों में नहीं। व्यक्तिगत सम्बन्धों में भी अहिंसक व्यक्ति की ही विजय माननी चाहिये क्योंकि वह अपना आत्मसर्वम नहीं छोटा। इसी तरह राष्ट्रीय सम्बन्धों में भी अहिंसा की ही विजय होनी है।

पूर्ण युद्ध तथा हिंसक राज्य के मध्य चयन करने समय अहिंसा अधिक रोचक नहीं लगती फिर भी संगठन प्रशिक्षण आदि को दृष्टि से अहिंसक राज्य की आवश्यकता अनुभव की जाती है। अहिंसक राज्य का संगठन युद्ध में भिन्न होता है। यह इतना अधिक

व्यापक होना चाहिए कि प्रत्येक व्यक्ति के जीवन को स्पष्ट करना हो। प्रत्येक व्यक्ति को अहिंसा के प्रति निष्ठावान बनाया जाता है। क्योंकि अहिंसा विश्वास पर आधारित है और यह जीवन के प्रत्येक क्षेत्र में पहुँचनी चाहिये। राष्ट्रीय तथा अन्तर्राष्ट्रीय सम्बन्धों का सम्पूर्ण प्रशासन अहिंसा पर आधारित होना चाहिए। क्योंकि राष्ट्रों को हिंसक राज्यों की रक्षा करने के लिए जितना बलिदान करना पड़ता है उतना अहिंसक राज्यों को रक्षार्थ नहीं करना पड़ेगा। अहिंसा की दृष्टि से प्रतिरक्षा अधिक सुरक्षाजनक है क्योंकि इसमें जीवन तथा सम्पत्ति को हानि नहीं पहुँचाई जाती है। अहिंसा की लड़ाई युद्ध क्षेत्र में नहीं होती बल्कि व्यक्ति के हृदय में होती है। फिर भी अहिंसा को लेकर किरन्तर तैयार रहने की आवश्यकता रहेगी एक बार अहिंसा के प्रयोग का यह भ्रम नहीं है कि जीवन भर उसी के बाम चल जाये। अहिंसक जीवन को हर समय हर पल त्याग के लिए तैयार रहना होगा।

अहिंसक व्यवस्था मानवीय क्षमता में परे नहीं है और न इसके लिए किसी आधि-मौखिक शक्ति की आवश्यकता है यदि व्यक्ति अत्यन्त उन्नत मानव के रूप में हो तो उसके लिए प्रतिकार की आवश्यकता नहीं होगी। सामान्य व्यक्ति जिसकी प्रकृति में बुराई विद्यमान है वह एकदम अपनी कुदिलता का त्याग नहीं कर सकता फिर भी उसकी प्रकृति को अच्छाई उसकी बुराई पर हावी रहेगी और वह व्यक्ति समाज में अहिंसक व्यवस्था को बनाये रखने में सहायक बन सकेगा। यही कारण है कि अहिंसक व्यवस्था अन्य सभी सामाजिक व्यवस्थाओं की तुलना में अधिक स्थायी है।

अहिंसक राष्ट्र चाहे एक ही हो फिर भी वह मार्वाभौमिक मान्यता प्राप्त कर अपनी सुरक्षा बनाये रख सकेगा। साम्प्रतिकता यह है कि सम्पूर्ण मानवीय समाज एक है केवल सुविधा के लिए पृथक् पृथक् राष्ट्रों का विचार निगूत हुआ है। यदि कोई एक राष्ट्र अहिंसक बन जाता है तो वह अपने को दूसरे से विपरीत अथवा पृथक् नहीं मानेगा। वह अपने पड़ोसी राष्ट्रों की वैधानिक हितों की उमी प्रकार से रक्षा करेगा जैसे वह स्वयं के हितों की करेगा। अहिंसक राष्ट्र अपनी उत्पादित वस्तुएँ दूसरे राष्ट्र पर थोपना नहीं चाहना। इसमें प्रत्येक गाँव स्वावलम्बी होगा तथा धर्म के कार्य में लगा हुआ होगा। यदि पड़ोसी राष्ट्र के साथ किसी प्रकार का विवाद उत्पन्न होता है तो आपसी बात चीत से या पत्र फँसले में उसका निपटारा किया जायेगा। यदि पड़ोसी राष्ट्र ने आक्रमण कर दिया तो अहिंसक राष्ट्र उस आक्रमण का मुकाबला अहिंसा से ही करेगा। अहिंसक राष्ट्र भय से सर्वथा मुक्त होता है। भारत का उदाहरण बताता है कि आक्रमण करनेवाला राष्ट्र दूसरे राष्ट्र की भूमि तथा सुविधाओं की देखकर ललचाता है किन्तु इससे दूसरे राष्ट्र को कोई हानि नहीं होनी चाहिए। भ्रम रूप से सारा ही विश्व एक है। यदि हम किसी अन्य राष्ट्रपिता को अपने यहाँ आने से न रोके तो उसमें हमें कोई हानि नहीं होगी। भारत न पारसियों को आकर बगने की सुविधा देने का उदाहरण समझे है। प्रयत्न करने पर भी यदि पड़ोसी राष्ट्र आक्रमण करते तो अहिंसक राज्य को भयभीत होने की आवश्यकता नहीं है क्योंकि अहिंसक राज्य के साहसिक व्यक्ति जो कि अपने जीवन को अर्पित करने को तैयार है उनके होते हुए राज्य को कोई सन्देह नहीं होता। शक्ति अथवा पौरुष की कमी अहिंसा की सबसे बड़ी कमजोरी है। अहिंसा में विश्वास रखने वाले व्यक्ति को आत्म-शक्ति से वंचित नहीं होता

होना चाहिए यदि उनमें भीखता का भाव उत्पन्न हो गया तो वह अहिंसा को हिंसा से दुर्बल मानने लगेगा। वास्तविकता यह है कि अहिंसक राज्य व्यवस्था बाह्य आक्रमण तथा आन्तरिक कलह से मुक्त होती है। अहिंसक राज्य में सभी के सुख के लिए प्रयास किया जाता है और सभी के कष्टों के निवारण का प्रयत्न किया जाता है। फिर भी यदि कोई व्यक्ति व्यवस्था फेंकाने का प्रयास करता है तो अहिंसा में विश्वास रखनेवाले सार्वजनिक कार्यकर्ताओं द्वारा उनका शसन कर दिया जाता है। प्रत्येक राज्य में ऐसे कार्यकर्ताओं की टोली होती है जो सामाजिक सेवा का कार्य उत्तरदायित्व की भावना से करते हैं। उनका रोप जनता पर भी प्रच्छा प्रभाव पड़ता है और असंतुष्ट तत्व सही मार्ग पर आने लगते हैं। आदर्श अहिंसक व्यवस्था के अन्तर्गत पुलिस की आवश्यकता नहीं है पुलिस के स्थान पर सार्वजनिक कार्यकर्ताओं को टालियां ही रहेंगी जो पूरे लगन से अपने कर्तव्यों का पालन करेंगी। शासक अविष्य में आदर्श राज्य स्थापित होने के पश्चात् कानून तथा व्यवस्था की समस्या ही उत्पन्न न हो। कानून तथा व्यवस्था की बात हम इसलिए करते हैं कि हम प्राधुनिक राज्य के सदर्भ में प्रत्येक स्थिति को सांकेतिक प्रयास करते हैं।

माक्सवादा तथा सर्वोदय

विनोबा भावे ने कहा कि माक्सवाद एवम् सर्वोदय मानवीय प्रकृति की अवधारणा की दृष्टि से एक जैसे लगते हैं। माक्स के अनुसार निर्धन व्यक्तियों द्वारा राज्य की शक्ति पर कब्जा किये जाने के पश्चात् अन्त में राज्य भी तिर्रोहित हो जायेगा। तात्पर्य यह है कि राज्य की मत्ता नहीं रहेगी और बिना किसी केन्द्रीय शक्ति के हस्तक्षेप के देश का शासन चलता रहेगा। यदि साम्यवादी माक्स के इस विचार को स्वीकार करते हैं तो उन्हें मनुष्य की नैसर्गिक प्रच्छाई एवम् विश्वसनीयता को स्वीकार करना होगा। माक्स ने इनो साम्यता से अपना विचार व्यक्त किया था वह जानता था कि यदि व्यक्ति की प्रच्छाई को स्वीकार नहीं किया गया तो राज्य सभी भी तिर्रोहित नहीं होगा और उसको सत्ता सदैव बनी रहेगी। साम्यवादी बहते हैं कि प्राधुनिक समय में राज्य को और भी अधिक शक्तिशाली बनाने की आवश्यकता है और सारी शक्ति केन्द्र में निहित होनी चाहिये। इसे वे सर्वहारावर्ग का अधिनायकत्व बहते हैं। उसका कहना है कि राज्य इस अधिनायकत्व की स्थिति के पश्चात् किसी दिन तिर्रोहित हो जायेगा। लेकिन कैसे होगा इसका कोई उत्तर नहीं है। इसके विपरीत सर्वोदय विचारधारा राज्य सत्ता के पूर्ण विलोप में विश्वास रखती है और इस उद्देश्य की प्राप्ति के लिए केन्द्रीय मत्ता की शक्ति को दुर्बल बनाना चाहती है। वे विकेन्द्रीयकरण के द्वारा राज्य की शक्ति को सीए कर राज्य को तुरन्त समाप्त करने में विश्वास करते हैं। देखा जाये तो साम्यवादी मानव की नैसर्गिक प्रच्छाई में निष्ठा प्रकट नहीं करते।⁶

सर्वोदय तथा माक्सवाद में सन्वाद की स्थिति बन सकती है अथवा नहीं इस सम्बन्ध में विनोबा के विचार हैं कि माक्सवाद कोई ऐसा वाद नहीं है जो परिस्थिति एवम् इर्द-गिर्द के पर्यावरण की मूनाकर प्रयुक्त किया जा सके। यह प्रयोग की एक प्रकृति है जो कि स्थान तथा समयानुसार आवश्यक परिवर्तन के दौर से गुजरती है। इस में हुई शान्ति पूर्णतया माक्स के अनुकूल नहीं थी। चीन में इस से भिन्न स्थिति में शान्ति हुई। अतः माक्सवाद की पद्धतियों में आवश्यकतानुसार परिवर्तन होते रहे हैं। यूरोप में जब माक्सवाद

का जन्म हुआ उस समय प्रजावादा अपने उग्रतम रूप में था। इस प्रकार से मार्क्सवाद का प्रयोग परिस्थिति जन्म है।¹⁷

सर्वोदय जीवन का आदर्श है। यह अन्य विचारवादों में सुलभ उच्च आदर्शों को ग्रहण करने में सदैव तत्पर रहता है। सर्वोदय एक स्वतन्त्र विचारवाद है जो सम्पूर्ण जीवन को अंगीकार करता है। इसका जन्म मार्क्सवाद के समान किसी विशेष विचारवाद से सघर्ष करने के लिए नहीं हुआ। यही कारण है कि सर्वोदय निरन्तर प्रगति की ओर बढ़ रहा है। यह अन्धकार का स्वागत करता है अतः मार्क्सवाद भी सर्वोदय के अन्तर्गत सम्मिलित किया जा सकता है। मार्क्सवाद तथा सर्वोदय के बीच कोई स्थायी सघर्ष नहीं है। विनोबा के अनुसार भारत की विशिष्ट सांस्कृतिक एवम् परम्परागत परिस्थितियों के अनुरूप मार्क्सवाद को भी बदलने की आवश्यकता है। मार्क्सवाद भारत के लिए बहुत उपयोगी हो सकता है यदि यह भारत की आवश्यकतानुसार अपने को ढाल ले। यह तभी परलवित हो सकता है जब लोककल्याण की भावना इसका केन्द्र बिन्दु बन जाये। यदि मार्क्सवाद में परिवर्तन सम्भव नहीं है तो इस सिद्धांत का कोई मानवीय मूल्य नहीं होगा। विनोबा की यह मान्यता है कि मार्क्सवाद अज्ञानियों का अन्धविश्वास न रहकर एक समझानुसार परिचित होने वाली आधुनिक विचारधारा बन जायेगा; उनके अनुसार जिस प्रकार से गंगा का पाट बढ़ता चला जाता है और अन्त में वह समुद्र में मिल जाती है उसी प्रकार से किसी दिन मार्क्सवाद भी सर्वोदय में आ गिलेगा। सर्वोदय का दार्शनिक आधार भारतीय जनता के सांस्कृतिक एवम् पारस्परिक धरोहर के अनुरूप है। अतः सर्वोदय की मान्यता को भारत में स्थापित होने के लिए अधिक अनुबलन की आवश्यकता नहीं है जबकि भारत में मार्क्सवाद की स्थापना के लिए अनेक प्रयास करने होंगे। यही कारण है कि मार्क्सवाद सर्वोदय में मिलकर ही भारत में सर्वत्र फैल सकता है। भारत में सविधान के माध्यम से मार्क्सवाद की स्थापना इस बात का प्रमाण है कि मार्क्सवाद में विश्वास रखने वाले विचारकों में हृदय परिवर्तन होना प्रारम्भ हो गया है।¹⁸

कानून तथा नैतिकता

विनोबा के अनुसार भूदान आन्दोलन के लिए भूमि प्राप्ति व्यवस्थापन के माध्यम से करने की आवश्यकता नहीं है। वे अपने आन्दोलन को नैतिक आन्दोलन मानते हुए व्यवस्थापन की मांग को निरर्थक समझते हैं। उनके अनुसार व्यक्ति के नैतिक सिद्धान्तों से व्यवस्थापन के द्वारा लाये गये परिवर्तन केवल एक औपचारिकता और पुस्तक की समाप्ति पर अर्द्धित किये गये 'समाप्त' की भांति है। अर्द्धिक सामाजिक व्यवस्था में कानून समाप्ति का सूचक है और उसी प्रकार से निरर्थक है जिस प्रकार से समाप्ति का उपयुक्त शिक्षण क्योंकि पुस्तक सम्पूर्ण होने के पश्चात् उपयुक्त चिन्तन की आवश्यकता ही नहीं रहती। विनोबा ने इस प्रकार व्यवस्थापन के प्रति अपनी अनिच्छा प्रकट की है। उनका यह कहना है कि नैतिक वातावरण बनने के पश्चात् व्यवस्थापन की मांग करना बुरा नहीं है किन्तु व्यवस्थापन के माध्यम से इस कार्य को प्रारम्भ करना उचित नहीं ठहराया जा सकता। विनोबा व्यवस्थापन की सहायता के बिना भूदान की समस्या का हल ढूँढते हैं।¹⁹

अपरिग्रही समाज का आदर्श

विनोबा ने अपरिग्रह बनाम अपहरण की समस्या का विमोचन किया है। उनके

अनुसार वर्तमान समाज में अपहरण का अधिक बोलचाल है। अपहरण के दावेदार यह मान्यता रखते हैं कि व्यक्ति समाज के निमित्त है अतः व्यक्ति को उसकी सम्पत्ति से समाज हित में बचित करना बुरा नहीं है। बल्कि अपहरण के विरुद्ध तर्क प्रस्तुत करना त्रुटिपूर्ण है। कई देशों में यह विचार मान्यता प्राप्त कर रहा है। किन्तु विनोबा ने अपहरण के निन्दान्त का तीव्रतम विरोध करते हुए अपरिग्रह के निन्दान्त का पक्ष प्रस्तुत किया है। उनका यह कहना है कि सामान्यतया अपरिग्रह को सन्यासियों का विचार माना जाता रहा है। यह भ्रान्ति फैलाई जाती है कि परिग्रह के बिना सामान्य व्यक्ति का जीवन दुमर हो जायेगा। यह भी कहा जाता है कि इस अर्थ में सन्यासियों का आदर करना चाहिये किन्तु उनके विचारों का अनुसरण नहीं करना चाहिये। सन्यास को जीवन के अंतिम आदर्श के रूप में स्वीकार करते हुए भी सग्रह की प्रवृत्ति के प्रति आस्था बनायी रखी जाती है। विनोबा ने इस भ्रान्ति का निवारण करते हुए यह कहा है कि किसी पाप का निवारण करने के लिए उसी पाप को माध्यम नहीं चुना जा सकता। यदि इस कार्य में सफलता भी मिल जाये तब भी हम सत्य का हनन ही करते हैं। अतः लालच तथा सग्रह की वृत्ति को विश्व से मिटाने की आवश्यकता है और इसके लिए ऐसी मान्यता साबित करने की आवश्यकता है कि लोभ तथा लालच का समून नाश कर दिया जाये। समाज में चोरी करने वाले, बाला घन बनाने वाले तथा सग्रह करनेवालों को किसी भूमि पर सम्मान का स्थान नहीं मिलना चाहिए। गीता में यह बात स्पष्ट रूप से अर्द्धित की गई है लेकिन सन्यासियों के उपदेशों के समान गीता के उपदेश को भी ताक में रख दिया है।¹⁰

विनोबा सम्पूर्ण के माध्यम से सग्रह को उचित मानते हैं। उनका कहना है कि जिस प्रकार यज्ञ के समय जब इन्द्र की आहुति दी जाती है तो मन्त्र पढ़ा जाता है कि 'यह आहुति इन्द्र के लिए है, मेरे लिए नहीं।' इसी तरह से वे चाहते हैं कि हम कारखानों में जो भी माल उत्पादित करें वह समुदाय तथा राष्ट्र के लिए समर्पित करें न कि अपने लिए। हमारे पास जो कुछ भी है उसे समाज के निमित्त समर्पित करें और अपनी आवश्यकतानुसार हम समाज में पुनः जो भी प्राप्त करेंगे वह हमारे लिए प्रकृत के ममान होगा। इस उद्देश में विनोबा ने आधुनिक समय की उन समर्पण की दर्शाया है जो सेवा के नाम पर शोषण का प्रतीक बन गयी है। उनके अनुसार सामन के प्रशासकीय एवं अन्य विभाग जो कि अत्यन्त खर्चीले हैं 'सेवाओं' के नाम से जाने जाते हैं उदाहरण स्वरूप प्रशासनिक सेवा, चिकित्सा सेवा, शिक्षा सेवा आदि। प्रशासकीय सेवा के अधिकारियों को चार मजूतों में वेतन मिलता है। जबकि उनके स्वामियों का जो बिना के निर्धन व्यक्ति हैं और जिनकी सेवा करने का वे उपदेश देते हैं उन्हें केवल घाट माने रोज के मिलते हैं। यह एक दुःखद विरोधाभास है कि जो लोग लाखों रुपये कमाते हैं उन्हें सेवक कहा जाता है जबकि राष्ट्र के लिए धन उत्पन्न करने वालों को स्वार्थी की सजा दी जाती है। यह दम्भ एक दिशा में वा समोत्तर है। विनोबा ने इस दम्भ के निवारण के लिए भूमि को सामूहिक संपत्ति मानने का विचार प्रस्तुत किया है। उनके अनुसार भूमि, संपत्ति तथा बुद्धि जो भी कुछ हमारे पास है वह समस्त समाज को समर्पित है। हमें अपरिग्रह में यह भय नहीं रखना है कि वह हमें निर्धन बना देगा। अपरिग्रह हमें समाज के सदस्य के रूप में छनी बनायेगा। यह कार्य भूधर, अक्षयगठ हितों से पूरा नहीं हो सकता। आवश्यकता इस बात की है कि

अपरिग्रह के सिद्धान्त पर एक सुन्दर समाज की रचना की जाये। यही भूदान का आदर्श है।¹¹

विनोबा ने अपरिग्रह के माध्यम से सामाजिक परिवर्तन को सुगम माना है। उनके अनुसार वर्तमान समय में जो व्यक्ति धनसंग्रह करता है वह धन के साथ-साथ बिल्टाओं तथा विभिन्न रोगों को भी भ्रजित कर लेता है। उम्र के पास धन की प्रचुर मात्रा होती है किन्तु वह धन से भी अधिक मूल्यवान् अपने निवृत्तम व्यक्तियों का प्रेम खो देता है। यही कारण है कि समाज में धनसम्पन्न व्यक्ति भी सुखी नहीं है। गरीब तथा अमीर सभी दुखी हैं। इसके लिए व्यवस्था को परिवर्तित करने की आवश्यकता है ताकि अपरिग्रह के रूढ़ आधार पर समाज को अस्थिर निया जा सके। विनोबा ने यह भी स्पष्ट किया है कि उनका विचार एक नैतिक विचार है और इस दृष्टि में यह समाज के हित में स्वयं द्वारा प्रयोजित है न कि बाह्य शक्ति के दबाव के द्वारा। हमें निर्धन तथा अमीर सभी को इस विचार को अपादेयता बतलानी है और अपरिग्रह का संदेश घर-घर पहुँचाना है। यदि यह संदेश देण्डासियों द्वारा ठीक से धारणता कर लिया जाये तो हमें न तो अमेरिकी शक्तिवादी की आवश्यकता रहेगी और न नासिक प्रेस के बागजी रूपों की। प्रत्येक भारतीय घर में धन जायेगा। जनता स्वयं सभी प्रकार की मांगों की पूर्ति कर सकेगी और अपनी चिन्ताओं को समाज पर छोड़ देगी। विनोबा ने अपने को भगवान् वामन के समान प्रस्तुत कर भूमि के छोटे भाग की मांग की है। वे भूदान, संपत्तिदान तथा जीवनदान के प्रमुख कार्यक्रम को इस आदर्श पर चला रहे हैं ताकि सभी व्यक्ति ईश्वर की सम्पदा का समान रूप से उपयोग कर सकें और निर्धनों के हित अपना समस्त व्योमहार कर स्वैच्छित निर्धनता को झुंझीवार कर लें।¹²

मानवीय समाज का वास्तविक आधार

विनोबा के अनुसार केवल व्यक्तिवादी जीवन ही सब कुछ नहीं है। हम समाज में रहते हैं और समाज की सेवा करने ही प्रतिभूत सतुष्टी प्राप्त करते हैं—चाहे हमारे समाज को बल्बना परिवार जितनी सकोर्ण हो अपना संपन्न मानवीयता जितनी विरघृत। हम समाज से गृहक जीवन की बल्बना नहीं कर सकते यह एक नैतिक मानवीय भावना है जिसको दृष्टि से प्रोभव नहीं किया जा सकता। हम सभी प्रकार के सुख दुःख में दूसरों के साथ रहना चाहते हैं और यही समाज का आधार है। समाज के शासन के लिए अनेक प्रकार के बानून विद्यमान हैं जिनमें कुछ धार्मिक हैं, कुछ सामाजिक तथा अन्य बौद्धिक। यह एक प्रकार का बन्धन है जो व्यक्तियों द्वारा सामायतया पालन किया जाता है। सामाजिक दृष्टि के प्रति सम्मान की भावना से हमारा जीवन दन नियमों द्वारा बद्ध रहता है। आवश्यकतानुसार इन बानूनों की बालोघात की जाती है किन्तु इन्हे तोडा नहीं जाता। यही कारण है कि समाज एक जुट रहता है और यह प्रीक्षा निरन्तर घनी रहती है। किन्तु बानून बितने भी अच्छे तथा प्रभावशाली क्यों न हों वे पाकी नहीं हैं इनसे समाज शक्तिशाली नहीं बनता। समाज की वास्तविक शक्ति निष्ठा से ही प्राप्त होती है। माता-पिता तथा बच्चों के बीच में निष्ठा का बन्धन होता है। इस निष्ठा के अभाव में परिवार रूपी सदस्या का समस्त सानन्द तिरौहित हो जायेगा। इसी प्रकार में पति-पत्नी के बीच निष्ठा की भावना न रहे तो गृहस्थ जीवन सारहीन हो जायेगा। व्यक्ति तथा शासन के

मध्य भी निष्ठा की भावना आवश्यक है अन्यथा समुदाय दुर्बल हो जायेगा। कानूनों का निर्माण होता रहेगा और व्यक्ति उसका पालन भी करेंगे किन्तु उससे राष्ट्र समृद्ध नहीं होगा। यदि व्यक्तियों की शासन में निष्ठा नहीं है तो वे शासन को असफल बना देंगे। उदाहरण के तौर पर विद्यार्थियों तथा शिक्षकों के मध्य विश्वास की कमी के कारण ही परोक्षा भवन में निरीक्षक नियुक्त किये जाते हैं ताकि विद्यार्थी नकल न कर सकें। किन्तु इससे नकल करने की प्रवृत्ति समाप्त नहीं हुई है। निष्ठा की कमी के कारण शिक्षा में घपना ठोस आधार खो दिया है। जब तक विद्यार्थी तथा शिक्षक के मध्य पूर्ण विश्वास की भावना उत्पन्न नहीं होती तब तक शिक्षण व्यवस्था भ्रष्ट ही मानी जायेगी। अतः यह कहा जा सकता है कि कानून द्वारा निष्ठा अथवा विश्वास का निर्माण नहीं हो सकता। कानून द्वारा प्रेम तथा श्रद्धा उत्पन्न नहीं होती। केवल धर्म ही, जो कि नैतिक एवम् सामाजिक उत्तरदायित्व की चेतना का प्रतीक है, निष्ठा का सृजन कर सकता है।¹³

राजनीतिक शक्ति एवम् सामाजिक क्रान्ति के मध्य सम्बन्ध

विनोबा भावे ने आचार्य कृपलानी के विचारों का खण्डन करते हुए यह कहा था कि सामाजिक क्रान्ति के लिए पहले राजनीतिक शक्ति को प्राप्त करना आवश्यक नहीं है। उनके अनुसार केवल शक्ति प्राप्त करने से ही सामाजिक क्रान्ति सम्भव नहीं होती। शासनात्मक अधिकार प्राप्त होने से जनमत पर नियंत्रण हो सकता है किन्तु क्रान्ति नहीं हो सकती। लोकतांत्रिक सरकार सामान्य जनता के विचारों को प्रकट करती है और बहुसंख्यक समाज की मान्यताओं को स्वीकार करती है। जैसी जनता होती है वैसे सरकार भी होती है। यदि जनता मर्यादा करने की इच्छुक हो तो सरकार मर्यादित का नियम नहीं बना सकती। यदि सरकार अच्छी हो और जनता इसके विपरीत बुरे व्यक्तियों का बाहुल्य रखती हो तो वह सरकार लोकतांत्रिक नहीं बनी जा सकती। अतः सामाजिक क्रान्ति लाने वालों को राजनीतिक शक्ति का त्याग करना पड़ता है। उनके पास ऐसी शक्ति स्वतः उत्पन्न हो जाती है जिसके द्वारा वे राजनीतिक क्रान्ति ला सकें। महात्मा बुद्ध को क्रान्ति लाने के लिए घपना साम्राज्य छोड़ना पड़ा। यदि वे सम्राट ही बने रहते तो क्रान्तिकारी नहीं बन सकते थे, अच्छे शासक भले ही बन जाते। अक्सर एक अच्छा शासक या किन्तु क्रान्तिकारी नहीं था। बुद्ध, नाइस्ट तथा गांधी सभी क्रान्तिकारी थे किन्तु उनकी शक्ति नैतिक थी। शासन नैतिक प्रभाव की मान्यता देता है और उसके अनुरूप घपने प्राप्त करने वाला होता है किन्तु स्वयं प्रभाव अथवा शक्ति का सृजन नहीं कर सकता। शक्ति के लिए चित्तलाने से शक्ति नहीं बनती। नैतिक नियम के पालन से ही शक्ति का निर्माण होता है। विनोबा भावे ने नयी तालीम को इस प्रकार की शक्ति का सृजनात्मक उपाय माना है। उनके अनुसार नयी तालीम का अनुसरण सामाजिक क्रान्ति ला सकता है। वे सरकार से सहायता लेने में तत्पर हैं किन्तु सरकार पर निर्भर रहना नहीं चाहते। वे घपना बाम स्वयं करके सरकार द्वारा घपना उदाहरण घपनाने पर जोर देते हैं अर्थात् सरकार का नेतृत्व करना चाहते हैं, मार्गदर्शन करना चाहते हैं। यदि समाज में ऐसे मार्गदर्शक हों तो शासन उनके विचारों से लाभान्वित हो सकता है। वे इस बात को बेदल निरामा का विचार ही बताते हैं कि शक्ति के बिना व्यक्ति कुछ भी नहीं कर सकता। उनका यह कहना है कि व्यक्ति को स्वावलम्बी बनना चाहिये और आशावादी बनना चाहिये। गांधीजी

पर जीवन इस मामले में प्रेरणादायी है। वे एक साधारण व्यक्ति से महान् शक्तिवाली व्यक्ति बन गये। सत्य यह है कि शक्ति पृथक् नहीं है इसके साथ आत्मा अर्थात् शिव अन्तर्निहित है। यदि हम आत्मा के प्रति निष्ठावान हैं तो शक्ति अपने आप हमें प्राप्त होगी। शिव तब शक्ति की कामना नहीं करता शक्ति ही शिव की कामना करती है। अतः हमें शक्ति के स्थान पर शिव को प्राप्त करने की लालसा रखनी चाहिये यही गांधीजी का उपदेश भी है।²⁴

कोई भी रचनात्मक कार्य शक्तिवादी दृष्टिकोण से किये जाने पर ही शक्ति का सूत्रपात करता है तभी आवश्यक शक्ति उत्पन्न होती है। रचनात्मक कार्य शक्ति का साधन है। कोई भी शासन राज्य की भांश द्वारा जातिविहीन समाज की स्थापना नहीं कर सकता। सरकार ने दारुवा एक्ट लागू किया था लेकिन प्रायः 10-12 वर्षों को कन्याओं का पियाहू होता है। इसका कारण यह है कि इसे दण्डनीय अपराध नहीं माना गया है जैसे कि चोरी को दण्डनीय अपराध मानते हैं। यह उसी तरह से जैसे कि चोरी के समाज में चोरी को दण्डनीय अपराध नहीं माना जायेगा। यदि हम राजनीतिक शक्ति अथवा शासकीय शक्ति के माध्यम से शक्ति की कामना करते हैं तो ह्यारा प्रतिष्ठा में विश्वास नहीं रहेगा। सत्ता द्वारा परिवर्तन शक्ति से ही सम्भव होता है। हमें शक्ति नहीं प्राप्त शक्यताओं के विचारों के अनुरूप चलना है। शक्यताओं से जब यह पूछा गया कि यदि जनता अपने विचारों को नहीं समझ पाये तो वे क्या करेंगे। उनका उत्तर था कि वे उन्हें और भी स्पष्ट करेंगे और यह पूछे जाने पर कि यदि फिर भी विचार समझ में न आये तो शक्यताओं का कहना था कि वे बार-बार समझाते रहेंगे। अर्थात् नियम यह है कि प्रकाश के सामने अंधकार नहीं रहता रहता। अंधकार शक्ति नहीं है प्रकाश ही शक्ति है। एक बार प्रकाश उत्पन्न होने के पश्चात् अंधकार को नष्ट होना ही पड़ता है।²⁵

क्राइस्ट में भी एक बार यह पूछे जाने पर कि व्यक्ति अपराध करने वाले को कितनी बार क्षमा करे, कहा था कि कितनी बार वह अपराध करे उतनी बार उसे क्षमा कर दिया जाये। अर्थात् शोध शक्ति नहीं है क्षमा ही शक्ति है। यही सत्याग्रह की मान्यता है। यदि हमें हमारे विचारों में सदा हमारी क्षमाशीलता में पूर्ण निष्ठा है तो हम समाज में शक्ति ला सकते हैं यदि भेष शक्ति में ही हमारा विश्वास हो तो हम शासक भले ही बन जायें शक्तिवादी नहीं बन सकते। खादी पहनने को कानून द्वारा बाध्य करना क्या खादी की सफलता का सूचक कहा जा सकता है? यदि चर्खे तथा खादी के बारे में कोई शक्तिवादी विचार है तो यह यह है कि यह मिल के विरुद्ध खड़ा है और मिल को समाप्त कर देगा। किन्तु गांधीजी के पश्चात् इस विचार की मान्यता खादी पहनना अनिवार्य करके प्राप्त नहीं की जा सकती। हमें अपने आपको भारतवासी कहवाने का गौरव अनुभव करना चाहिये। विनोबा के अनुसार गांधीजी की तथी तालीम की योजना एक शक्तिवादी विचार है किन्तु इसके प्रसार के लिए शक्ति की आवश्यकता नहीं है। सत्य तो यह है कि बिना शिक्षा के हम शक्ति उत्पन्न नहीं कर सकते। हमें चिंतन के कुचक्र को तोड़कर शिक्षा के द्वारा शक्ति का प्रयोग करना है और शक्ति के माध्यम से नये विचारों को प्रसारित करना है। वास्तविक शक्ति हमारी आत्मा में अन्तर्निहित है उसे पहचानने की आवश्यकता है।²⁶

नवीन क्रान्ति

जनता क्रान्तिकारी कार्यक्रम अपनाते की उत्सुक रहती है और यह मानती है कि क्रान्ति रक्तहीन नहीं हो सकती। किन्तु सत्य यह है कि रक्त पूर्ण क्रान्ति-क्रान्ति नहीं है। ऐसे व्यक्ति यथास्थितिवादी हैं। उनके सामने क्रान्ति सच्य नहीं है किन्तु स्थिति में परिवर्तन का सीमित कार्यक्रम ही है जिसमें वे एक स्थिति को बदल कर दूसरी स्थिति प्राप्त करना चाहते हैं। क्या यह क्रान्ति है कि सुखी व्यक्ति दुखी बन जाये और दुखी व्यक्ति को सुखी बना दिया जाये? क्या इससे कष्टों का निवारण हो जायेगा? यह तो यथास्थितिवाद का प्रतीक है। वास्तविक क्रान्ति सब की प्रसन्नता की कामना करती है। सर्वोदयवादी मन्त्रे क्रान्तिकारी हैं क्योंकि वे सभी के सुख के इच्छुक हैं। जो समाज को दो वर्गों में बांटना चाहते हैं वे साम्यवादी कहलाना पसन्द करते हैं किन्तु वास्तव में वे नस्प्रदायवादी हैं। पारश्चात्य मार्क्सवादी अधिकांश से अधिकांश व्यक्तियों का अधिष्ठित सुख चाहता है। किन्तु भारतीय चिन्तन सभी के कल्याण की कामना करता है। सभी को समान प्रेम भाव से देखना भारत का आदर्श है। एक समय था जब एक अल्पसंख्यक वर्ग ने बहुसंख्यक वर्ग पर शासन किया लेकिन आज बहुसंख्यक अल्पसंख्यकों पर शासन करते हैं। किन्तु भारत में इसके विपरीत स्थिति है। हमें यह सिखाया जाता है कि हम दूसरों के लिए वैसा ही व्यवहार करें जैसा हम दूसरों द्वारा अपने लिए चाहते हैं। विनोबा ने इसी आदर्श के अनुसार परिणाम प्राप्त करने की कामना की है। वे किसी को कष्ट देना नहीं चाहते। वे हृदय परिवर्तन पर जोर देते हैं। उनका मार्ग कोई नवीन मार्ग नहीं है। ऋषि-मुनियों द्वारा दिये गये उपदेशों का वे पालन कर रहे हैं। वे एक ऐसी अहिंसक क्रान्ति खाना चाहते हैं जो भारत के विचारों के अनुकूल है। उनकी यह मान्यता है कि यदि भारत में अहिंसा क्रान्ति सफल नहीं होती तो विषय में कही भी अहिंसा क्रान्ति नहीं लाई जा सकती है।¹⁷

विनोबा के अनुसार हमें अपने विचार दूसरों पर नहीं थोपने चाहिए। यदि कोई हमारे विचारों से सहमत न हो तो उन्हें अपने स्वतंत्र विचार व्यक्त करने को छूट देना चाहिए। दूसरों पर विचार थोपने का धर्म है हिंसा, साम्राज्यवाद तथा विष्व-सृष्ट की ज्वाला को मड़काना। जब तक राष्ट्रों में पारस्परिक सहिष्णुता का भाव उत्पन्न नहीं होता तब तक यहाँ प्रथी में शान्ति की सम्भावना अल्पम्भव है। समृद्धता की प्राप्ति के लिए हमें सन्तुष्टि तथा पारस्परिक भय के लिए प्रेरित करनी है। यदि यहाँ रूप में जनमत की जायत किया जाये तो ऐसा संघटन विश्व में अजर सज्जा है जो स्थानीय शान्ति का प्रतीक बन जाये। भगवान् श्रीकृष्ण ने अर्जुन को अपनी श्रेष्ठ सलाह दी किन्तु साय-साय हमने यह भी कहा कि वह निर्णय करने के लिए स्वतंत्र है। यह इन बात का प्रतीक है कि हमें अपना आदर्श दूसरों पर नहीं थोपना चाहिए। अहिंसा पर आघातित समाज का यही गुण है कि हम किसी को अपना विचार मानने के लिए बाध्य न करें।¹⁸

सर्वोदय का धर्म

विनोबा के अनुसार गांधीजी ने सभी के कल्याण का उद्देश्य प्रस्तुत किया था कि अधिकांश से अधिकांश व्यक्तियों के अधिष्ठित सुख का। उनके पदचिह्नों पर अवसर मेवाप्राम में सर्वोदय समाज की स्थापना हुई। यह समाज संघटन प्राप्त नहीं है किन्तु एक क्रान्तिकारी विचार में प्रेरित है। सर्वोदय नस्प्रदायवादी धर्म में एक समाज ने अधिकांश

शक्तिशाली है। शब्दों में जो शक्ति होती है वह सगठनों में नहीं होती। शब्दों से राष्ट्रीय का उत्थान तथा पतन होता है। सर्वोदय शब्द कुछ व्यक्तियों के उदय का प्रतीक नहीं है, न अधिक से अधिक व्यक्तियों के उदय का। इसमें सभी के कल्याण की कामना की गई है जिसमें गरीब तथा अमीर, छोटे तथा बड़े, बुद्धिमान तथा अनपढ़ सभी को सम्मिलित किया गया है। सर्वोदय सभी को हृदय से लगाने की उच्च भावना का प्रतीक है।¹⁹

सर्वोदय की अवधारणा हमें विश्व में व्याप्त हिंसक संघर्षों के प्रति सोचने के लिए विवश करती है। फिलिस्तीन में अरबों तथा यहूदियों के मध्य संघर्ष चल रहा है। चीन में होने वाले अन्तरिक्ष क्लह तथा ढब राष्ट्रीयता द्वारा इन्डोनेशिया में मचाया गया संघर्ष हम द्वितीय विश्व युद्ध की याद दिलाता है। युद्ध के बाद जापान के युद्ध अपराधियों को फाँसी पर चढ़ाया गया यह सोचकर कि जापान को दंडित करने पर शान्ति की स्थापना हो जायेगी। भारत में भी कश्मीर में हिंसक उपद्रव हुए हैं। कश्मीर की समस्या का अहिंसक हल नहीं हो पाया। भारत में राजनीतिक एकता के लिए प्रयत्न जारी है। छोटे राज्यों को बड़े समूहों में मिला दिया गया है किन्तु मानसिक दृष्टि से एकता की स्थापना नहीं हो पाई है। सभी दिशाओं में विघटनकारी तत्त्व मुँह बाये खड़े हैं। सभी राजनीतिक दल विद्यापियों को अपना मोहरा बनाने में लगे हुए हैं। धर्मिकों को भी राजनीतिक मोहरे बनाया जा रहा है और उनकी समस्याएँ सुलभने की जगह उलभ रही हैं। विनोबा के अगुसार इन सभी समस्याओं के निराकरण का मार्ग सर्वोदय समाज की स्थापना ही है। सर्वोदय का विचार क्रान्तिकारी विचार है। केवल सगठनात्मक धारणा नहीं। यह विचार तथा बर्न दोनों को प्रेरित करता है।²⁰

अधिक से अधिक व्यक्तियों के अधिकतम सुख का पारिचायक विचार अल्पसंख्यक तथा बहुसंख्यकों की समस्या के कीटाणुओं से प्रस्त है किन्तु सर्वोदय का विचार गीता के उपदेश पर आधारित है जिसमें सभी के सुख के लिए व्यक्ति को समर्पित होने की प्रेरणा दी गयी है। इस धारणा में सत्य तथा अहिंसा के प्रति पूर्ण निष्ठा की अनिवार्यता पर बल दिया गया है। निजी एवं सार्वजनिक जीवन में ध्यापारिक अथवा व्यावसायिक जीवन में असत्य को त्यागने की आवश्यकता पर बल दिया गया है। हमें जीवन में हिंसा का पूणतया त्याग देना है। समाज के उदथान का रचनात्मक कार्यक्रम पूर्ण अथवा आशिक रूप से व्यक्तिगत एवं सामूहिक रूप से इत तरह प्रयुक्त करना है ताकि स्थानीय संस्थाओं की स्थापना के साथ सर्वोदय का विचार सुगमता से चलता रहे। यदि हम युवा एवं प्रौढ व्यक्तियों के सर्वोदय के संदेश को प्रसारित करने में सफलता प्राप्त कर लें तो विश्व की समस्त समस्याओं का हल ढूँढा जा सकेगा। आधुनिक विश्व में वर्तमान राजनीतिक पद्धतियों की हमें आवश्यकता प्रतीत नहीं होगी क्योंकि सर्वोदय की अवधारणा इन सबसे एक बंदम आगे है।²¹

इस प्रकार सर्वोदय का अर्थ स्वत स्पष्ट है। मानवीय समाज मानव तथा मानव के मध्य हितों के टकराव पर आधारित नहीं हो सकता। व्यक्ति के विचारों में स्वार्थपूर्ण मकीर्णता हो सकती है किन्तु समष्टिगत चिंतन में हितों का टकराव नहीं होना चाहिए। हम पूजा तथा अन्य भौतिक भविष्यों की होड में नहीं पड़ना है। स्वर्ण से अधिक प्रेम का महत्त्व स्थापित करना है। पूजा ही सामाजिक सगठन का कारण है और हितों के

संघर्ष की प्रतीक है। इस समस्या का निदान भी सर्वोदय ने सम्भव बना दिया है। हमें दूसरों के हितों की अधिक चिन्ता रखनी चाहिये ताकि व्यक्तिगत स्वार्थ की भावना पर बहुत सगाया जा सके और सामाजिक सद्भाव तथा शान्ति को प्रोत्साहित किया जा सके। इस नियम द्वारा न केवल सुखी परिवारों को ही स्थापना होगी है अपितु सारा समाज इस पर आधारित किया जा सकता है। व्यक्ति को अपना भोजन स्वयं जुटाना है और श्रम करके अपनी आजीविका जुटानी है उसे दूसरों पर आश्रित नहीं रहना है। मनमाने प्रकार से आजीविकोपार्जन उचित नहीं है। यदि विरुद्ध दो नियमों—स्वयं द्वारा आजीविकोपार्जन तथा उत्पादक श्रम को ग्रहण से तो सर्वोदय का मार्ग स्वयं प्रगट हो जायेगा।²²

लोक शक्ति तथा राज्य शक्ति

विनोबा ने स्वतंत्र लोकशक्ति के निर्माण का आह्वान किया है जो हितक शक्ति तथा राज्यशक्ति से भिन्न है। राज्यशक्ति में हिंसा का तत्त्व विद्यमान होता है यदि राज्यशक्ति जन प्रतिनिधित्व के कारण हिंसा की प्रवृत्तिल प्रतीति होती है और इस कारण लोकशक्ति में भिन्न होती है। मादशयकता इस बात की है कि हम राज्यशक्ति को घनावरण बना दें। यदि यह मान लिया जाये कि राजनीतिक शक्ति द्वारा ही जनसेवा की जा सकती है तो हम न जनसेवा कर पायेंगे और न जनता की मनोभावना के अनुरूप उनका भार कम कर सकेंगे।²³

विनोबा ने स्वराज्य, सर्वोदय तथा रामराज्य का विश्लेषण करते हुए कहा है कि शासन द्वारा अधिक कार्य करने का अर्थ है जनता के द्वारा पहल करने की कमी। रामराज्य शब्द का प्रयोग स्वतंत्रता के पहले एक आदर्श लक्ष्य के रूप में दिखाई देता था किन्तु स्वतंत्रता प्राप्ति के पश्चात् हमारे राज्य का स्वरूप रामराज्य की ओर बढ़ता हुआ दिखाई नहीं देता। हम प्रत्येक कार्य के लिए सरकार का भुँह देखने लगे हैं। वास्तविकता यह है कि जनता शासन से अधिक शक्तिशाली होती है। उन दोनों के मध्य वही सम्बन्ध होता है जो बुरे तथा बाल्टी के मध्य होता है। हमें अपनी शक्ति को पहचानना है और अपने ईर्ष्या-निर्दोष की समस्याओं का स्वयं हल ढूँढना है। हमें अपने उपयोग के लिए बगड़ा, ठेग तथा झुठ बनाना है ताकि हम शहर का भुँह न देखें। भूमि का इस प्रकार से वितरण करना है कि सभी भूमिहीनों को भूमि प्राप्त हो जाये। सभी हमारा देश निर्धनता से सम्बन्धिता में परिवर्तित होना नहीं रामराज्य का आदर्श है।²⁴

वास्तविक लोकतन्त्र

विनोबा ने अनुत्तर लोकतन्त्र तथा मन्व्यशक्ति काय साथ नहीं चलते। राजनीति तथा नैतिकता के मध्य भी असतुलन दूर करना आवश्यक है ताकि दलीप राजनीति में ऊपर उठकर सच्चे लोकतन्त्र की स्थापना की जा सके। विश्व के अनेक देशों में लोकतांत्रिक सरकारें कार्यरत हैं किन्तु उनके द्वारा जो लोकतन्त्र प्रयुक्त हो रहा है वह केवल औपचारिक है। उन्हें बड़ी बड़ी सेनाएं रखनी पड़ती हैं। जबकि सच्चा लोकतन्त्र तथा मन्व्यबल एक दूसरे के विरोधी है। सच्चा लोकतन्त्र शस्त्र के बल पर आधारित नहीं होता। वह जनता की सद्भावना तथा सहिष्णुता की शक्ति पर आधारित होना चाहिए। हमें ऐसा ही लोकतन्त्र स्थापित करना है। देश में औपचारिक लोकतन्त्र का प्रायः कुछ

नहीं है किन्तु उसने लिए विरोधी दल की आवश्यकता नहीं है क्योंकि हमें दल-विहीन लोकतान्त्रिक संगठन बनाना है। सामाजिक न्याय पर आधारित परीपकारी कार्य करने तथा समाज की व्यवस्था को न्यायोचित बनाने के लिए ऐसे संगठन की आवश्यकता है जो राजनीति को राष्ट्रीय जीवन का अभिन्न अंग मानते हुए वर्तमान समय में व्याप्त राजनीति तथा नैतिकता के अन्तर को समाप्त करदे। ऐसा संगठन जो गुणों को भी परिमोचित करता हो अपने स्वयं के विनाश के बीज लिए हुए होता है। हम ऐसी राजनीति को स्वीकार नहीं कर सकते हैं जो व्यक्ति की दयालुता पर नियन्त्रण लगाती हो। साथ तथा धर्मिता के प्रति निष्ठावान व्यक्ति जब तक राजनीति में प्रविष्ट नहीं होते तब तक उच्च बोर्ड की राजनीति का निर्माण नहीं हो सकता। हमें शासन तथा जनता दोनों पर समान प्रभाव स्थापित करना है और दलगत राजनीति के शकीर्ण सगाव से दूर होकर ऐसे कार्यकर्ताओं का संगठन बनाना है जो दलगतता से ऊपर हो। राजनीतिक दृष्टि से कार्यकर्ता विभिन्न राजनीतिक संगठनों से जुड़े रह सकते हैं किन्तु स्वनात्मक कार्य के लिए उन्हें एक जुट होकर संयोजन के सेवकों के रूप में काम करना होगा न कि विभिन्न दलों के सदस्यों के रूप में। स्वनात्मक कार्य के लिए यदि प्रत्येक भाव एक भूमिहीन परिवार को पुनर्स्थापित कर देतो सारा देश इससे लाभान्वित हो सकता है। बड़े जमींदारों से भूमि प्राप्त करके भूमिहीनों को वितरित करनी है। बड़े जमींदारों द्वारा दिया गया भूमि का दान स्वनात्मक दृष्टि से महत्वपूर्ण है तो निर्धन व्यक्ति द्वारा दिया गया दान गुणात्मक दृष्टि से महत्वपूर्ण है। इससे भूदान आन्दोलन का नैतिक स्तर ऊंचा होगा।²⁵

बहुमत एवं सर्वसम्मति

ग्राम पंचायत के रूप में भारत का राजनीतिक अनुभव उच्च स्तर पर पहुँचा है। ग्राम पंचायत की अनुपम संस्था पाच व्यक्तियों की सर्वसम्मति की प्रतीक रही है। जब तक प्राधुनिक लोकतन्त्र बहुमत द्वारा प्राप्त विवेक के आधार पर आधारित है अल्पसंख्यकों की समस्या उत्पन्न होती रहेगी। अल्पसंख्यकों की समस्या का तब तक निराकरण नहीं हो सकता है जब तक सभी ईमानदार तथा सद्भावनायुक्त व्यक्तियों में सर्वसम्मति के सिद्धान्त को लागू नहीं किया जाता। हमें ऐसे कार्यक्रम चलाने हैं जो सभी व्यक्तियों में समान स्वीकारोचित स्थापित कर सकें। अच्छे व्यक्तियों में मतों का वैभिन्य केवल सतही तौर का होता है और सामान्य स्वीकारोचित के 'सत्य विद्यमान रहते हैं जिन पर प्रमल किया जा सके। मत प्रत्येक कार्य में मत वैभिन्य को छोड़कर कार्यक्रम की सफलता के लिए प्रयास किया जाना चाहिए। कार्यक्रम में वैभिन्य का समावेश नहीं होना चाहिये चाहे कार्यक्रम को लागू करने के पहले विचार-विमर्श एवं वाद-विवाद क्यों न हो। यदि किसी कार्य में सम्बन्ध में अच्छे व्यक्तियों की धारणा का एक मत प्राप्त नहीं होता तो सर्वसम्मति के आधार पर ऐसे कार्य का क्रियान्वयन नहीं होना चाहिए। वे ही कार्यक्रम जनता के समक्ष प्रस्तुत करते चाहिए जिनमें सम्बन्ध में सर्वसम्मति हो।²⁶

विनोबा ने प्राधुनिक लोकतन्त्र की बहुत आलोचना की है। उनकी मान्यता है कि लोकतान्त्रिक बड़े जायेवाले किसी भी देश में शासन जनता के द्वारा नहीं चलाया जाता

और कोई भी देश ब्रह्महन् निरुक्त को लोकतन्त्र की परिभाषा की परीक्षा में खरा नहीं तरह लगता। उन्होंने क्यों तक भूदान के लिए पद नामाओं की है और व्यापक बन उभरके किया है। उन्हें भारत के शान्ति क्षेत्रों का जितना अनुभव है उतना बहुत इन राजनेताओं तथा सामाजिक कार्यकर्ताओं को प्राप्त हुआ करता है। फिर भी विनोबा ने सांख्यिक मनदानक लोकतन्त्र की आलोचना की है यह अपने अपने एक विशिष्ट विचार है। अन्तर्गत नारायण जो कि भूतकाल में पश्चिमी लोकतन्त्र के प्रथम प्रयत्न में बालापुर में स्वयं सर्वोदय में परिवर्तित होकर राष्ट्रीय तथा विनोबा के ज्ञान स्वराज्य एवं लोकनीति के प्रयत्न बन गये। विनोबा ने लोकनीति को वास्तविक प्रयोग में लाने-दिहने लोकतन्त्र अथवा विकेंद्रित लोकतन्त्र के रूप में प्रस्तुत किया है। लोकनीति राजनीति के विपक्ष में लोकनीति द्वारा दलीय राजनीति अथवा शक्ति की राजनीति का पूर्ण दृष्टिकार किया गया है। इनमें स्वतन्त्रता तथा अन्य लोकतांत्रिक मूल्यों का पक्ष ही नहीं किया गया है। फिर भी यह लोकतांत्रिक व्यक्तियों के पश्चिमी बाह्य आचरण को अन्वेषित करती है। विनोबा की लोकनीति में बहुमत का शान्त महत्त्व नहीं रहता। बहुमत के स्थान पर सर्व सम्मति से शासन या एकमत शासन स्वीकार किया गया है। यद्यपि विनोबा अष्टमानी लोकतन्त्र की स्थापना का उद्देश्य लेकर आये बड़े हैं किन्तु उन्हें अथवा उनके शिष्य अन्तर्गत नारायण जो कि अनूठे क्रांति का विचार लेकर आये बड़े हैं कलकत्ता प्राप्त नहीं हुई। विनोबा ने पश्चिम आधुनिक में रहते हुए समय समय पर शान्त की परिष्कृत करने के लिए जो विचार व्यक्त किये हैं उन्हें सरकार ने अभी तक पूर्णतया लागू नहीं किया। यद्यपि प्रचार रही किया जाता रहा है कि विनोबा के आदर्श का ज्ञान-स्वरूप स्थापित किया गये। यद्यपि आकाशवाणी से संसद में जनवादी का प्रसारण विनोबा की उल्लास पर ही किया गया जाता है।¹⁰

समानता तथा दयालुता

विनोबा ने समानता के साधन-रूप दयालुता के आदर्श को स्वीकार किया है। उनकी मान्यता है कि दयालुता के बिना व्यक्ति बहुत बड़ी आध्यात्मिक शक्ति में विकसित रह जाता है और उनके अहंकारिता का भाव उत्पन्न हो जाता है। समानता एवं समानता में विरोधाभास है किन्तु समानता तथा दयालुता में कोई विरोध नहीं। दयालुता में ही सभी समानता स्थापित होती है। अन्तर्गत को दूर करने के लिए दयालुता आत्म की शक्ति प्रदान करती है और साथ ही साथ समानता का भी निर्धारण करती है। हमें अपने दयालुता के आदर्श धरोहर को नहीं निगलना है क्योंकि केवल समानता की साथ स्वार्थपरता की प्रतीति नहीं आयेगी। अन्तर्गत यौवन में समानता की स्थापना के लिए प्रयत्न जारी है। हमें अपने पूर्वजों का ध्यान रखकर उनके आदर्शों के अनुसरण करना है ताकि हम उनके अहंकारों का नाश न करें। दयालुता का यह अर्थ नहीं है कि हम कुछे शीघ्र के लिए बन गये और निर्धनता की दशा में स्थिति में रहें। समानता के साथ ही नहीं हो सकता है। समानता हमारी दिव्यदृष्टि को समझ कर देती है। यदि समानता में हमारे द्वारा विचार की शक्ति नष्ट हो जाती है तो यह समानता भी विधायक नाथ ए आयेगी। इसलिए समानता के आदर्शों की दयालुता के साथ निदान की आवश्यकता है। यह कार्य निरन्तर आन्तरिकता से ही सम्भव है।

हमें प्रगमानता के दम्भ का निवारण करना है। जिससे पास निजी सम्पत्ति नहीं है वह भी आर्थिक समानता के लिए प्रयत्नशील रहना चाहिये। इसी प्रकार से गारीरिक् श्रमर द्वारा जनित प्रगमानताएँ भी दूर होनी चाहिये। यदि हम समाज में समानता चाहते हैं तो व्यक्तिगत जीवन में उससे सौगुनी समानता पहले स्थापित करनी होगी। मानवीय शरीर में 98^० (एफ) तापक्रम बना रहता है क्योंकि ताप का स्त्रोत सूर्य घट्यधिक गर्म है। यदि सूर्य का ताप मानव के शरीर के तापक्रम से कम होता तो ग्रन्थ हो जाता। इसलिए समाज के मेकका को समाज से प्रागे चलकर बताना है तभी उनका सद्य तथा कार्य पूरा हो सकेगा।²⁸

पूरा समानता, अनुपातविहीन असमानता एवम् समता

विनोबा भावे ने भूदान आन्दोलन के दौरान जमींदारों तथा समाज के हित में भूमि का दान करने का आग्रह किया है। और पूर्ण समानता, असमान प्रगमानता तथा समानता का विवेचन किया है। विनोबा का कहना है कि समाज में गणितीय समानता सम्भव नहीं है फिर भी किसी सम्पूर्ण व्यक्ति द्वारा समाज हित में अपनी सगृहीत सम्पत्ति का कुछ भाग दे दिया जाय तो वह उगरे लिए अच्छा ही होगा। वे समाज में पाचों अगुनियों के समान समानता चाहते हैं। उनके अनुसार न सम्पूर्ण समानता सम्भव है और न अमनुषित प्रगमानता ही समाज के लिए हितकारी है। प्रच्छा यह है कि समाज पचासत धर्म का पासन करते हुए समता की स्थापना करें जिसमें छोटे-बड़े सभी का निर्वाह हो सके।²⁹

विनोबा का योगदान

विनोबा ने "स्वराज शासन" में अपने राजनीतिक, सामाजिक एवं आर्थिक विचारों को प्रस्तुत किया है। व्यक्तिगत सरयाग्रह-आन्दोलन के कारण गिरफ्तारों के दौरान 1943 में नागपुर-जेल में विनोबा ने अपने इन स्पुट विचारों को संकलित करवाया था। विनोबा के अनुसार राज्य (शासन) तथा स्वराज्य में अन्तर है। राज्य शक्ति से स्थापित किया जा सकता है किन्तु स्वराज्य प्रहिता के बिना असम्भव है। राज्य (शासन) के स्थापन पर स्वराज्य की आवश्यकता है। स्वराज्य यैदिन शब्द है। यह प्रत्येक का प्रत्येक के लिए ऐसा शासन है जिसमें प्रत्येक को अपनी-अपनी स्वशासन दिग्राई दे। यह सबका शासन है। यह रामराज्य है।³⁰ राज्य का अस्तित्व अमीर तथा शरीरों में समानता काने के लिए है। जिसे प्रकार से परिवार में सभी सदस्यों की समानता की दृष्टि से देखा जाता है उसी प्रकार से राज्य को भी व्यवहार करना है। यदि राज्य यह सेवा नहीं कर सकता तो ऐसे राज्य के अस्तित्व की आवश्यकता नहीं है। असमानता फैलाने वाले राज्य को नष्ट कर उसने स्थान पर प्रजातन्त्र ही सही रहेगी। प्रजातन्त्रों द्वारा अराजकता का भय हर समय फैलाया जाता है ताकि जनता उनसे पुशासन को भी नम्रतापूर्वक स्वीकार कर ले। योग्य व्यक्तियों की योग्यता को स्वीकार करना चाहिए किन्तु योग्य व्यक्तियों को भी जनता के सहयोग एव समर्थन की आवश्यकता है। उसने बिना योग्य व्यक्तियों का शासन भी नहीं चल पायेगा। जिन्हें हम अयोग्य समझते हैं उनमें भी अपनी तरह की योग्यता है। उनमें बिना राज्य नहीं चल सकता। पारस्परिक सहयोग के बिना सभी योग्यताविहीन हैं। ऐसी स्थिति अथे तथा लम्बे की बहावत की ही याद दिलायेगी। जिस राज्य में योग्य

व्यक्ति यह नहीं जा लेते कि समाज में कम योग्यता प्राप्त व्यक्तियों का सहयोग भी आवश्यक है वहा राजनीतिक व्यवस्था के स्थान पर घोर भ्राज्यता का ही वास होगा। संक्षेप में, राज्य द्वारा योग्य व्यक्तियों को सत्ता प्रवश्य मौपी जाय किन्तु वह सत्ता जनता की सेवा में समर्पित की जानी चाहिए।¹³¹

विनोबा ने जनता की स्वतन्त्रता पर अधिक बल दिया है। उन्होंने सत्ता को जन-सेवा में प्रयुक्त किये जाने के उद्देश्य के माप ही साथ व्यक्तियों को सबल एवं स्वावलम्बी बनाना आवश्यक माना है। वे जनता को स्वावलम्बी बनाकर उसे अपनी शक्ति के प्रति जागृत करना चाहते हैं। वे उद्योग व्यवसाय की देखरेख भी जनता को ही सौंपना चाहते हैं और प्रत्येक गांव को स्वावलम्बी इकाई बनाना चाहते हैं। दक्ष व्यक्तियों द्वारा स्वेच्छा से जनता की सहायता करने पर बल देते हैं ताकि जन-समुदाय उन्हें प्रत्युत्तर में सहयोग प्रदान कर सकें। जनता को स्वयं अपने पैरो पर खड़ा होना है। समाजवादियों की तरह पहले एक स्थान पर धन केन्द्रित कर फिर उसके वितरण का प्रयत्न विपदाओं को ही प्रामाणिक करेगा। प्रत्येक को उसको योग्यता एवं उनके धर्म के अनुसार वेतन देने की प्रणाली भी व्यय है। किसी रोगी की तन्मयता से सेवा करने वाले व्यक्ति की क्षमता निष्पक्ष होकर न्याय करने वाले न्यायाधीश की सेवाओं का मूल्य कैसे मापा जा सकता है। ऐसी अनेक सेवाएँ हैं जो अमूल्य हैं। वेतन-शृंखला निर्धारित करना न्यायोचित नहीं है। विनोबा के अनुसार न्यायोचित यही है कि वेतन-शृंखला की बात किये बिना व्यक्ति अपनी सम्पूर्ण शक्ति एवं योग्यता समाज के हित में प्रयुक्त करे और समाज उस व्यक्ति के भ्रक्षणोपेक्षा का उत्तरदायित्व निभावे।¹³²

विनोबा के अनुसार रूस की क्रान्ति का आकर्षण क्षीण होता जा रहा है। समाजवाद ने पूंजीवाद के चार पक्षों—केन्द्रीकरण, मशीनीकरण, सैन्यतन्त्र तथा मानव-शोषण में से प्रथम तीन को यथावत् रखकर अन्तिम को समाप्त करने का प्रयास किया है। किन्तु ऐसा प्रयास अमूल्यक हो कहा जायगा। ये चारो पक्ष वैसे ही विद्यमान हैं। केन्द्रीकरण में उत्पन्न दक्षता, मशीनीकरण से उत्पन्न सुविधाएँ, सैन्यबल से उत्पन्न सुरक्षा की भावना व्यक्तियों को इतना अमित कर देती हैं कि वे शोषण का अन्त करने के लिए इन्हें छोड़ना नहीं चाहते। शक्ति से विजित बस्तु शक्ति द्वारा ही बनी रह सकती है। इसके लिए नेतृत्व द्वारा जनता को शस्त्रों से लैस रखा जाता है। जन साधारण द्वारा शस्त्रों के दक्ष संचालन की कर्मा के कारण उन्हें सेना पर निर्भर करना पड़ता है। प्रतिरक्षा की यह व्यवस्था प्रचुर मात्रा में धन संप्रह, विज्ञान तथा राजनय पर आश्रित है। परिणाम यह होता है कि धनेय का शासन कुछ व्यक्तियों का शासन रह जाता है और सशक्त, सुनिश्चित एवं धनी व्यक्तियों का एक नया श्रेण संघटित हो जाता है। विनोबा के अनुसार यह स्थिति जनता के हित में नहीं हो सकती। अनहित के लिए समस्त व्यक्तियों को जनता की भलाई के लिए अपने शारीरिक बल का प्रयोग करना चाहिए। सुनिश्चित व्यक्तियों द्वारा जनजीवन में शांति का प्रवाह उत्पन्न किया जाना चाहिए और धन का उपयोग उत्पादन की क्षमता में वृद्धि करने तथा यथोचित वितरण की व्यवस्था के लिए होना चाहिए। अभी अर्धे शासन की स्थापना हो सकती है। दुर्गुण रहित शासन के लिए विनोबा ने चार आवश्यकताएँ बतलाई हैं—योग्य एवं क्षमता युक्त व्यक्तियों द्वारा जन-सेवा, व्यक्ति में मानव-

निर्भरता एवं पारस्परिक सहयोग की भावना, अहिंसक सहयोग अथवा असहयोग, निष्ठा-पूर्वक विये गये प्रत्येक काय का समान नैतिक एवं वित्तीय मूल्य। यदि इसके विपरीत कोई व्यक्ति आचरण करता है तो जनमत उसे उचित कानूनी दण्ड थिताने की व्यवस्था करे। नैतिक नियमों तथा जनमत की अवहेलना करने वालों को उच्च विचारों से युक्त व्यक्तियों की देखरेख में रखा जाय न कि शासकीय नियन्त्रण में।³³

गांधीजी के अहिंसा सम्बन्धी विचारों को विनोबा ने अपने जीवन में उतारने का प्रयास किया है। गांधीजी के उपदेशों में धृष्टा, क्रोध, असत्य आदि को जीतने के लिए प्रेम, शान्ति एवं मत्स्य का मार्ग दर्शाया गया है। विश्व में व्याप्त अशान्ति का मूल कारण भय एवं अविश्वास है। इस तथा अमेरिका हमने उ है। विश्व के राज्य जितने अधिक समीप आते जा रहे हैं उतना ही पारस्परिक भाव में बढ़ता जाता है। विनोबा के अनुसार विज्ञान की प्रगति ने समय तथा दूरी को घटाकर विश्व को एक ही भौगोलिक इकाई में परिवर्तित कर दिया है। साथ ही विज्ञान ने सभ्यता के विनाश का मार्ग भी बना दिया है। हिंसा तथा धृष्टा की वृद्धि के साथ ही विश्व की समाप्ति सन्निवृत्त है। अभी भी समय है कि इस विनाश की ओर बढ़ने के स्थान पर प्रेम एवं अहिंसा का मार्ग अपनाया जाय। महात्मा बुद्ध के सन्देश को सुनने और उस पर अमल करने की आवश्यकता पर बल देने हुए विनोबा ने दया तथा क्षमा जैसे शाश्वत मूल्यों की ओर ध्यान आर्कषित किया है। नीता में प्राणिमात्र से धृष्टा न करने का सन्देश निहित है। वेद तथा साधु-सन्तों के उपदेश भी इसी सन्देश को बारबार प्रस्तुत करते हैं। किन्तु विनोबा के अनुसार इन उपदेशों को कार्यरूप में परिणत नहीं किया गया। कारण यह है कि धृष्टा को प्रोत्साहित करने वाले तत्त्व ज्यों के त्यों विद्यमान हैं। विनोबा ने सटीक उदाहरण से इसे समझाने का प्रयास किया है। उनका कहना है कि जिस प्रकार एक प्यासा व्यक्ति साफ पानी न मिलने पर गन्दे पानी से ही अपनी प्यास बुझाने की छान लेता है उसी प्रकार विश्व भी धृष्टा के पीछे नहीं दौड़ता, धृष्टा से धृष्टा के कारण प्रेम नहीं करता, किन्तु कुछ समस्याओं या समाधान न मिलने पर धृष्टा का सहारा लेता है। यदि विश्व को समस्याओं का शान्तिपूर्ण हल ढूँढ लिया जाय तो हिंसा के लिए कोई स्थान नहीं रहेगा। विनोबा ऐसी शान्ति की खोज में हैं जो विश्व को अशान्ति से बचा सके। उनका यह दृढ़ विश्वास है कि जब तक यह सम्भव नहीं होता तब तक विश्व अहिंसा की शक्ति में विश्वास नहीं करेगा।³⁴

गांधीजी के अहिंसा एवं असहयोग के सिद्धान्त को हृदयगम कर विनोबा ने भी इन दोनों के महत्त्व को विस्तार से दर्शाया है। विनोबा के अनुसार नागरिक शिक्षा के अन्तर्गत व्यक्ति को राज्याज्ञा का पालन सिखाने के साथ ही साथ असहयोग एवं अहिंसक प्रतिरोध की भी शिक्षा दी जानी चाहिए। वे असहयोग एवं अहिंसक प्रतिरोध दोनों को पर्यायवाची मानते हैं तथा अहिंसक प्रतिरोध को अधिक महत्त्व देते हैं। यदि असहयोग से कार्य पूरा हो जाय तो प्रतिरोध की आवश्यकता नहीं होती। असहयोग में व्यक्ति अपना हाथ खींच लेता है ताकि विरोधी को स्वयं अपनी भूल-सुधार का अवसर प्राप्त हो सके। यदि यह सम्भव न हो तब ही राज्य के कानून को तोड़ने का सबत्प किया जाय। अहिंसक प्रतिरोध के लिए व्यक्ति में मनिय अवज्ञा, अनुशासन, निष्कपटता एवं क्रोध रहित होकर

दृष्ट महन करने की क्षमता होनी चाहिए। उचित प्रशिक्षण एवं शिक्षा में इन गुणों को विकसित किया जाना चाहिए। यद्यपि नृणासन के अन्तर्गत अमहयोग अथवा प्रतिरोध का प्रयोग संयोगवश ही होता है फिर भी सामाजिक जीवन में उनका उपयोग जानना आवश्यक है। केवल राजनीतिक कारणों से ही नहीं अपितु परिवार, व्यवसाय एवं व्यक्तिगत सम्बन्धों में भी इनका उपयोग हो सकता है। अन्वेषण को अन्ध मू दकर महन करने अथवा अन्वेषण का उग्र विरोध करने इन दोनों मार्गों में से सहयोग एवं अहिंसा का मार्ग मध्यम मार्ग के रूप में है। यह मार्ग इन दोनों परिस्थितियों की तीव्रता को समन्वित करता है।³⁵

विनोबा के अनुसार राज्य का कोई भी स्वरूप क्यों न हो, अहिंसक प्रतिरोध एवं अमहयोग की रीति-नीति को जीवित रखना आवश्यक है। वास्तविकता से ही इस बात की शिक्षा दी जाय कि माता-पिता के आज्ञापालन के साथ-साथ आवश्यकता पड़ने पर उनकी आज्ञाओं का भी प्रतिहार किया जाय यदि उनकी आज्ञाएं अन्तःकरण के विरुद्ध हों। स्वयं माता-पिता द्वारा इस प्रकार का शिक्षण अपने बच्चों को दिया जाय। इसके लिए उचित जन्मत जाग्रत किया जाय। मानवोप सिद्धान्तों की अवहेलना करने वाले परिवार, समाज तथा राष्ट्र के नियमों की अवहेलना करना अनुचित नहीं है। राज्य कितना भी पूर्ण क्यों न हो उस पर अत्यधिक आश्रित होना अथवा उसको अपनी निष्ठा समर्पित कर देना उचित नहीं है। यदि ऐसा राज्य स्थापित भी हो जाय जिसे व्यक्ति अपना सब कुछ सौंपकर निश्चिन्त हो जाय तब भी ऐसा राज्य मानवता का शोषक ही माना जाता चाहिए। मानवोप विचारों की समावनाएं ऐसे राज्य में समाप्त हो जाती हैं। आवश्यकता इस बात की है कि एक अच्छा राज्य व्यक्ति में चेतना एवं स्वतन्त्र चिंतन का विकास करे ताकि आवश्यकता उपस्थित होने पर व्यक्तियों द्वारा अहिंसक अमहयोग का प्रयोग राज्य को उचित मार्ग पर प्रणयर करने के लिए किया जा सके।³⁶

विनोबा ने हिंसा के सिद्धान्त को मूर्खतापूर्ण बनसाया है। मानव इतिहास इस तथ्य का साक्षी है कि हिंसा पर आधारित साम्राज्य एवं के बाद एक धूलिधुमरित होते गये हैं। हिंसा पर आधारित कोई भी शासन चिरस्थायी नहीं हो सकता। फिर भी हिंसा मानव मस्तिष्क के लिए भावपूर्ण बनी हुई है और हिंसा की अमर्यता के बावजूद हम उसकी सफलता के लिए आशान्वित रहते हैं। मत्त तो यह है कि हिंसा पर आधारित राज्य भी जनता के समर्थन (अहिंसा) की आशा करने हैं ताकि उनका शासन चिरस्थायी हो सके। अहिंसा ही एकमात्र मत्त है। हिंसा का प्रयोग निरन्तर बढ़ने वाला नशा है। व्यक्ति के दाग की गयी हिंसा के उत्तर में प्रतिहिंसा और भी अधिक तीव्र होती है और यह तीव्रतम होनी हुई मुढोन्माद में परिवर्तित हो जाती है। जबकि अहिंसा का पालन करने वाला व्यक्ति दूसरे व्यक्तियों को समझाते अथवा बुचलने के स्थान पर उनके हृदय को प्रभावित कर परिवर्तन की अपेक्षा करता है। अहिंसा के विश्व में एक व्यक्ति की मरणात्ता दूसरे व्यक्ति की भी सहजता है। अहिंसा का मार्ग सरल है। अहिंसा की लड़ाई मुढ के मंदान में नहीं लड़ी जाती बल्कि हृदय में लड़ी जाती है। अहिंसा में परिपूर्ण जीवन त्याग और बलिदान का प्रतीक है। यह बलिदान निरन्तर है और इसमें विशेष प्रकार का मानव अनुभव होता है।³⁷

विनोबा ने मुढ को अहिंसा का प्रेरक बनसाया है। उनके विचार विम्वकारी होने

हुए भी भारत की उम घटना का स्मरण किलाते है जिसम सभ्राट अशोक ने युद्ध जलित विध्वंस एवं विनाश से द्रवित हो अहिंसा का पाठ सीखा था। विनोबा की भी यही धारणा है कि विश्व-युद्ध से होने वाले सहार को देखकर व्यक्ति एवं राष्ट्र युद्ध का अन्त करने का प्रयत्न करते है और वे अहिंसा के समीप पहुचने का प्रयास करते है। विनोबा विश्व-युद्ध से जतने भयभीत नही जितने छोटे युद्धो एवं भगडो से। विश्व-युद्ध व्यक्ति को सतीर्णता की परिधि से बाहर कर उसे गमस्त मानवता के लिए चिंतन करने को बाध्य करता है जबकि छोटे युद्धो का प्रभाव ठीक इमोे ज़िरील ही हाता है। जहाँ विश्व-युद्ध अहिंसा की धार बढता हुआ चरण है वहाँ छोटे युद्ध अहिंसा को दूर धकेलने का प्रयास करते है। यह विश्व शांति के लिए विश्व-युद्ध से भी अधिक अपावह स्थिति है। हिंसा म निर्यात रखने वाले राष्ट्र जहाँ विश्व-युद्ध को समाप्त करने की बात करते है वहाँ उनका सीमित युद्ध को चलाते रखने का स्वाधं यह सिद्ध करता है कि वे मित्र-शांति अथवा अहिंसा के समर्थक नही है। अहिंसा का वातावरण बनाये रखने के लिए इन छोटे छोटे युद्धो को रोकना अत्यावश्यक है।³⁸ विनोबा ने उपयुक्त विचार प्राधुनिक समय की शीत-युद्ध की राजनीति पर बरारा प्रहार है।

आधुनिक समाजता की अवधारणा को विनोबा भावे ने अत्यधिक महत्त्व दिया है। आधुनिक समाजता के त्रिना अन्दे समाज की कल्पना निरर्थक है। विनोबा ने भारत के प्राचीन जीवन म त्याग की भावना को समाजता के आधुनिक आदर्श से सम्बन्धित करने का प्रयास किया है। आध्यात्मिक साधना के लिए भीतिय सुविधाया एवं समृद्धि को त्यागना उचित माना गया है। अग्रगण्य अन्न अन्न (ब्रैंड लेवर) तथा वेतन की समाजता के माध्यम से आधुनिक समाजता का आदर्श स्थापित करने का प्रयास किया गया है। विनोबा इस दृष्टि से गांधीजी के पद चिह्नो पर अग्रसर होत दिखाई देते है। गांधीजी के सन्देश, विनोबा की भी यही धारणा है कि आवश्यकताया अथवा दृन्ध्यायो को बहुगुणित करने के स्वान पर उनका परिमीमा करना चाहिए ताकि समाज म समन्वय एवं सतीप का वातावरण बना रहे। प्रकृति ने हमारी आवासनताया के अनुरूप अनुपात म मम वस्तुओ को उत्पन्न किया है अन्न प्रत्येक व्यक्ति द्वारा केवल अपनी आवश्यकतानुसार वस्तुया का उपयोग किया जाय, सग्रह न किया जाय, तो विश्व मे रोई व्यक्ति क्षुधापीडित अथवा अन्य प्रकार से पीडित नही रह सकता। अपनी आवश्यकता से अधिक का अधग्रहण अपराध है, खोरी है। अपरिग्रह एवं अन्तेय द्वारा समस्त सामाजिक एवं आर्थिक सुराशयो को दूर किया जा सकता है। विनोबा के अनुसार किसी भी वस्तु का उत्पादन स्वयं के निमित्त न होकर राष्ट्र एवं समाज के निमित्त माननी चाहिए। उत्पादन समाज अथवा राष्ट्र को अर्पित कर व्यक्ति स्वार्थ से उपर उठ जाता है। समाज इस उत्पादन को जब पुन व्यक्ति को प्रत्येक की आवश्यकता-नुसार वितरित करता है तब व्यक्ति मे नवीन जीवनदायिनी शक्ति का संचार होता है। सहज मे व्यक्ति क्या समष्टि की अन्वोन्वाश्रितता स्पष्ट हो जाती है।³⁹

विनोबा के आधुनिक समाजता सम्बन्धी विचारो का यह तात्पर्य नही कि वे पूर्ण समाजता अथवा गणितीय समानता के पक्षपाती है। विनोबा गणितीय समानता के स्थान पर अधिष्ठित पूर्ण अथवा ऐसी समानता चाहते है जैसी की हाथ की पांच अंगुलियो म होती है। पांचा अंगुलियो बराबर न होते हुए भी पूर्ण सहयोग से एक साथ मिलकर अनेक कार्य

मपादित करती हैं। अनुलिपि में अन्तर भी इतना अधिक नहीं कि छोटी अक्षुब्ध एक इंच लम्बी हो और सबसे बड़ी एक फुट लम्बी।⁴⁰ विनोबा के इस दृष्टान्त का तात्पर्य यह है कि यदि पूर्ण समानता माध्यम है तो अमनुचित अमानता भी हानिप्रद माननी चाहिए। इनके स्थान पर असमानता के माध्यम में समानता का प्रयोग होना चाहिए। वे समानता को विवेकपूर्ण समानता भी कहते हैं क्योंकि ऐसी समानता जो भेदभावपूर्ण होने लगे भी औचित्यपूर्ण हो। विनोबा ने उदाहरण देते हुए यह बतान का प्रयास किया है कि जैसे माता अपने बच्चों की पावन शक्ति, वय एवं आवश्यकतानुसार ही भोजन देती है वह भेदभावपूर्ण दिखाई देते हुए भी समानता का आदर्श माना जाना चाहिए। विनोबा शक्ति अथवा वन-प्रयोग द्वारा समानता की स्थापना स्वयंभार नहीं करते। उनका उद्देश्य विवेकपूर्ण आत्मिक अथवा आध्यात्मिक समानता की स्थापना करने का है जो कि बिना दबाव के प्राप्त की जा सके।⁴¹

विनोबा ने गांधीजी के 'रोटी-रोजी' सिद्धान्त का अन्वय समर्थन किया है। प्रत्येक व्यक्ति अपने प्रयत्नों से (श्रम करके) अपना भोजन जुटाये। उद्देश्य धन का सग्रह करना न हो अपितु अपना भरण पोषण मात्र माना जाय। प्रत्येक व्यक्ति की आवश्यकताओं को ध्यान में रखकर उत्पादन किया जाय और उत्पादनकर्ताओं में समानता की भावना रखी जाय तो श्रम की महत्ता एवं आवश्यक वस्तुओं का उत्पादन-क्षेत्रों को प्रोत्साहन प्राप्त होगा। इसी प्रकार से वेतन की समानता का आदर्श भी प्रस्तुत किया गया है जिसमें महत्त्व द्वारा किये गये कार्यों में बड़े छोटे का भेद न रहकर समान वेतन देने का उद्देश्य निहित है। विनोबा ने आर्थिक समानता, रोटी-रोजी तथा वेतन का समानता का आदर्श स्वीकार करते हुए भी इसे पूर्णतया प्रयोगात्मक आदर्श नहीं माना है। वे यह मानते हैं कि व्यक्ति में भौतिक वस्तुओं की प्राप्ति की लालसा इतनी बलवती होती है कि अपरिग्रह अथवा अम-साध्य कार्य अथवा वेतन आदि की समानता के विचार को पूर्ण स्वीकृति मिलना अशक्य है। फिर भी आर्थिक भेदभाव मिटाने की दृष्टि से एक और गरीब और अमीर की खाई को बंद करने से रोचना है तथा दूररी और उसे पाटने का प्रयास भी करना है।⁴²

आर्थिक भेदभाव मिटाने के लिए विनोबा ने सर्वोदय की विचारधारा का प्रतिपादन किया है। उनका यह नारा है कि भारत के गाँव आत्म-निर्भर हो जाय। वे अपने लिए उन वस्तुओं का उत्पादन करें जिनकी उन्हें आवश्यकता है। प्रत्येक व्यक्ति को रोटी तथा रोजी मिलनी रहे। प्रत्येक व्यक्ति श्रम करे। ग्रामीण स्तर में राष्ट्रीय स्तर तक देश की समस्त अर्थव्यवस्था अग्रस्त परिवार के समान कार्यशील रहे। परिवार जैसा मधुर एवं मोहार्द्रपूर्ण वातावरण बनाया जाय। आर्थिक विकेंद्रिकरण के साथ राजनीतिक एवं प्रशासनिक विकेंद्रिकरण भी लाया जाय। प्रत्येक गाँव एक स्वशासनित इकाई माना जाय। ग्रामीण जनता अपने कार्यों का निष्पादन स्वयं करे और स्वशासन के माध्यम में अपनी कठिनाइयों का निराकरण भी प्राप्त करे। न्यायोपेक्षित स्तर पर पूर्ण स्वशासन का यह अर्थ नहीं कि केन्द्रीय सत्ता का महत्त्व समाप्त मान लिया जाय। केन्द्रीय सत्ता को बनाये रखना उसी प्रकार से आवश्यक है जिस प्रकार से रेश के दिब्बे में खरों की जड़ों।⁴³ केवल आवश्यक होने पर ही केन्द्रीय सत्ता का नियन्त्रण स्वीकार किया जाय।

विनोबा आत्मविरहाम एवं ईश्वर के अर्पण रहे हैं। वे ज्ञानि एवं अज्ञानि द्वारा अज्ञान, आत्मा एवं हिमा को जोड़ना चाहते हैं। उनके अनुसार गांधीजी द्वारा प्रतिपादित

शान्ति तब तब पूर्ण नहीं हो सकती जब तक नई सामाजिक व्यवस्था नहीं स्थापित कर दी जाती। केवल राजनीतिक स्वतंत्रता प्राप्त कर लेने से यह काम पूरा नहीं होगा। प्राथमिक, जातीय तथा सामाजिक शोषण से मुक्ति प्राप्त करना आवश्यक है। हिंसा का नाम शोषण चारों ओर दिखाई देता है। ऐसे में विनोबा मानव को पशुता से उखाड़ उठ कर विवेक, न्याय एवं व्यवस्था के अनुसंधान करने की प्रेरणा देते हैं। वे प्रेम के शासन में विश्वास करते हैं जिन्में हिंसा श्रयवा दबाव लेसमात्र भी नहीं। विनोबा ने इस कार्य की पूर्ति के लिए सर्वोदय का मार्ग चुना है। सर्वोदय की अवधारणा अत्यन्त जटिल है क्योंकि जन्मे व्यक्तिगत रूप सामाजिक दोनों प्रकार के उत्तरदायित्वों को माना गया है। व्यक्तिगत उत्तरदायित्व के अन्तर्गत व्यक्ति का चहुँमुखी विकास एवं वर्याण निहित है। सामाजिक दृष्टि से सर्वोदय द्वारा सबसे भीति, मानसिक एवं आध्यात्मिक विकास का उद्देश्य प्रस्तुत किया गया है ताकि समस्त मानवता का विकास हो सके।⁴⁴

वे ऐसे समाज की स्थापना करना चाहते हैं जो प्रेम तथा सत्य पर आधारित हो। वे भक्ति के आन्तरिक विकास पर बल देते हुए यह यामना करते हैं कि घृणा, शान्ति एवं सहयोग का बालवर्णन विश्व में निर्मित किया जाय। मनुष्य का नैतिक पुनर्जागरण आवश्यक माना गया है। केवल वातावरण ही नहीं अपितु व्यक्ति द्वारा स्वयं परिवर्तित होना आवश्यक है। मनुष्य के आध्यात्मिक एवं चारित्रिक गुण ही उसके भविष्य का निर्माण करते हैं। प्रगति के साथ मानव का अंतराल भी परिवर्तित होना चाहिए। ब्राह्म मतभेदों का मूल आन्तरिक बल है अतः मानव के आन्तरिक एवं बाह्य विकास के लिए सर्वोदय समाज की स्थापना उपयोगी मानी गयी है।⁴⁵

विनोबा ने भारत की पञ्चवर्षीय योजनाओं के सदर्भ में 1951 में कहा था कि हमारा सविधान भारत के प्रत्येक नागरिक को शासन द्वारा रोटो-रोजी दिलाने की व्यवस्था का प्रावधान रखता है किन्तु योजना में इस तरह की कोई धर्चा नहीं है। योजना का उद्देश्य सेवा का विस्तार एक भारी उद्योगों की स्थापना है न कि रोजगार की व्यवस्था करना। आवश्यकता यह है कि पहले सबसे रोजगार दिलाने की व्यवस्था की जाय और बाद में योजनाएं बनायी जायें। राजनीतिक दृष्टि से यह बात कितनी भी अच्छे करने वाली लगती हो किन्तु वास्तविक उद्देश्य यही होना चाहिए। यदि शासन को यह कार्य असंभव दिखाई दे तो ऐसे शासन की आवश्यकता नहीं है।⁴⁶ इसी प्रकार से परिवार-नियोजन⁴⁷ के बारे में विनोबा का कहना है कि परिवार की संख्या निर्धारित करने का कार्य राज्य का नहीं है। शासन का उत्तरदायित्व खाल-पदार्थ उपलब्ध कराना है, इससे अधिक नहीं। जापान तथा इंग्लैंड में जन-संख्या की समस्या भारत से कम नहीं है। वास्तविकता यह है कि पृथ्वी पर जनसंख्या से अधिक दबाव पाप का होता है। विनोबा ने अनुसार जनसंख्या नियंत्रित करने के स्थान पर व्यक्ति को आत्मनियंत्रण सिखाना चाहिए।⁴⁸

विनोबा ने खादी एवं ग्रामोद्योग को प्रोत्साहित करने का आह्वान किया है। वे खादी तथा ग्रामोद्योग के माध्यम से भारत में व्याप्त बेरोजगारी की समस्या का अन्त सम्भव मानते हैं। ग्रामोद्योग की स्थापना कर वे व्यक्ति को पैसे की भूख से बचाना चाहते हैं। जब प्रत्येक आवश्यक वस्तु गाँव में ही उत्पादित होने लग जाय तो फिर पैसे की आवश्यकता नहीं रहेगी। प्रत्येक व्यक्ति विनिमय एवं पारस्परिक सहयोग से उन्हें प्राप्त

में बाट लेना। विनोबा के अनुसार कुटीर-उद्योगों का हानि नहीं हुआ अपितु उन्हें मनाप्त किया गया है। बंधी-बंदों मिलों की स्थापना कर गृह-उद्योगों को मनाप्त किया जाता है। हम पहले बेरोजगारी फैलाने और बाद में उगका हल टूटन का प्रयास करते हैं। पहले व्यक्ति को रोजगार दिया जाय, बाद में आवश्यकता ही तो मशीनीकरण दिया जाय। मशीन मानव को बेकार बनादे यह विनोबा की स्वीकार नहीं।⁴⁹

विनोबा ने सर्वोदय की विचारधारा को जीवन के आध्यात्मिक पक्ष में जोड़ दिया है। वे राजनीति में शक्ति तथा प्रभाव के क्षेत्र का परिमोहन करने के लिए उसे जीवन के उदात्त पक्ष में जोड़ना और राजनीति की भावना की विचारधारा में परिवर्तित करना चाहते हैं। सामाजिक उत्तरदायित्वों की पूर्ति के लिए राजनीतिक क्रियाकलापों को प्रतिबद्धता मानते हुए भी विनोबा ने समाज-सेवा को राजनीति में अधिक महत्त्व दिया है। जन माहात्म्य के कल्याण के लिए तथा जनता जनार्दन की सेवाय पारस्परिक मनमुटाव, स्वार्थ तथा राजनीतिक शक्ति का प्रयोग त्यागने का आदर्श सर्वोदय का प्रमुख आधार है। गांधीजी ने पूर्ण स्वराज की स्थापना का आदर्श प्रस्तुत किया है। यह आदर्श स्वराज को लक्ष्य मानकर चलने से प्राप्त नहीं हो सकता। लक्ष्य के रूप में स्वराज की प्राप्ति मानवीय प्रेरणा एवं विकास का अवरुद्ध करती है। आदर्श के रूप में पूर्ण स्वराज की मान्यता मानव विकास की अविरल धारा के समान है। आद्य प्रेरक तत्वों से भी अधिक शक्तिशाली आन्तरिक आत्मप्रेरणा है। आत्मप्रेरणा से मानव सेवा का दान एवं तदनुसार वषे सर्वोदय को इतिहासवाद तथा जीवन के बाल-विभाजन के क्रम से मुक्त रखना है। सर्वोदयवाद लक्ष्य का बर्णन से स्वतन्त्र नहीं मानता। विश्व प्रकार से भविष्य वर्तमान से पूषक नहीं हो सकता उसी प्रकार से लक्ष्य तथा भविष्य की भी मानव-प्रतिष्ठान से पूषक नहीं किया जा सकता। मानव-भूमित्व की सार्यकता आत्मिक आत्मानुभूति में निहित है और सर्वोदय इस सार्यकता को प्रगस्त करके हुए आत्मानुभूति की सामाजिक आत्मानुभूति से एकाकार करने में समर्थ है। विनोबा के अनुसार जो यह बहते हैं कि सत्ययुग अभी आना शेष है वे साम्यवादी हैं। परम्परावादी तथा साम्यवादी दोनों ही सत्ययुग में निष्ठा रखते हैं। परम्परावादी बने हुए सत्ययुग का वर्णन करते हैं तो साम्यवादी आने वाले सत्ययुग का स्वप्न देखते हैं। किन्तु विनोबा न तो भूतकाल में विश्वास करते हैं और न भविष्य में। न तो भूतकाल हाथ में है और न भविष्य। केवल वर्तमान ही अपने हाथ में है और इस कारण से वर्तमान में ही सत्ययुग की वास्तविकता प्रदान करती है।⁵⁰

विनोबा ने भारतीय राजनीति के नैतिक उद्देश्यों एवं मानवीय मूल्यों को समर्थन देने हुए राजनीति को लोकनीति में परिवर्तित करने का अभियान चलाया है। वे साम्यवादी श्रेणियों को राजनीतिक स्वार्थ पर अपनी व्यवस्था आधारित करने के कारण शिथिल श्रेणियों में स्थित हैं। उनको दृष्टि में जनता के सामन का अधिक महत्त्व है और वह लोकनीति पर आधारित है। वे राजनीति की लोकनीति में परिवर्तित करना चाहते हैं। लोकनीति में ही गांधीजी के समसामयिकों की कल्पना को आधार दिया जा सकता है। लोकनीति में राजनीति के सार्यक सिद्धान्त का अभाव नहीं है। राजनीति जीवन, पशुचर्य तथा अन्य मानवीय कार्यों को शामिल कर मार्केजिनिक जीवन में मानवीय मूल्यों को शामिल करती है। सतततापुन्य व्यक्तियों द्वारा राजनीतिक जीवन का प्रयास करने की श्रेणियों को कुचनने

में किया जाता है। राजनीति में मानव के शोषण का प्रतिवार करने का छद्म रचा जाता है। वास्तविक रूपों में राजनीति स्वयं जनसाधारण का शोषण करती है। किन्तु लोकनीति जनसेवा पर आधारित है। लोकनीति मानव को सामाजिक एवं राजनीतिक क्रियाकलापों में प्रतिष्ठित करने का मार्ग है। लोकनीति सत्याग्रह की प्रक्रिया पर आधारित है। सावजनिक कार्यों में भाष्यात्मिक भावना का संचार लोकनीति से ही सम्भव है। लोकनीति का विकास ही जनता में राजनीति के प्रति विरस्कार की भावना उत्पन्न कर सक्ता है। लोकनीति सर्वोद्देश्यवाद पर आधारित है। इसमें लोकतन्त्र, धर्मनिरपेक्षता एवं समाजवाद के आदर्श प्रगतिनिहित हैं। पंचायती राज-व्यवस्था के माध्यम से लोकनीति गांव से लेकर राष्ट्रीय स्तर तक जनता का शासन स्थापित कर लेगी। शासन के विकेन्द्रीकरण का यही एक मार्ग है। ग्राम-स्वराज्य की कल्पना में पूँजीवाद, उद्योगीकरण तथा शहरीकरण का संशयन प्रतिवार विद्यमान है।⁵¹

विनोबा की सर्वोद्देश्य-योजना में राजनीति की दृष्टशक्ति को लोकनीति की जनशक्ति में परिवर्तित करने का उद्देश्य प्रस्फुटित हुआ है। विनोबा ने लोकतांत्रिक विकेन्द्रीकरण को शहरीकरण का प्रतिक करते तथा उसके स्थान पर भारत के सहस्रो गांवों में बसे भारतीयों के राजनीतिक, सामाजिक, आर्थिक एवं नैतिक विकास के लिए प्रयुक्त किया है। वे ग्रामीण भारत को दलगत राजनीति से मुक्त रखना चाहते हैं ताकि ग्रामीण जनता अपने शोषकों का निर्वाचन कर सके। भारत में सच्चा धोतम्ब तभी स्थापित हो सकता है जब निष्ठा से ग्रामों के सम्पुद्गय का कार्य किया जाय। विनोबा ने इसी उद्देश्य से भूदान-कार्यक्रम के माध्यम-साथ ग्रामोत्थान का संकल्प किया है।⁵² विनोबा का भूदान-ग्रामन्दोलन भारत के भूस्वामित्व की व्यवस्था को नवीन दिशा देने के लिए प्रारम्भ किया गया है। विनोबा सम्पत्ति के अत्यधिक संग्रह तथा उसके चन्द हाथों में केन्द्रित होने को सामाजिक एवं आर्थिक सन्तुलन का शत्रु मानते हैं। उनका यह विचार है कि यदि कोई व्यक्ति अपनी प्रावयव्यवस्थाओं की पूर्ति करने के पश्चात् शेष भूमि भूमिहीनों में वितरित करने को उद्यत हो जाय तो अनेक भूमिहीन यज्ञदूरी एवं निर्धनों को जीवनयापन का स्वतन्त्र एवं निश्चित साधन प्राप्त हो जायगा। वे भूपति से अपनी भूमि का कुछ भाग भूमिहीनों में वितरित करने के लिए भागते हैं। पहले भूदान कार्यक्रम का लक्ष्य है। इससे भूमिहीनों में भूमि वितरित होगी और भूमि का समुचित वितरण होकर सर्वोदयी समाजवादो समाज की स्वतः स्थापना होती दिखाई देगी। गांधीजी ने अपरिग्रह का विचार इसी दृष्टिकोण से प्रस्तुत किया था कि व्यक्ति कम से कम संग्रह करे। विनोबा का भूदान-ग्रामन्दोलन भी भूपतियों के विवेक को प्रभावित कर साम्ययोग की स्थापना करना चाहता है ताकि समाज में अधिकतम समानता स्थापित हो सके और गरीब (हेक्ताट्स) तथा अमीर (हेक्त्स) की खाई पाट दी जाय।⁵³

भूदान-ग्रामन्दोलन ने भूमि का अन्तिम अधिकार ईश्वर में माना है। 'सर्व भूमि शोषण की' इस मन्त्र के साथ वे व्यक्ति के सम्पत्ति के प्रति मोह को समाप्त करने के लिए दृष्टिकोण हैं ताकि व्यक्तिगत स्वामित्व का दम्भ छोड़कर सम्पत्ति का सावजनिक उपयोग हो सके। विनोबा ने तेलगाना में जिस प्रकार से भूदान यज्ञ प्रारम्भ किया था वही आज भी समाजवाद तथा साम्यवाद के लिए बहुत बड़ी चुनौती है। साम्यवाद वर्ग-संपर्क के द्वारा सम्पत्ति के स्वामित्व को चुनौती देकर नवीन व्यवस्था स्थापित करता है। विनोबा प्रेम

द्वारा बर्ग-भेद मिटाकर अहिंसा तथा अहिंसक के माध्यम से साम्य स्थापित करना चाहते हैं। वे समाज में व्यक्ति के स्वतन्त्र आत्मनिष्ठा द्वारा ऊपरीबर्ग का भेद मिटाना चाहते हैं। साम्यवाद का विकल्प विलोम का सर्वोदयी विचार है। स्वतन्त्र तथा अन्य साम्यवादी दलों ने व्यक्ति तथा भद्र से बिन भूमिमुद्योगों को अपने देशों में क्रियात्मक किया और जिस प्रकार से भूमि के स्वामित्व को समाज में हस्तांतरित किया वह कार्य विनोबा हृदय-परिवर्तन द्वारा सुगमता से करते हुए दिखाई देने हैं।⁵⁴

द्वान-आन्दोलन के साध-भाष विनोबा ने धानदान, सम्पत्तिदान, अन्नदान, जीवनदान आदि कार्यक्रम भी चलाये हैं। धानदान से उनका तात्पर्य समस्त भूमि के व्यक्तिगत अधिकार को धान को समर्पित कर पुनः प्रत्येक धानवासी को उचित धान-उत्पादन-दुधार भूमि का वितरण है। सम्पत्तिदान नगर के सम्पत्तिधारियों द्वारा मनाज-हित में प्रतिरिक्त सम्पत्ति त्यागने का कार्यक्रम है। यह प्रतिरिक्त सम्पत्ति अरुणमन्द की सहायता में खर्च की जाय। निर्धन व्यक्ति जिसके पास भूमि तथा सम्पत्ति नहीं है वह विनोबा के कार्यक्रम में अन्नदान दे सकता है। अन्नदान द्वारा वह अपने अन्न का कुछ अन्न सामाजिक जीवनोपयोगी बाणों में लगाये। आरोगिक अन्न द्वारा वह अपनी क्षमतानुसार योगदान दे सकता है। विनोबा ने इनके प्रतिरिक्त ऐसे व्यक्तियों के लिए भी कार्य तैयार किया है जो उनके समान समस्त जीवन सामाजिक सेवा तथा सर्वोदय-कार्यक्रमों में व्यतीत करना चाहते हैं। इसे जीवनदान की सत्ता दी गयी है। जनसमाज आदि सर्वोदयी कार्यक्रमों में जीवनदान के उदाहरण हैं। विनोबा ने बुद्धिजीवी तथा अन्नजीवियों के अन्तर को मिटाने के लिए बुद्धिजीवियों से अयोग्य सामाजिक सेवा में प्रवृत्त होने का आग्रह किया है। बुद्धिजीवियों द्वारा अपने समय का कुछ भाग जनसेवा में लगाने का कार्य उनके परोपजीवी माध्यम को परिष्कृत कर सकता है।⁵⁵

विनोबा ने गांधीजी के ज्ञानि एव शान्ति के सन्देश को जीवित रखने तथा उसे दायार्थ रूप देने में अपना जीवन समर्पित कर दिया है। गांधीजी के विचारों की आदर्श-वादिता को ऐतान्मिक कार्यक्रम में परिवर्तित कर विनोबा ने अपने क्षमता की पुष्टि की है कि गांधीजी के विचार व्यवस्थित न होते हुए भी सही चिन्तन की शक्ति से युक्त हैं।⁵⁶ विनोबा ने मानवता को नैतिक नियम से प्रतिबद्ध करने का प्रयास किया है। वे प्रेम तथा अन्न के आधार पर सामाजिक व्यवस्था की स्थापना के इच्छुक हैं। सामाजिक समानता एव न्याय के प्रतीक विनोबा ने धान, धानदान आदि के द्वारा साम्यवाद का धार्मिक विकल्प प्रस्तुत किया है। राष्ट्रीय हिन्दू के प्रथम प्रचारक तथा सारी आन्दोलन के सर्वप्रथम विनोबा ने भारत की निर्धन जनता को "शान्ति सेवा" में परिवर्तित कर जनता-राज के प्रबोधन का स्वल्प किया है।⁵⁷

□□

टिप्पणियाँ

1. संक्षेप रूप से १९६१, विनोबा एव एन. ए. सिन्हा (संशोधन द्वारा संशोधित) ४४, पृष्ठा, 1954)

2. बहो, पृ. 20-24
3. बदरकाल नाटकाय, विमल कावरी, 9 131
4. कर्मण्ये महात्मनस्य, भि. से. विविधवेदेक, (एच. एन. एन. को., नई दिल्ली, 1977) पृ. 89-91
5. विनोबा भावे, स्वराज्य शास्त्र, पृ. 19-95
6. विनोबा भावे. सभोवत बर्बा, पृ. 20-21
7. बहो, पृ. 30
8. बहो, पृ. 31-32
9. हरिजन, 9 फरवरी, 1952
10. विनोबा भावे, सुकल दन, पृ. 66-67
11. बहो, पृ. 67-68
12. बहो, पृ. 68-69
13. हरिजन, 14 अप्रैल, 1954
14. बहो, 19 जून, 1949
15. बहो
16. बहो
17. बहो, 15 दिसम्बर, 1951
18. बहो, 7 जुलाई, 1951
19. बहो, 26 दिसम्बर, 1948
20. बहो, 13 फरवरी, 1949
21. बहो
22. बहो, 17 मार्च, 1949
23. बहो, 2 मई, 1953
24. बहो, 6 मार्च, 1954
25. बहो, 29 मार्च, 1952
26. बहो, 23 मई, 1953
27. कर्मण्ये महात्मनस्य, भि. से. विविधवेदेक, पृ. 85-86
28. हरिजन, 30 जून, 1951
29. बहो, 26 जनवरी, 1952
30. रीचिये मैत्रु वेत वास्तो, पांको दु. विनोबा, (राष्ट्र एन. कंपनी, मद्रास, 1956) पृ. 215
31. बहो, पृ. 211-212
32. बहो, पृ. 213-214
33. बहो, पृ. 209-211
34. रीचिये हरिजन, जुलाई 3, 1954
35. मैत्रु वेत वास्तो, पृ. 207-208
36. बहो, पृ. 208
37. बहो, पृ. 214
38. रीचिये हरिजन, जनवरी 8, 1950
39. विनोबा भावे, सुकल दन, (संशोधन परिषद विमल कावरी, महाराष्ट्र, 1953) पृ. 66-69
40. रीचिये हरिजन, जनवरी 26, 1952
41. बहो, दिसम्बर 20, 1952
42. रीचिये कल्पवृक्षाय, हरिजन रीचियेकल विमल कावरी, पृ. 78
43. बहो, पृ. 126
44. वादा मन्थिकावरी, सर्वोच्च-नरतन, (राष्ट्रीय भारतीय सेवा संघ, नागरी, 1957) पृ. 225-233

45. विनोबा भावे, सर्वोच्च के आघाट, (अखिल भारतीय सेवा सभ, काशी, 1956) पृ. 60-65
46. लेज़ा डेल वास्टो, पृ. 215-216
47. वही, पृ. 216
48. वही
49. वही, पृ. 217-218
50. देखिये मनोरजन झा, मोडर्न इण्डियन पॉलिटिकल थिंकिंग. (मीनासा प्रकाशन, मेरठ, 1975) पृ. 285
51. जयप्रकाश नारायण, सोशलिज्म, सर्वोच्च एण्ड डेमोक्रेसी, (विनसा प्रसाद द्वारा सम्पादित, एशिया पब्लिशिंग हाउस, बम्बई 1964) पृ. 126-128
52. विनोबा भावे, ब्रह्मदु शम्भान, (अखिल भारत सेवा सभ, ठाणौर, 1956) पृ. 41
53. विनोबा भावे, ब्रह्मदु शम्भान, प्रथम खण्ड (अखिल भारत सर्वसेवा सभ प्रकाशन, काशी, 1956) पृ. 128-133
54. वही, पृ. 131, 243-246
55. जयप्रकाश नारायण, पृ. 123-131 तथा 132-171
56. देखिये के. जी. मयस्वाला, गांधी एण्ड आर्य, (नवजीवन पब्लिशिंग हाउस, अहमदाबाद, 1954) में विनोबा द्वारा लिखित प्रस्तावना
57. पी. नारायण राव, कांटेम्पोरेरी इण्डियन थिंकिंग, पृ. 131-133



राष्ट्रवाद एवं स्वराज

आधुनिक भारतीय सामाजिक एवं राजनीतिक चिन्तन में राष्ट्रवाद तथा स्वराज इन दो अवधारणाओं का विशिष्ट महत्त्व है। राष्ट्रवाद तथा स्वराज इन दोनों का सुन्दर सम्बन्ध दामता-पीडित भारत की मुक्ति के लिए राजनीतिक, सामाजिक तथा आर्थिक प्रवृद्धता का सन्देशवाहक रहा है। राष्ट्रवाद के प्रसार एवं प्रभाव के अन्तर्गत स्वराज्य-प्राप्ति को लालसा बलवती होती गयी और अन्त में राष्ट्रवादी विचारधारा ने ही भारत को स्वतन्त्रता दिलवायी थी। भारतीय चिंतकों में मानववादी रवीन्द्र नाथ ठाकुर तथा मानववाद के प्रभाव के अन्तर्गत मानववेन्द्रनाथ राय राष्ट्रवाद के आलोचक रहे हैं। ठाकुर ने भारत की जाति-प्रथा तथा सामाजिक सर्वोर्णता के आधार पर राष्ट्रवाद के प्रसार को असम्भव बताया है, जब कि मानववेन्द्रनाथ राय राष्ट्रवाद को मानववादी श्रमिकों तथा सर्वहारा के अन्तर्राष्ट्रीय बन्धुत्व के मार्ग में रूकावट मानते हैं। दोनों ही विचारक धर्मार्थ से दूर रहे हैं। इनके विपरीत श्रेष्ठ समस्त आधुनिक भारतीय सामाजिक व राजनीतिक विचारकों ने राष्ट्रवाद के महत्त्व को अशाश्विक रूपेण स्वीकार करते हुए उसे स्वराज्य-प्राप्ति का एक मात्र साधन माना है।

अवधारणात्मक दृष्टिकोण से राष्ट्रवाद के विविध रूप आधुनिक भारतीय चिन्तन में प्रकट हुए हैं। पाण्ड्याय राष्ट्रवादी विचारधारा में राजनीतिक एवं आर्थिक पक्ष को अधिक महत्त्व दिया गया है। भारत में भी राष्ट्रवाद को राजनीतिक एवं आर्थिक दृष्टि से महत्त्व देने वाले अनेक विचारक हैं किन्तु राष्ट्रवाद को आध्यात्मिक स्वरूप प्रदान करने वाले विचारकों ने राष्ट्रवाद को एक नवीन दिशा दी है, जो कि भारतीय चिन्तन को मौलिक प्रवृत्ति को परिचायक माना जा सकती है। स्वामी विवेकानन्द, विपिन चन्द्र पाल तथा अरविन्द घोष का आध्यात्मिक राष्ट्रवाद एक नवीन अनुभूति है। पाण्ड्याय राष्ट्रवादी चिन्तन की सर्वोर्णता को भारत ने ग्रहण नहीं किया। विश्व बन्धुत्व तथा सर्वहितकारी प्रयोजनों के प्राचीन भारतीय आदर्शों ने राष्ट्रवाद की अन्तर्राष्ट्रीयता का अधिक न बना कर उसका सहयोगी बना दिया है। राष्ट्रवाद के सुप्रसिद्ध दार्शनिक मरतीनों के प्रभाव में रहते हुए भी भारतीय चिंतकों में मानववादी विचारधारा को तिलाजलि नहीं दी अपितु व्यक्तिगत अधिकारों तथा नैतिक मूल्यों को स्वीकार करते हुए व्यक्ति के कर्तव्यों के साथ-साथ उसके अधिकारों का भी ध्यान रखा है। एक ओर जहाँ राष्ट्रवाद को आर्थिक, राजनीतिक, आध्यात्मिक तथा धार्मिक आधारा पर प्रकल्पित किया गया है, वहाँ दूसरी ओर स्वराज्य के भी मिश्र-मिश्र अर्थ प्रस्तुत किये गये हैं। भारतीय राष्ट्रीय चिन्तन में उदारवादियों, उपवादियों तथा प्रतिवादियों ने स्वराज्य को मिश्र-मिश्र दृष्टियों से देखा है। यदि उदारवादियों ने भारत को औपनिवेशिक स्वराज मिलने मात्र में सन्तुष्टि प्रकट की है, तो उप-

वादियों ने औपनिवेशिक स्वतन्त्रता तथा पूर्ण स्वतन्त्रता के बीच का मार्ग प्रपनाया है। अतिवादियों ने पूर्ण स्वतन्त्रता को ही लक्ष्य मानकर संशय का निराकरण का मार्ग प्रस्तुत किया है। इस तरह राष्ट्रवाद तथा स्वराज्य के सम्बन्ध में भिन्न-भिन्न स्वरूपों तथा धर्मों को प्रस्तुत करते हुए भी मूल रूप में भारतीय चिन्तकों का ध्येय स्वतन्त्रता प्राप्ति में साकार हुआ है।

राष्ट्रवाद के सम्बन्ध में यह जान लेना आवश्यक है कि राष्ट्रीयता की भावना भारत में प्रारम्भ में ही रही है। भारतीय राष्ट्रीयता को किसी आग्ल-इतिहासकार प्रथम राजनीतिक चिन्तक के प्रमाण-पत्र की आवश्यकता नहीं हुई। अपनी सम्भता एवं सस्कृति के उत्कर्ष के दिनों में भारत को एक राष्ट्र तथा एक पृथक् मौलोनिक अस्तित्व की गरिमा प्राप्त थी। समस्त भारत का एकीकरण करने वाले अशोक सामक एकता के प्रथम सदेश-वाहक नहीं थे। मौर्यकाल तथा गुप्तकालीन भारत में चक्रवर्ती सम्राट का अस्तित्व था तथा समस्त भारत एक मूल में बंधा हुआ था। बाद में विदेशी आक्रमणकारियों ने तथा भारतीयों के स्वयं की अज्ञानता तथा अज्ञान की वृत्ति ने भारत को अन्धकार व दासता के वर्त में डकेल दिया। इन विदेशी आक्रमणकारियों में से अधिकांश भारतीय रथ में रथ बने। यहाँ तक कि मुस्लिम शासक भी भारतीय बन गये तथा भारत को अपना वतन मानने लगे। केवल एक ही आक्राता ऐसा आया जो कि विज्ञान, भौतिकता, ईसाइयत तथा विभिन्न सस्कृति के नाम पर भारत का हर प्रकार से शोषण तथा अपमान करने को उद्यत था। प्रारम्भ में व्यापारी बन कर आने वाले इस आक्राता ने शर्म करने अपना असली रूप दिखाया तथा भारत का शासक बन बैठा। भारत में राष्ट्रवाद का प्राधुनिक स्वरूप इसी अशोक शासन के अन्तर्गत बौद्धिक पुनर्जागरण एवं दासता से मुक्ति के प्रयास में परिलक्षित है। भारतीय पुनर्जागरण के नैतिक एवं आध्यात्मिक सन्दर्भों से यह स्पष्ट हो जाता है कि पारचात्य शिक्षा, अशोक भाषा एवं साहित्य, पारचात्य राजनीतिक विचारों तथा ईसाई धर्म के भारतीय पुनर्जागरण तथा सामाजिक एवं राजनीतिक चिन्तन पर पड़ने वाले प्रभावों को बहुत बड़ा-बड़ा कर बताया गया है। पारचात्य प्रभाव को मानने से अस्वीकृति नहीं है, किन्तु भारतीय चिन्तकों का एक बहुत बड़ा समुदाय भारतीय सस्कृति, धर्म-चेतना एवं भारतीय आचारों पर ही आगे बढ़ना ध्येयस्वर मानता रहा है। भारतीय बौद्धिक पुनर्जागरण के दो प्रकार हमारे सामने हैं—एक सुधारवादी तथा दूसरा पुनरभ्युदयवादी। जहाँ सुधारवादियों ने पारचात्य प्रभाव को आत्मसात् करते हुए पारचात्य पद्धतियों से शर्म करना स्वीकार किया है वहीं पुनरभ्युदयवादियों ने पारचात्य प्रभाव को भारतीय चिन्तन से मिलाकर एक कर दिया है और भारत के स्वर्णिम अतीत को ध्यान में रख मार्गी भारत के सुषुप्त स्वप्न को सजाया है।

मैदानिक दृष्टिकोण से राष्ट्रवाद एवं मनोवैज्ञानिक एवं आध्यात्मिक विचार है। राष्ट्रीय भावना के विकास के लिए एकता का आधार प्राप्त होना आवश्यक है। भाषा, जाति, धर्म, सस्कृति, समान ऐतिहासिक धरोहर, मौलोनिक एकता तथा सामिक हित आदि ऐसे कई तत्व हैं जिनकी सहायता से राष्ट्र का विचार उत्पन्न होता है और अन्त में राष्ट्र की भावना उत्पन्न होती है। एक बार इस भावना के उत्पन्न होने के बाद फिर यह निरन्तर बसवती होती जाती है और वह राष्ट्र स्वतन्त्रता प्राप्त करता है और उसे बनाये रख सकता है। भारत में विभिन्नता के अनेक कारण रहे हैं, फिर भी धार्मिक एवं ऐति-

हासिक कारणों से राष्ट्रीयता की भावना प्रारम्भ से ही बनी रही है। समय-समय पर इस भावना को जागृत करने की सामग्री मिलती रही है। मुगलकाल में महाराणा प्रताप तथा छत्रपति शिवाजी के समय राष्ट्रीय भावना को जागृति के भवसर उत्पन्न हुए। इससे राष्ट्रीय विचारधारा में तेजी आयी। ब्रिटिश शासकों के विरुद्ध नव जागरण के भवसर फिर से उत्पन्न हुए तथा 1857 में फिरगियों की भ्रमणों का प्रयत्न इसी राष्ट्रवाद की भावना का कारण बना। इसके बाद धर्म तथा समाज-सुधार-आंदोलनों ने इसे निरंतर बन प्रदान किया तथा यह विचारधारा बल प्राप्त करती गयी।

भारतीय बौद्धिक पुनर्जागरण में राष्ट्रवाद के पूर्ण दर्शन दयानन्द सरस्वती के विचारों में होते हैं। यद्यपि राजा राममोहन राय 'आधुनिक भारत के जनक' माने गये हैं फिर भी उन पर पश्चात्त्य प्रभाव अधिक रहा एवं वे ईसाइयत के प्रभाव से अपने को मुक्त करने का निरन्तर सपना करते रहे। उनके द्वारा स्थापित ब्रह्म समाज भारतीय राष्ट्रवाद का पहला प्रतीक है, पूर्ण प्रतीक नहीं। राजा राममोहन राय द्वारा जहाँ एक ओर अंग्रेजों से भैँसी, उनके द्वारा भारत में बसने तथा भारत की शिक्षा, कानून तथा उद्योगों में पूरी तरह से सहायता एवं भाग-दर्शन का आह्वान उनकी पश्चात्त्य भक्ति का प्रतीक है, वहाँ उनके द्वारा सामाजिक सुधारों को लागू करने का विचार जो कि सती-प्रथा, विधवा एवं बालविवाह से सम्बन्धित है उनकी सुधारवादी प्रवृत्ति का स्रोतक है। दयानन्द सरस्वती पहले राष्ट्रवादी हैं। उनके द्वारा प्रतिपादित वेदों का महानता का विचार भारतीयों में आत्म विश्वास जगाने का आधुनिक समय में प्रथम प्रयास था। भारतीयों में अपने अतीत के प्रति अद्भुत तथा अपने धर्म के प्रति महत्ता का भाव पैदा कर उन्होंने प्रत्येक भारतीय को गर्व से भक्तिक ऊँचा करके चलने की प्रेरणा दी। यह कार्य कोई और सम्पादित नहीं कर सकता था। उन्होंने संस्कृत व हिन्दी भाषा के माध्यम से अपने उपदेश दिये तथा हिन्दी को राष्ट्र-भाषा का पद प्रदान करके हमारे राष्ट्रीय सपना को अपनी स्वयं की राष्ट्रीय भाषा दी। ईसाई धर्म प्रचारकों तथा कट्टर पन्थी मुसलमानों से हिन्दू-धर्म की रक्षा करते हुए न केवल हिन्दू-धर्म की महानता का ही उन्होंने सदेश दिया अपितु अछूतों-द्वार का कार्य कर भारतीय सामाजिक कुरीतियों को ध्वस्त करने में सहायता दी। उन्हीं के सद् प्रयत्नों से अंग्रेजों द्वारा प्रोत्साहित ईसाई धर्म प्रचारकों के धर्म-परिवर्तन सम्बन्धी देश-द्रोही कार्य को धुनीती दी गयी तथा उनके योग्य शिष्य लाला लाजपतराय ने हजारों हिन्दू-भनाथ बच्चों तथा स्त्रियों को अकाल एवं महामारी के समय ईसाइयों के चंगुल से बचाया। आर्यसमाज केवल धर्म-सुधार तथा समाज-सुधार-आन्दोलन ही नहीं था। यह एक ऐसा राष्ट्रीय आन्दोलन था जिसने भारत की बहुसंख्यक जनता में पौरुष पैदा कर उन्हें विदेशी दासता का प्रतिहार करने के लिए एक नवीन राजनीतिक विकल्प सुझाया। आधुनिक समय में हिंदू-स्वराज्य की प्रेरणा स्वामी दयानन्द सरस्वती की देन है। भारत में स्वराज्य की कल्पना को पुन साकार करने वाले वे प्रथम आधुनिक भारतीय चिंतक हैं। उनके राष्ट्रवाद तथा स्वराज सम्बन्धी विचारों से तिलक, लाजपतराय, श्यामजी कृष्ण वर्मा, अरविन्द घोष आदि ने प्रेरणा ली है।

स्वामी द्विवेकानन्द भी राष्ट्रवाद के अग्रदूतों में हैं। उनके द्वारा प्रतिपादित राष्ट्रवाद का आध्यात्मिक विचार राजनीतिक चिन्तन को एक अनुपम देन है। वे धर्म को

ही हर वस्तु का आधार मानते हैं। उनकी स्वतन्त्रता सम्बन्धी विचार स्वराज्य का प्रतीक है। वे आन्तरिक तथा बाह्य दोनों प्रकार की स्वतन्त्रता के प्रतिपादक हैं। उनके विचारों से भारत के आन्तिकारी आन्दोलनकारियों को विशेष प्रेरणा मिली है। उन्होंने राष्ट्रवाद के व्यक्तित्व तथा सामाजिक दोनों ही पक्षों का समन्वय प्रस्तुत किया है। इसी प्रकार के विचार स्वामी रामतीर्थ ने भी प्रस्तुत किए हैं। श्रीमती एनीबेसेन्ट ने भी राष्ट्र को एक आध्यात्मिक सत्ता माना है। उन्होंने राष्ट्र को ईश्वरीय अभिव्यक्ति माना है। श्रीमती बेनेन्ट के अनुसार यदि राष्ट्र को स्वयं की भूमि, सरकार आदि भी नष्ट हो जायें, तब भी राष्ट्र धर्म के आधार पर ही जीवित रह सकता है। वे भारत को एक निरन्तर राष्ट्र के रूप में मानती थीं और उनका यह निष्कर्ष था कि भारत की राष्ट्रियता अंग्रेजों को देन नहीं है। राष्ट्र के अवयवी आधार को स्पष्ट करने हुए व्यक्ति तथा राष्ट्र के परन्पर सम्बन्धों को उन्होंने स्पष्ट किया। हिन्दु वे राष्ट्रवाद को सामाजिक विकास को एक अवस्था से अधिक मानने को तैयार नहीं थीं। वे राष्ट्रवाद की पूर्णता विश्व बहुत्व के मार्ग में ही मानती थीं।

उदारवादी चिन्तकों में दादाभाई नौरोजी ने राष्ट्रवाद को आर्थिक आधार प्रदान किया। अंग्रेजी दानता के अन्तर्गत भारतीय जनता को आर्थिक दुर्दशा का परिचय प्रस्तुत कर उन्होंने भारत के आर्थिक शोषण के प्रति जनता की आँखें खोल दीं। अंग्रेजी शासकों की आर्थिक नीति को 'निर्गमन-सिद्धांत' के द्वारा स्पष्ट कर भारतीयों के आर्थिक तथा राजनीतिक आर्थिक अधिकारों की मांग प्रस्तुत की। भारतीय जनता की दरिद्रता के लिए अंग्रेजी शासकों को उत्तरदायी ठहराते हुए नौरोजी ने आर्थिक राष्ट्रवाद का आधार प्रस्तुत किया। अपने कलकत्ता-वाक्य के अध्यायी भाषण में स्वयं का आह्वान करते हुए देश में स्वशासन की रूपरेखा प्रस्तुत की। यद्यपि उनके विचारों का स्वराज इतराष्ट्र अथवा उनके उपनिवेशों में प्रचलित स्वराज जैसा ही था।

महादेव गोविन्द रानाडे ने अपने लेखन में राष्ट्रवाद को प्राचीनता से आरम्भ कर मनुष्य भारतीय राष्ट्रवाद तक पहुँचा दिया। मराठों के इतिहास की भारतीय राष्ट्रियता का स्रोत मानते हुए महाराष्ट्र की धर्म, भाषा, नस्ल तथा साहित्य सम्बन्धी एकता को मारे भारत के राष्ट्रियता का आधार बनाया। अंग्रेजों की सेवा में होने के कारण उन्होंने जहाँ एक ओर स्वराज के प्रथम को डाना, वहाँ नाप ही साम सामाजिक कुशाओं के लिए शासन की महापता का भी प्रथम किया। राजनीतिक आधार के स्थापन पर रानाडे ने सामाजिक महत्ता तथा सामाजिक भेदभाव एवं भ्रष्टाचारों को दूर कर राष्ट्रवाद के सामाजिक पक्ष को बल प्रदान किया। वे सर्वोच्च स्वतन्त्रता में विश्वास रखते थे तथा मौन रूप में भारत की भावी स्वतन्त्रता के भी पक्षपाती थे। उदारवादी नेताओं में चिरोबगहू मेहता के राष्ट्र तथा स्वराज सम्बन्धी विचार महत्त्व हैं। वे अंग्रेजी शासन के प्रतिक के स्वतन्त्रता के सम्बन्ध में उनके विचार उत्साहजनक नहीं थे किन्तु मुन्दनाथ बनर्जी ने राष्ट्र तथा स्वराज दोनों अवधारणों पर मजबूत भरोसा किया है। यद्यपि उनके उदारवाद और जीवन के अन्तिम दिनों में शासन के साथ उनके पूर्ण सहयोग की नीति ने उन्हें अलोचनित भी बनाया, फिर भी बयमंड आन्दोलन के समय उनके द्वारा प्रतिपादित राष्ट्रवादी विचारों ने अनेकानेक व्यक्तियों को प्रेरित तथा प्रभावित किया है। वे भारत

की महानता में विश्वास करते हैं। उन्होंने, अपनी आत्मवचा का नामकरण भी 'ए नेशन इन मीकिंग' किया है। वे मत्सीनी से प्रत्यधिक प्रभावित थे और इसी कारण से भारत की एकता पर उन्होंने विशेष प्रयत्न भी किया। भारतीय सभ्यता तथा सभ्यता के महान् प्रवर्तकों तथा उनके सन्देशों को धारमसातृ करने की आवश्यकता पर उन्होंने इसलिए बल दिया ताकि देश वा नैतिक पुनरुत्थान हो सके। भारत के अतीत को ध्यान में रख कर भावी नैतिक पुनर्जागरण की प्राप्ति को वे भारत की भावी राजनीतिक मुक्ति का भाग बतलाते हैं। उन्होंने स्वराज का प्रबल समर्थन किया है तथा स्वराज को वे ईश्वरीय इच्छा की पूर्ति मानते हैं। प्रत्येक राष्ट्र के आत्म-निर्णय के अधिकार को वे स्वीकार करते हैं। स्वराज-प्राप्ति का कार्य उनको दृष्टि से केवल राजनीतिक उपक्रम ही नहीं अपितु धार्मिक एवं नैतिक काम भी है। ऐसे विचार न तो दादा भाई नौरोजी के ही हैं और न किरोरिशाह मेहता के। उदारवादियों में गोपाल कृष्ण गोखले ने भी सार्वजनिक तथा राजनीतिक कार्यों को राष्ट्रीय सेवा का मार्ग माना है। उनके द्वारा प्रस्तुत शासन के विकेन्द्रीयकरण की योजना तथा देहात में बसने वालों की निर्धनता के निराकरण के उपाय स्वराज्य-दिशा की ओर इंगित करते हैं। उन्होंने राष्ट्रवाद के सम्बन्ध में कोई विचार व्यक्त नहीं किया। सम्भवत इसी कारण से उन्हें एक भोरु राजनीतिज्ञ की सजा दी जाती है। इसी प्रकार उदारवादियों में सब लोग राष्ट्रवाद के प्रबल समर्थक नहीं थे। अधिकतर उदारवादी विचारक अंग्रेजी शासन को ईश्वरीय बरदान मानते थे, अत वे सच्चे अर्थों में राष्ट्र सम्बन्धी विचार प्रस्तुत करने में सकोच करते थे। स्वराज के सम्बन्ध में भी उनका दृष्टिकोण पूर्ण स्वतन्त्रता प्राप्त करने का नहीं था। उनमें से कुछ अंग्रेजी शासन के गुणगान में इतने तन्मय रहे कि स्वराज के सम्बन्ध में सोचने की उन्हें आवश्यकता ही प्रतीत नहीं हुई। कुछ ऐसे भी विचारक थे जो अंग्रेजी शासन के माध्यम से सामाजिक तथा सार्व प्रकार के सुधार लाने का स्वप्न देखते थे। दोनों ही प्रवृत्तियाँ भारतीय राष्ट्र तथा उसकी स्वाधीनता के मार्ग में रुकावट पंदा करने वाली थी। सुधारवाद की विचारधारा दासता की मनोवृत्ति की परिचायक है। इसे सच्चे अर्थों में चुनौती उपवादियों तथा पुनरभ्युदयवादियों से ही मिली है।

उपवादियों में से प्रत्येक ने राष्ट्र तथा स्वराज्य के सम्बन्ध में ठोस विचार प्रस्तुत किये हैं। लोकमान्य तिलक ने भारतीय राष्ट्रवाद को प्रबल आधार प्रदान किया है। शिवाजी तथा गणपति सम्बद्ध उत्सवों के द्वारा राष्ट्रवाद को धार्मिक आधार प्रदान किया गया। धर्म को राष्ट्रीयता का एक तत्त्व मानते हुए उसे राष्ट्रीय एकीकरण का आधार माना गया। जनता में देश भक्ति की भावना जागृत कर उसे स्वतन्त्रता के लिए उद्यत किया गया। तिलक स्वराज्य को अपना जन्म-सिद्ध अधिकार मानते थे। उदारवादियों द्वारा की गई अंग्रेजों की प्रशंसा के विपरीत तिलक तथा अन्य उपवादियों द्वारा कायेस को एक अतिवादी राष्ट्रवादी सपठन बनाने का प्रयास किया। सहयोग के स्थान पर अमरहयोग एवं निष्क्रिय प्रतिरोध की नीति उपराष्ट्रवादी विचार द्वारा की परिचायक है। होमरूल-प्रान्दोलन के माध्यम से भारत को स्वराज्य दिलाने का प्रयत्न भी राष्ट्रीय विचारधारा का प्रेरक रहा। तिलक ने पूर्ण स्वतन्त्रता की मांग प्रस्तुत नहीं की, लेकिन उनके विचारों में राष्ट्रवाद तथा स्वराज का सुन्दर समन्वय प्रस्तुत हुआ है। उनके द्वारा

प्रतिपादित स्वराज्य की विचारधारा, होमरूल-मोन्दोलन में सहयोग, राष्ट्रभाषा हिन्दी का समर्थन, रेल मार्गों के राष्ट्रीयकरण का सुझाव तथा धर्म-निरपेक्ष राजनीति कुछ ऐसे वैचारिक आधार हैं जिनके द्वारा राष्ट्र की भावना का सर्वतोन्मुखी स्थापन सम्भव हुआ। वे समाज में प्रचलित विशिष्ट सांस्कृतिक मूल्यों को राष्ट्रवाद का प्राण मानते हैं। राष्ट्र की अविच्छिन्नता के लिए वे हिन्दू-संस्कृति की प्रमुख नैतिक एक प्राध्यात्मिक मान्यताओं को संरक्षण देना चाहते थे। उनकी दृष्टि में स्वतन्त्रता एक अविनाशी विचार है। राष्ट्र सम्बन्धी पाश्चात्य मान्यता को स्वीकार करते हुए वे राष्ट्र के आत्मनिर्णय के सिद्धान्त को दुहराते हैं। उन पर मत्सीनी, वर्क, मिल तथा विन्सन सभी का प्रभाव पड़ा है। स्वराज शब्द को वैदिक आधार पर मानते हुए उसका राजनीतिक क्षेत्र में प्रयोग किया है। उन्होंने स्वराज के राजनीतिक अर्थ के साथ ही साथ उसका नैतिक अर्थ भी प्रस्तुत किया है। राजनीतिक दृष्टि से यदि स्वराज का अर्थ स्वशासन है तो नैतिक दृष्टि से उन्होंने इसे आत्म-निर्भरता तथा प्राध्यात्मिक स्वतन्त्रता से सम्बन्धित किया है। तिलक ने पुरातनवाद का भी समर्थन किया है। उनके अनुसार किसी भी राष्ट्रीय कार्य को एकदम नवीन आधार देकर आरम्भ नहीं किया जा सकता। अतः तिलक ने इन कार्य को भारत की ऐतिहासिकता से सम्बन्धित कर एक निरन्तर गतिशील राष्ट्रीय ऐतिहासिक परम्परा प्रस्तुत की है। महाराष्ट्र में शिवाजी तथा गणपति-उत्सवों का प्रचलन उन्होंने इसी कारण से किया। भारतीय राष्ट्रीय कांग्रेस, जिसका प्रभाव केवल सम्प्रान्त वर्ग तक ही सीमित था, राष्ट्रीय मोन्दोलन को उस स्तर तक प्रभावित नहीं कर पायी, जिस स्तर पर तिलक ने इन जन-मोन्दोलनों से प्रभावित किया, इन उत्सवों का देश के अन्य प्रान्तों में मनाया जाना जनता के राष्ट्रीय जागरण का प्रतीक था। स्वराज के साथ साथ स्वदेशी के आर्थिक कार्यक्रम ने विदेशी वस्तुओं का दहिष्यार करना सिखाया, जिससे नवोदित मध्यम वर्ग तथा विकासशील भारतीय उद्योगपतियों को प्रोत्साहन मिला। स्वराज के सम्बन्ध में तिलक की धारणा थी कि वे अंग्रेजों को हटा कर उसके स्थान पर जर्मन शासकों को नहीं बैठाना चाहते। उनका उद्देश्य था अंग्रेजी शासन के अन्तर्गत औपनिवेशिक स्वराज्य प्राप्त करना। वे चाहते थे कि भारत के आन्तरिक मामलों का संचालन भारत की जनता के हाथों में ही हो।।

इसी प्रकार विपिनचन्द्र पाल भी राष्ट्रवाद के महान प्रवर्तक हैं। राष्ट्र के विचार को दार्शनिक आधार पाल तथा श्री अरविन्द के विचारों में प्राप्त हुआ है। पाल ने इंग्लिश नेशनलिज्म तथा नेशनलिटी एण्ड एम्पायर के माध्यम से राष्ट्रवाद का मूढम विवेचन प्रस्तुत किया। उनके अनुसार राष्ट्र का अर्थ धर्मकी स्वरूप है। यह ममस्त जनमानस को अपने अन्तराल में लिये हुए है। राष्ट्र तथा व्यक्ति में पृथक्त्व नहीं। एक प्राध्यात्मिक ईकाई के रूप में राष्ट्र ऐतिहासिक धरोहर को अपने साथ लिए हुए निरन्तर गतिमान है। राष्ट्र एक अजर अमर धारणा है। वे राष्ट्रवाद की धारणा को हिन्दू-धर्म से समुक्त कर उसे प्राध्यात्मिकता के साथ साथ सौविक गुणों से भी युक्त मानते हैं। उनके अनुसार हिन्दू-धर्म ईसाई धर्म तथा इस्लाम की तरह एक धार्मिक पन्थ न होकर सतत जीवन का प्रकार है। उसी प्रकार राष्ट्र की भावना भी पन्थ-विहीन जीवन का प्राकृत अंग है। यही हिन्दू धर्म की तरह आत्मोन्नति तथा आत्म-दर्शन का सच्चा मार्ग है। इनमें ऐसी

भारत-प्रभुत्वता उत्पन्न होगी है कि फिर किसी के सामने स्वतन्त्रता के लिए हाथ पसारने की आवश्यकता नहीं हो सकती। इसी प्रकार पाल ने राष्ट्रवाद के विवेचन में स्वराज्य तथा पूर्ण स्वतन्त्रता का अर्थन किया है। उनका राष्ट्रवाद हिन्दू-राष्ट्रवाद न होकर एक यौगिक राष्ट्रवाद है। वह धर्म सामंजस्य की भावना पर आधारित है और हिन्दू मुस्लिम-ईसाई सभी को प्रेरणा देने में समर्थ है। स्वराज के सम्बन्ध में भी पाल ने प्राकृतिक परिवारों का तर्क प्रस्तुत करते हुए यह सिद्ध करने का प्रयास किया है कि समस्त अधिकार सरकार की वृत्ति न होकर ईश्वरीय उपकार हैं। इसी कारण से पाल ने वगभग-धान्दोलन के समय स्वराज्य की स्वेदशी से सम्बन्धित कर एक महात्मा कार्यक्रम प्रस्तुत किया। स्वेदशी में विदेशी बहिष्कार अनिवार्य रूप से अन्तर्निहित है। यही निष्पक्ष प्रतिरोध का भी आधार है। पाल ने पूर्ण स्वतन्त्रता की माँग प्रस्तुत की किन्तु बाद में उन्होंने एक साम्राज्यिक मध्य का उदाहरण देना किया। देवी लोचननगर पर आधारित यह सब राष्ट्रों की भावना से उठ कर मानवता के कल्याण की कामना को अपनी लक्ष्य मानेगा। पाल के विचारों की यह अन्तर्राष्ट्रीयता माने जाकर ब्रिटिश राष्ट्रमण्डल के रूप में सफल होती दिखाई देती है।

उपवादी विचारकों में लाला लाजपत राय के विचार सशक्त राष्ट्रवाद के प्रतीक हैं। उनके द्वारा सिद्धित ग्रन्थों तथा भाषाओं में राष्ट्रवाद का बहुरूपी स्वरूप प्रस्तुत किया गया है। वे राष्ट्र की राज्य से भी अधिक महत्त्व देते थे तथा राष्ट्र के अनुसार ही राज्य का निर्माण चाहते थे। उन पर मत्स्योनी का विशेष प्रभाव पड़ा था और इस कारण वे मत्स्योनी के समान ही राष्ट्रीयता की आवश्यकता तत्त्व मानते हुए उसका प्रतिपादन करते हैं। मत्स्योनी के समान ही उन्होंने राष्ट्रवाद से अन्तर्राष्ट्रवाद की ओर वैचारिक प्रयाण किया है। वे मानते थे कि राष्ट्र की भावना भारत में हमेशा से रही है। वे 1857 की क्रान्ति को भी भारत के प्रथम स्वतन्त्रता सशान की सज्जा देते हैं। वे स्वराज्य-प्राप्ति के लिए भारत को आत्मनिर्भर बनाने के पक्ष में रहे। वे भारतीय राष्ट्रवाद को शैक्षिक सांस्कृतिक, धार्मिक एवं राजनीतिक दृष्टियों से बल प्रदान करना चाहते थे। निष्पक्ष प्रतिरोध का अवलम्बन लेते हुए उन्होंने शोषितवैशिव स्वराज्य की अपनी अभिष्ट माना। पूर्ण स्वतन्त्रता की माँग उन्होंने प्रस्तुत नहीं की, फिर भी उनका दृष्टिकोण सर्वोर्ण नहीं बहा जा सकता। वे पूर्ण स्वतन्त्रता की दूरगामी लक्ष्य के रूप में स्वीकार पर चुने थे। केवल तात्कालिक माँग के रूप में उन्होंने शोषितवैशिव स्वराज की बात बही। वे हिंसा में पुरी तरह विश्वास नहीं करते हुए भी क्रान्तिकारियों के प्रेरणा स्रोत रहे। उन्होंने राष्ट्रवाद को आध्यात्मिकता में दूर रखा। हिन्दू-मुस्लिम विवाद में भी एव हिन्दू-नेता होने के नाते वे हिन्दुओं के पक्षपाती होते हुए भी राष्ट्रीय एकता के लिए अपनी धर्मनिरपेक्ष राजनीति से विचलित नहीं हुए। उनके द्वारा भारत के भावी विभाजन की रूपरेखा इस बात का प्रमाण थी कि वे किसी भी कीमत पर भारत राष्ट्र के मार्ग में बाधा देना पसन्द नहीं करते थे। जब उन्हें यह विश्वास हो गया कि पृथक् प्रतिनिधित्व की माँग करने वाले तथा हिन्दुओं के धर्म एवं सिद्धों पर धुरी दृष्टि रखने वाले कट्टर पक्षी मुसलमान भारत को एक राष्ट्र बनाने तथा मानने से मुनरते हैं तब उन्होंने ऐसे गलित एव राष्ट्रद्वेषी तत्वों को भारत में अलग एक मुस्लिम राज्य स्थापित करने के कार्य को अवश्य-भावी योजना के रूप में

प्रवृत्त किया। उनकी भविष्यवाणी सच्ची सिद्ध हुई। जिना तथा उनके कठमुस्ता लीगो साथियों ने अन्त में पृथक् मुस्लिम राज्य तथा पृथक् राष्ट्र का सिद्धान्त द्विराष्ट्र सिद्धान्त के अन्तर्गत प्रस्तुत किया और इसी तरह भारत का भी विभाजन हुआ। लाजपत राय मुस्लिम विरोधी नहीं थे, अपितु राष्ट्रवाद के विरोधियों के विरोधी थे। धर्मनगमाजी होने हुए भी वे यह मानते थे कि भारत में भुगत शासन पूर्णतया भारतीय था। उनका यह दृष्टिबिन्दु था कि हिन्दू-भुगतमानो से सम्बन्धित साम्प्रदायिक दंगे धर्म के कारण नहीं होते, किन्तु धर्म को बन्धों के कारण होते हैं। कोई भी धर्म दंगे करने अथवा हत्या करने का उपदेश नहीं देता। इस प्रकार लाजपत राय ने राजनीतिक दृष्टिकोण से राष्ट्र तथा स्वराज्य की विचारधारा को प्रेरित किया है। वे केवल राष्ट्रवाद तक ही सीमित नहीं रहे। अन्तर्राष्ट्रीय विश्व-संगठन का भी मानव-बन्ध्याणाम उन्हींने समर्पण किया।

उपवादियों में श्री अरविन्द ने शास्त्रात्मक एवं प्राच्य दोनों ही विचार धाराओं का समन्वय प्रस्तुत किया है। वे राष्ट्रवाद को ही अच्छा धर्म मानते हैं और राजनीतिक स्वतन्त्रता को ईश्वरीय कार्य की संज्ञा देते हैं। भारत राष्ट्र सम्बन्धी उनके विचार केवल भारत की स्वतन्त्रता तक ही सीमित नहीं। वे भारत की स्वतन्त्रता में समस्त विश्व की नैतिक तथा आध्यात्मिक स्वतन्त्रता अन्तर्निहित मानते हैं। एक स्वतन्त्र भारत ही समस्त विश्व का नैतिक तथा आध्यात्मिक जागरण करा सकता है। इसी प्रकार गांधीजी ने भी जीवन में नैतिक मूल्यों की आवश्यकता पर बल दिया है। वे ईश्वरवादी थे किन्तु भाग्यवादी नहीं। वे धर्म तथा राजनीति को समुक्त मानते हुए उपवादियों की तरह बर्तनयोग में विश्वास रखते थे। वे गुणात्मक राजनीति के सफल प्रयोगकर्ता थे। हिंसा के प्रवृत्त विरोधी होने के नाते गांधीजी उपवादियों से भिन्नता रखते थे। सत्य तथा अहिंसा को उन्होंने राजनीति का आधार माना है। वे सत्याग्रह एवं अहिंसक विरोध को राजनीति से स्वराज-प्राप्ति चाहते थे। अविनय अथवा-आन्दोलन उनका अंग्रेजी शासन से भारत की मुक्ति दिवाने का सफल प्रयोग सिद्ध हुआ। वे निष्क्रिय प्रतिरोध के पक्षपाती थे, किन्तु उनका निष्क्रिय प्रतिरोध उपवादियों से भिन्न था। गांधीजी के कार्यक्रम में हिंसा तथा घृणा का कोई स्थान नहीं था। यह केवल राजनीतिक उद्देश्य की प्राप्ति का साधन मात्र नहीं था। वे निष्क्रिय प्रतिरोध को पारिवारिक, सामाजिक, धार्मिक तथा अन्य किसी भी क्षेत्र में प्रयोग के लिए उपयुक्त मानते थे। वे निरपेक्ष अहिंसा के पक्षपाती थे। राष्ट्रवाद का भी उन्होंने समर्पण किया। राष्ट्रों के आत्म-निर्णय के विचार को भी वे स्वीकार करते थे। उन्होंने धार्मिक-वैयक्तिक दासता से भारत की मुक्ति का ही प्रयास नहीं किया, अपितु मानववादी वैयक्तिक दासताओं के विरुद्ध भी स्वतन्त्रता की माँग को स्वीकार किया। वे राष्ट्रवाद को अन्तर्राष्ट्रवाद की ओर ले जाना चाहते थे। इस तरह सभीमें राष्ट्रवाद का उन्होंने समर्पण नहीं किया। गांधीजी का स्वराज सम्बन्धी दृष्टिकोण केवल राजनीतिक स्वतन्त्रता पर आधारित नहीं था, वे आध्यात्मिक एवं नैतिक दोनों प्रकार की स्वतन्त्रता चाहते थे। उनकी स्वराज की मान्यता सत्य अर्थात् ईश्वर पर आधारित थी। अर्थात् वे जीवन को श्रेष्ठ बनाने में सहायक हर प्रकार की स्वतन्त्रता का उन्होंने समर्पण किया है। वे मूल रूप में नैतिक, राष्ट्रीय एवं आध्यात्मिक स्वतन्त्रता को चाहते ही हैं। श्रीनिवास शास्त्री ने गान्धीजी की अहिंसा एवं अहिंसक विरोध की नीति का

समर्थन नहीं किया। भारतीय प्रौद्योगिकीय स्वराज एक अतिरिक्त स्वतंत्रता का पक्ष बने है, किन्तु उसकी राजनीति में राष्ट्रवाद का विशेष घुट नहीं है।

स्वराज्य के सम्बन्ध में मोतीलाल नेहरू के विचार उत्साहपूर्ण हैं। भारतीय स्वराज्य के पक्षपाती होने के नाते उन्होंने स्वराज्य के गठन में पूर्ण सहयोग दिया तथा उसका नेतृत्व भी किया। राष्ट्र के प्रारम्भ-निर्णय-सिद्धान्त को मानते हुए उन्होंने नेहरू-रिपोर्ट में भारतीयों के भूत-पक्षिकारा का भी समर्थन किया। वे प्रौद्योगिकीय स्वराज के पक्षपाती थे। चित्त-जनदाग भी स्वराज की विचारधारा से प्रभावित थे। स्वराज-दान के संस्थापक के रूप में उनका विशेष कार्य रहा। उनका ईश्वरीय प्रेम उनके विचारों में प्राथमिकता का अक्षर बरना है। वे राष्ट्र तथा स्वराज दोनों को ही वैष्णव विचार धारानुसार ईश्वर की कृपा का ही प्रतिफल मानते हैं। वे जीवन तथा इतिहास की ईश्वर की सीमा मानते हुए ईश्वरीय करदान के रूप में उसकी प्राप्ति के द्बन्धु हैं। राष्ट्र की सेवा उनकी दृष्टि में शमन्त विषय की सेवा है। राष्ट्रवाद को व्यक्ति के व्यक्ति-विकास का साधन मानते हैं। उन पर मल्लिकार्जुन के विचारों का प्रभाव रहा है। वे स्वराज्य की भी केवल मात्र स्वतन्त्रता का पर्यायवाची नहीं मानते। उनके अनुसार स्वराज्य की स्थापना तभी हो सकती है जब कि भारत पूर्ण धर्म-निरपेक्षता, आधुनिकता एवं पूर्ण स्वायत्तता के सम्मिश्रण से एक नवोदय व्यवस्था प्रारम्भ कर दे। वे स्वराज का अर्थ ही प्रथम-रक्षणात्मक बनाना चाहते हैं। उनका विचार था कि यदि भारत को प्रौद्योगिकीय स्वराज्य भी प्राप्त हो जाता है तब भी कोई हानि नहीं। उसे स्वीकार करते में ही भारत का हित है। भविष्य में स्वतन्त्र पूर्ण स्वराज की स्थापना हो जायेगी। परन्तु अंग्रेजों द्वारा इन प्रकार का आश्रय न मिलने की स्थिति में वे पूर्ण स्वराज के लिए संघर्ष करने के पक्ष में थे।

जवाहरलाल नेहरू राष्ट्रवाद के विचार की भी दृढ़ता से ग्रहण करने वाले विचारक हैं। वे भारत की विभिन्नता में एकात्मता का दर्शन करने वाले राष्ट्रवादी हैं। राष्ट्रवाद को धर्म-निरपेक्षता पर आधारित मानते हुए वे इसे महत्त्वपूर्ण भावनारम्भ प्रतीक के रूप में स्वीकार करते हैं। नेहरू ने राष्ट्रवादी विचारधारा को सच की पहिचान में देश को उबारने वाला तत्व माना है। राष्ट्र की भावना से ही बहुदिन प्रगति प्राप्त हो सकती है तथा देश भी शाश्वत प्रकृति प्राप्त होनी है। फिर भी वे सङ्कुचित राष्ट्रवाद को मनीषित से प्रस्तुत नहीं थे। वे राष्ट्रवाद के साथ ही साथ विश्व के समस्त पराधीन राष्ट्रों के लिये आत्मनिर्भर के प्रोत्साहन का भी समर्थन करते थे। साम्राज्यवाद-विरोधी होने के नाते एक मानव-रक्षणवादी के समर्थन के रूप में उनकी विशेष ध्याति है। भारत के लिए पूर्ण स्वतन्त्रता की मांग उन्होंने के द्वारा कीयेगी न प्रस्तुत की गयी थी। वे ऐसी स्वतन्त्रता चाहते हैं, जो केवल मात्र राजनीतिक न होकर भाविक, सामाजिक एवं प्रगतिशील भी हो। इसी कारण से उन्होंने राष्ट्रवाद के सर्वांग प्रयोग का जो कि विश्व में विघटन, भक्ति राजनीति तथा उपनिवेशवाद के लिए उत्तरदायी है, विरोध किया है। वे वास्तविक अर्थों में स्वराज चाहते हैं। उनके द्वारा स्वीकृत सत्समता एवं धार्मिकपूर्ण सह-अस्तित्व का सिद्धांत स्वतन्त्र भारत की स्वतंत्र विदेश नीति का परिचायक है। उनकी प्रगतिशील दृष्टि के कारण ही भारत ने एशिया अफ्रीका तथा मध्य-पूर्व विश्व की दासता-गीतित मानवता का साथ

दिना है।

स्वराज तथा राष्ट्रवाद के नवदम में मुन्नायनन्द बोन के विचार भी महत्वपूर्ण हैं। उन्होंने अपने विचारों में राष्ट्रीय स्वतन्त्रता के उच्च आदर्शों का बहुर विचार है। वे स्वराज दल के कार्यकर्ता के रूप में भारतीय स्वतन्त्रता-संग्राम में उठे। प्रारम्भ में ही उनका विचार अंग्रेजी शासन की भारत में समाप्त कर देना था। वे भारत के राष्ट्रीय गौरव एवं उनकी स्वातन्त्रता के प्रथम मन्त्र के शीर्षक स्वतन्त्रता के पक्षपाती थे। अन्ति के उदात्त न नर में निर्माण का उत्तरी दिनेयता थी। अंग्रेजी शासनाधीन शासन का विरोध करने हुए जब उन्हें राष्ट्रीय कांग्रेस में सम्मिलित नहीं हुए तो वे अपनी तथा भारत के महान् न भारत की स्वातन्त्रता के लिए स्वतन्त्र कार्य करने के कार्य में जुट रहे। यदि भाष्य न उनका भाष्य दिना होता तो भारत स्वतन्त्र भारत का उन्निहास कुछ शीर्ष ही होता। वे पानीवादीयों की मतांगना से भारत की स्वातन्त्रता के लिए कार्य कर रहे थे, किन्तु स्वतन्त्र बना की स्वातन्त्रता के मन्दक था। वे साम्राज्यवाद एवं उपररष्ट्रवाद के विरोधी थे। वे स्वराज की एक सामाजिक-धार्मिक न बनकर ऐसी आर्थिक एवं सामाजिक नीति प्रस्तुत कर रहे थे जो साम्राज्यवाद, पानीवाद तथा सामुदायिकता का उन्निहास थी। वे अपने कार्य में भारत की जनता की गरीबी, अज्ञानता तथा बेरोजगारी से मुक्त बना चाहते थे। सदात्मक लोकतन्त्र एवं राष्ट्रीयवाद के प्रबल आलोचक होते हुए भी वे राष्ट्रीय राष्ट्रवाद एवं स्वराज के मन्त्र सेनाती रहे। उन्होंने अज्ञानता द्वारा स्वराज-नीति के कार्य को महान् नहीं किया तथा राष्ट्रवाद के विरोधी साम्यवाद की भी नहीं स्वीकार। वे अन्ति-निरालेय राष्ट्रवाद के नवदम पक्षपाती रहे।

मानवेन्द्रनाथ राय प्रारम्भ में राष्ट्रवादी थे। नूनित्र ज्ञानिगीय अन्दिनेय में उनका सम्बन्ध रहा, किन्तु बाद में साम्यवादी होने के नाते वे राष्ट्रवाद के विरोधी बन गये। अंग्रेजों से मुक्ति प्राप्त करने के लिए वे नग्न शक्ति लाना चाहते थे किन्तु राष्ट्रवाद के नाधन से नहीं। उनका स्वराज का आदर्श भी साम्यवादी विचार धारा में प्रतिबन्धित कर दिया। राष्ट्रीय कांग्रेस तथा देश के स्वतन्त्रता सेनातियों की राय ने अन्तिवादी तथा पूँजीवादी-राष्ट्रवादी कहा। बाद के दिनों में जब कि वे सामुदायिक प्रभाव में मुक्तमान हो गये, तब उन्होंने साम्यवाद का विचार प्रस्तुत किया, किन्तु राष्ट्रवाद के स्थान पर अन्तिवादीय साम्यवाद की स्वराज का आशा बनाया। उनका स्वराज लोकतांत्रिक विधायकता एवं सर्वोपवाद का प्रेरक था। वे विश्व साम्यवादी बन गये थे।

स्वराज तथा राष्ट्रवाद के मन्त्र चिन्तकों में डॉ. राजेन्द्र प्रसाद का भी विशेष महत्व है। अन्ति पुन्त्रक इन्दिना विवाहके में उन्होंने राष्ट्रीयता के सम्बन्ध में अन्तिनत राष्ट्रीयता तथा राजनीतिक राष्ट्रियता का क्षेत्र प्रस्तुत कर यह निन्द कर दिया कि राष्ट्रिय सिद्धान्त के आधार पर मुन्निन राय की भारत विभाजन की मांग उन्निहीन थी। वे भारत का अन्ति राष्ट्रियताओं से अन्ति देश बनते हुए भारत के अन्तिगामी राजनीतिक एवं प्राकृतिक मन्त्र के अनुयायी थे। राष्ट्रवाद के उनकी आस्था इतना ही अन्ति है किन्तु स्वराज के कार्य में। अन्तिन माई पक्ष भी राष्ट्रीय एकीकरण तथा अन्तिनत स्वतन्त्रता के अन्ति पक्षपाती है। राष्ट्रीय शीर्ष तथा अन्ति का उनका कार्य अन्तिगामी है।

भारतीय स्वराज तथा राष्ट्रवाद के विपत्ता में हिन्दू-राष्ट्रवाद के समर्थकों का भी विशेष योगदान है। स्वामी अष्टांगद, पण्डित मदनमोहन मालवीय, भाई परमानन्द, वीर सावरकर, डा हैबोकार, स्वामीप्रसाद मुखर्जी, गांधीय राज सदाशिव राज गोयबलकर आदि महानुभावों ने राष्ट्र के विचार को हिन्दू-धर्म पर आधारित कर राष्ट्रीय आन्दोलन को तभी दिशा दी। ये विचारक हिन्दू-राष्ट्रवादो होते हुए भी हिन्दू-धर्म में अन्तर्निहित सहिष्णुता की नीति का अनुसरण करते हुए अल्पमात्रों की समाप्ति रही चाहते थे। उनका धृक् प्रतिक्रियामय अथवा विशेष राजनीतिक विचार देते में विश्वास नहीं था। ये राष्ट्रवादी थे तथा स्वराज की वापस आना एतन्मात्र लक्ष्य था। आयुक्त भारतीय राजनीतिक एव सामाजिक विपत्ता में उनका योगदान कम महत्वपूर्ण नहीं। भारतीय सभ्यता एवं सभ्यता की शाश्वत धारा से वे अप्रभावित थे। जहाँ हिन्दू राष्ट्रवादियों ने भारत की एतन्ता का अन्वेषण तथा धर्म-सहिष्णुता को अक्षिप्त रूप में ध्वस्त किया है वहाँ मुस्लिम राष्ट्रवाद भारतीय आन्दोलन से अलग-थलग हो गया है। सर सयद अहमद खाँ, मोहम्मद इब्न-अली, मोहम्मद अली, मोहम्मद अली जिन्ना आदि मुस्लिम विचारक एवं मुस्लिम नेता धृक्-धृक् विचारक तथा अपने अक्षिप्त-विरोधी या फिर अकारणवादी महयोगी के रूप में अक्षिप्त मुस्लिम राष्ट्रवाद के प्रवर्तक रहे हैं। भारतीय राष्ट्रवाद एव स्वराज के अन्वेषण में इनका योगदान नगण्य है।

भारत के समाजवादी चिन्तकों में आचार्य नरोत्तम, जगन्नाथ नारायण, डा० राममनोहर लोहिया, अशोक मेहता, अण्णुल पटवर्धन आदि राष्ट्रवाद तथा स्वराज के आर्थिक एवं सामाजिक पक्ष में विचारक हैं। इनका राष्ट्रवाद राजनीतिक उद्योग पर आधारित है। स्वराज की प्राप्ति को राजनीतिक विवेकीयकरण एवं आत्म-स्वराज की भावना पर आधारित करने के कारण इनका विपत्ता अक्षिप्त लोहिया रहा है। विशेष भावे के सर्वोदयवादी विचार भी समाजवाद को उच्च धरातल पर प्रवृत्त करते हैं। दक्षिण भारत के श्रीनिवास अय्यर, सुब्रह्मण्य भारतीय, डा० रामाकृष्ण, अक्षयर्षी राजयोगीश्वर आदि राष्ट्रवाद तथा स्वराज के मध्यम भागी विचारक हैं।

इस प्रकार राष्ट्रवाद तथा स्वराज के अवधारणात्मक विकास में आयुक्त भारतीय सामाजिक तथा राजनीतिक चिन्तकों की विचार-आधार प्रदान कर भारत की स्वतन्त्रता एवं उच्च स्वतन्त्र अक्षिप्त को अनुप्राणित किया है। □□

आर्य समाज के राजनीतिक एवं सामाजिक चिन्तन में न्यासिता का सिद्धांत गांधीजी को अनुसृत देन है। न्यासिता का सिद्धान्त आर्थिक समानता के आदर्श से जुड़ा हुआ है। समाज में आर्थिक विषमता बुराईयों की जड़ होती है। प्राचीन भारत में भौतिक सन्नद्धि के चरम उत्कर्ष के बावजूद जीवन में त्याग की भावना विद्यमान थी। आदर्शवत्ता से अधिक धन-सम्पत्ति करना नैतिक-दृष्टि से उचित नहीं माना जाता था। गांधीजी ने न्यासिता का विचार इसी आदर्श पर आधारित किया है। गांधी तथा विनोबा भावे दोनों सम्पत्ति के समान वितरण, आर्थिक श्रम, श्रम की महत्ता, वेतन की समानता आदि सर्वोदय विचारों के प्रेरक रहे हैं। गांधीजी ने स्वयं के अनुभवों से यह व्यक्त किया कि मार्क्स द्वारा प्रतिपादित "प्रत्येक मनुष्य को उसकी आवश्यकता के अनुसार" वाला सिद्धांत संपूर्ण है क्योंकि यह जानना अत्यन्त कठिन है कि प्रत्येक की आवश्यकताएँ क्या हैं। पत. गांधीजी के अनुसार उपयुक्त यही है कि शरीर व शरीर के अन्दर की चिन्ता अधिक हो सके, कम कर दिया जाय। इसका अर्थ यह होगा कि उन चन्द पूँजीपतियों, जिनके पास राष्ट्र की सम्पदा केन्द्रित हो गई है, के हाथों से सम्पत्ति छीनने के बजाय उनकी मर्यादा कम की जाय और साधु-करोड़ों भूले इन्सानों को बड़ावा दिया जाय। प्रत्येक व्यक्ति को उनके जीवन की नैतिक एवं अनिवार्य आवश्यकताओं की पूर्ति का प्रयत्न प्राप्त हो। गांधीजी नहीं चाहते कि योग्य तथा प्रतिभावान् व्यक्ति असोम्य एवं कम प्रतिभावान् व्यक्ति से कम आर्थिक भाग प्राप्त करे और धनी व्यक्ति का अतिरिक्त धन उनमें छान दिया जाय। प्रतिभावान् व्यक्ति को योग्यतानुसार भाग से वंचित करना सामाजिक प्रगति के मार्ग में बाधक होगा। इसी प्रकार से त्रिभुज व्यक्ति को धन-सम्पत्ति करने का ज्ञान है, उनमें वंचित होने पर समाज उनके ज्ञान से वंचित रहेगा। गांधीजी ने मार्क्स के समान पूँजीपतियों को हित के द्वारा समाप्त करना स्वीकार नहीं किया। वे पूँजीपति को समाज के हित में जीवित रखना चाहते हैं। वे ऐसा पूँजीपति-वर्ग सृष्टि करना चाहते हैं जो सम्पत्ति का उपयोग, अपनी सीमित आवश्यकताओं की पूर्ति के परवान्, समाज के हित में एत न्यायो के रूप में करेगा। गांधीजी के अनुसार जैसे ही व्यक्ति अपने भागों समाज के सेवक के रूप में देखेगा वह समाज के हित में सम्पत्ति का धर्जन एवं प्रयोग प्रारम्भ कर देगा। उनके आर्थिक विद्या-व्यवस्थाओं में पवित्रता एवं सहिता विद्यमान होंगी। यदि यह सम्भव हुआ तो समाज में शान्तिपूर्ण शान्ति प्राप्त होगी।

न्यासिता का सिद्धान्त पूँजीपति के हृदय-परिवर्तन पर आधारित है। सम्पत्ति समाज की होती है। व्यक्ति समाज के कारण ही उसका धर्जन करता है। व्यक्ति इस

भूटिपूर्ण धारणा पर जीवित रहता है कि सम्पत्ति पर उसका व्यक्तिगत स्वामित्व है किन्तु वास्तविकता यह है कि सम्पत्ति समाज की है और समाज के हित में ही उसे खर्च किया जाना चाहिए। न्यासिता के सिद्धान्त ने व्यक्तिगत सामाजिक शोषण का अन्त करने के लिए सम्पत्ति को न्यास के रूप में माना है और पूँजीपति को एव न्यासी के रूप में उसकी देखरेख का काम सौंपा है। चक्रवर्ती राजगोपालाचार्य ने गांधीजी के न्यासिता के सिद्धान्त को और भी अधिक व्यापक बनाने का प्रयास किया है। उनके अनुसार प्रत्येक व्यक्ति जो किसी पद पर है श्रयवा सम्पत्ति का स्वामी है, उसका प्रयोग एक न्यासी के रूप में, उन सबके साथ करे जिनमें उसका काम पड़ता है। उदाहरण के लिए, यदि कोई व्यक्ति व्यापारी है तो वह अपने ग्राहकों के लिए न्यासी है, यदि उसके पास जमीन है तो वह अपने परिवार, विरायेदारों तथा समुदाय के लिए न्यासी है। इसी प्रकार से व्यक्ति की निश्चिन्ता एक न्यासी के रूप में सदैव जारी रहनी चाहिए। राजगोपालाचार्य के अनुसार प्रायुक्तिक विषय में न्यासिता का सामाजिक सिद्धान्त समाज की उलझना को दूर करने की दृष्टि से उपयुक्त है। ऐसी परिस्थितियाँ बढ़ती जा रही हैं जिनमें न्यासिता ही सर्वोपरि रहेगी। प्रत्येक मानवीय कार्य, चाहे वह व्यक्तिगत क्यों न हो, सार्वजनिक हित से जुड़ा होने के कारण न्यासिता से सम्बन्धित है। व्यक्तिगत स्वार्थ के स्थान पर सामाजिक हित की भावना से प्रभावित न्यासिता आज के युग की बहुत बड़ी आवश्यकता है।

महात्मा गांधी तथा राजगोपालाचार्य ने आर्थिक विषमताओं तथा सम्पत्ति के शोषण से बचने का जो मार्ग न्यासिता के माध्यम से प्रस्तुत किया है उसके कई अलोचक भी विद्यमान हैं। स्वयं जवाहरलाल नेहरू ने न्यासिता को सामाजिक समन्वय एवं प्रगति के लिये उपयुक्त नहीं माना है। उनके अनुसार किसी व्यक्ति को शक्ति एवं सम्पत्ति का अनियंत्रित ध्वंस देकर उससे यह उम्मीद करना कि वह सार्वजनिक कल्याण हेतु उसका उपयोग करेगा—असम्भव सा लगता है। मानव इतना परिपक्व नहीं है कि उस पर इतना अधिक विश्वास किया जा सके। समाज में अतिमानव प्रशंसा स्टेडो के दार्शनिक शास्त्रों का नितान्त अभाव है। ऐसे व्यक्तियों की कमी नहीं है जो व्यक्तिगत हितों की पूर्ति को सामाजिक हित के अनुरूप मानते हैं। जन्म, सामाजिक स्तर व आर्थिक शक्ति का दिखावा समाज पर इतना हावी है कि समाज कुलीनत्व के इस बोझ का भयकर परिणाम भुगत रहा है। गांधीजी के अस्तेय एवं अपरिग्रह की अवधारणाओं को भी नेहरू ने स्वीकार नहीं किया। नेहरू के अनुसार गांधीजी व्यक्ति को नैतिक जीवन जीने के लिए प्रेरित करते हैं ताकि उसका व्यक्तिगत एवं आत्मिक विकास हो सके। वे व्यक्ति को सुख-साधन से जिन्दगी व्यतीत करने की प्रेरणा नहीं देते। इसका अर्थ यह है कि समाज की सेवा करने के लिए प्रस्तुत व्यक्ति को भौतिक दृष्टि से कुछ पाने की लालसा के स्थान पर त्याग की भावना रखनी होगी। नेहरू ने इसकी तीव्र आलोचना की है। वे इसे हानिकारक सिद्धांत मानते हैं। वे निर्धनता एवं गरीबी की प्रशंसा को अस्वीकार नहीं मानते। निर्धनता का अन्त होना चाहिए किन्तु इसका अर्थ यह नहीं है कि जीवन में साधु भृति की प्रशंसा की जाए। व्यक्तिगत रूप में साधुभृति का सिद्धांत ठीक है किन्तु समाज के लिए इसका प्रचार घातक ही होगा। साधुगी, समानता, आत्म-नियंत्रण प्रशंसायोग्य है किन्तु शरीर की लज्जता एवं मायावाद का व्यापक प्रचार सामाजिक दृष्टि से उचित नहीं है। साधुवृत्ति

द्वारा प्रेरित इच्छाओं का दमन समाप्त पूर्ण नहीं है। नेहरू के अनुसार साधुवृत्ति के प्रचार के स्थान पर जनता के जीवन-स्तर को ऊंचा उठाने के लिए विज्ञान एवं यांत्रिकी का विकास करने की आवश्यकता है। जहाँ नेहरू ने गांधीजी की न्यायिता सम्बन्धी विचारधारा की मान्यता की वहाँ राबेन्द्रप्रसाद ने उसे एक आदर्श सामाजिक सिद्धांत के रूप में स्वीकार किया। राबेन्द्र प्रसाद के अनुसार गांधीजी ने जीवन-स्तर को ऊंचा उठाने की सम्पष्ट, अनिश्चित एवं अनियमित लालसा को सामाजिक समर्थन का मूल माना था। गांधीजी की यह मान्यता थी कि भौतिक आवश्यकताओं की भाव पर आधारित समाज में हिंसा से नहीं बचा जा सकता। हिंसा एक सामाजिक समर्थन से बचने के लिए व्यक्तियों की आवश्यकताओं को उचित सीमा निर्धारित करना अनिवार्य माना है। इस प्रकार न्यायिता की मान्यता समाज में आर्थिक शोषण की विवृति का उपचार है। धूँजी का प्रयोग व्यक्तिगत हित के साथ-साथ सामाजिक हित में होना चाहिए। गांधी तथा विनोबा भावे ने अग्रिमार्थ को अनाध्य मानते हुए भी अनुकरणीय माना है। उनकी दृष्टि में न्यायिता का विचार अन्यायव्यतिरिक्त नहीं है।

सत्याग्रह

महात्मा गांधी ने भारत में स्वराज्य-प्राप्ति के लिए जिन राजनीतिक पद्धति का प्रयोग किया उसे सत्याग्रह के नाम से सम्बोधित किया जाता है। गांधीजी का सत्याग्रह सम्बन्धी विचार एक और ईसा मसीह, मोरू एवं टॉलस्टॉय के विचारों पर आधारित था तो दूसरी ओर यह हिन्दू-धर्मदर्शन, दक्षिण अफ्रीका में रण-भेद एवं जाति-भेद के स्वयं के अनुभव तथा भारत में अंग्रेजों सरकार के विरुद्ध असहयोग एवं सविनय अवज्ञा आंदोलन में उनके नेतृत्व पर आधारित था। सत्याग्रह कष्ट की अनुभूति पर आधारित होने के कारण हृदय को प्रत्यक्ष रूप में प्रभावित करता है। गांधी विवेक से अधिक अनुभूति को महत्व देने हैं। विवेक मस्तिष्क को प्रभावित करता है जबकि अनुभूति हृदय को छुनेती है। इससे एक सूक्ष्म अन्तर्दृष्टि व्यक्ति में विकसित होती है। गांधीजी ने सत्याग्रह के सदर्भ में अहिंसा, असहयोग, निष्क्रिय प्रतिरोध एवं सविनय अवज्ञा आदि शब्दों का भी प्रयोग किया है। गांधीजी इन शब्दों को सत्याग्रह का पर्यायवाची मानते थे।

सत्याग्रह रूप की शक्ति तथा सत्य की प्राप्ति करने का उद्देश्य निश्चय है। अहिंसा मत्त के प्रति आग्रह में आहत के रूप में प्राप्त होती है। वह सत्य रूपी शास्त्र की प्राप्ति का मार्ग है। अष्ट राज्य के प्रति असहयोग की भावना न रखना असहयोग कहलाता है। निष्क्रिय प्रतिरोध एवं सविनय अवज्ञा के द्वारा अत्यन्त राष्ट्र तथा अत्यन्त व्यक्ति को यह बर्णन्य पूर्ण अधिकार प्राप्त है कि वह असह्य श्रुतियों का विरोध करे। निष्क्रिय प्रतिरोध एवं सविनय अवज्ञा नागरिक प्रतिरोध के रूप में और वे असहयोग की भाँति सत्याग्रह के अन्तर्गत आते हैं। इन सबका उद्देश्य मत्त के लिए कष्ट सहन करना है। सत्याग्रह आन्वीय शक्ति के प्रयोग पर आधारित है। सत्याग्रही द्वारा कष्ट सहन कर दुष्कृत्य करने वाले को हृदय को परिवर्तित करने का प्रयत्न किया जाता है। गांधीजी ने हृत्किर्तों के मन्दिर-प्रवेश एवं नमक-कर-कायून के प्रतिरोध में इन पद्धति का सफलता पूर्वक प्रयोग किया था। सत्याग्रही द्वारा अन्वीय व्यक्तिगत अन्वीयता की चिन्ता किये बिना कायून की अवज्ञा कर कारावास भुगतना सम्भव है किन्तु सत्याग्रही सभी भी पारिविक दत्त का प्रयोग

नहीं करेगा। व्यक्ति निरपेक्ष सत्य को जानने की क्षमता नहीं रखता अतः उसे दण्ड देने का भी अधिकार नहीं है। प्रत्येक मानव में ईश्वर को ज्योति विद्यमान है अतः उगमे विज्ञान की असीमित क्षमता है। मानव मात्र के साथ दया एवं उदारता का व्यवहार होना चाहिए। गांधीजी के अनुसार अहिंसा के द्वारा ही सत्य को प्राप्त किया जा सकता है। साधन तथा साध्य दोनों में परस्पर निर्भरता है। जैसे साधन हमें वैसा ही साध्य भी होगा। अच्छे साधनों से ही अच्छे परिणाम प्राप्त होते हैं। बुरे साधनों से साध्य भी अच्छा नहीं हो सकता।

गत्याग्रही निर्भीक होता है किन्तु वह अन्यायी को भयभीत नहीं करना चाहता और न उसे विवश करने का इरादा ही रखता है। सत्याग्रही ऐसी स्वतन्त्रता का वरण करता है जो दूसरे के लिए सुखमयी है क्योंकि सत्याग्रही सत्य के लिए अपने जीवन की आहुति दे सकता है। इस प्रकार सत्याग्रह का मूल धर्म अन्यायी के हृदय को परिवर्तित कर उसे न्याय के प्रति जाग्रत करना है। अन्यायी को यह यताना आवश्यक है कि जिस पर वह अन्याय कर रहा है उसके प्रत्यक्ष या अप्रत्यक्ष सहयोग के बिना वह अन्याय नहीं कर सकता। आत्मिक शक्ति का प्रयोग सैन्यबल के प्रयोग से भिन्न है। आत्मबल प्राप्त व्यक्ति दुबलों को सताने या अनैतिक लाभ प्राप्त करने की खालमा नहीं रखता। सत्याग्रही को स्वयं के बचाव की भी आवश्यकता नहीं। उसे गोलियों की बौछार के बीच भी बचाव करने अथवा अपनी छोटी अगुली उठाने की भी आवश्यकता नहीं। सत्याग्रही निर्भय होने के कारण अपने विरोधी पर भी विश्वास करने के लिए तैयार रहता है। यदि उसका विरोधी उससे साथ बीस बार भी विप्रवासपात करे तब भी वह उस पर इक्कीसवीं बार विश्वास करने के लिए तैयार रहेगा क्योंकि सत्याग्रहो मानव-प्रकृति में निष्ठा रखता है। गांधीजी के अनुसार सत्याग्रही आत्मा की आवाज का पालन करता है। सत्याग्रह प्रत्यक्ष मार्गवाही का सर्वाधिक शक्तिशाली मार्ग है अतः सत्याग्रही द्वारा इसका प्रयोग सभी किया जाता है जब अन्य साधन क्षय न रहें। सत्याग्रही बार बार सर्वधार्मिक सत्ता से सम्पर्क स्थापित कर तथा जापत को सम्योहित कर अपने पक्ष को स्पष्ट करने का प्रयास करता है और जब सारे साधन प्रयोग में लगे चुका होता है तब अन्तिम साधन के रूप में सत्याग्रह का प्रयोग करता है। स्वयं की श्रुतियां के लिए सत्याग्रही उत्तरदायी है। उसे सम्मानजनक बातों पर समझौता करने के लिए तैयार रहना चाहिए क्योंकि समझौता असफल होने पर वह पुनः अहिंसक सपर्यं के लिए तैयार रहेगा। इसके लिए आवश्यक है कि सत्याग्रही का मस्तिष्क निरालस हो तब ही वह दूसरों की कठिनाइयों को भी सहानुभूतिपूर्ण तरीके से समझ सके। वह हमेशा दूसरों के कल्याण की भावना रखे। वह चाहे स्वतन्त्र हो या बन्दीग्रहण में अपने आपको विजेता के रूप में ही मानता है क्योंकि वह सत्यार्थ कर रहा है। सत्याग्रही की हार तब होती है जब वह सत्य एवं अहिंसा को त्याग देता है। इसका अर्थ यह है कि सत्याग्रह में धोखाधड़ी का कोई स्थान नहीं है। सत्याग्रह अत्यन्त सौम्य है अतः किसी को डुब नहीं सकता। सत्याग्रह का मार्ग धीमा एवम् बौलाहक रहित होते हुए भी निश्चयात्मक एवं मार्मिकता की दृष्टि से वेगमय है।

सत्याग्रह प्रगतिशील विचारधारा है। इसकी प्रगति में कई तत्व महत्त्वपूर्ण होते हैं। गांधीजी के अनुसार प्रत्येक परित्र मार्ग में प्रगति का नियम लागू होता है और सत्याग्रह

के सम्बन्ध में यह और भी गतिशील है। सत्याग्रह दम के स्थान पर प्रेम पर आधारित है। शक्ति के प्रयोग से प्रतिहिंसा एव धृष्टा उत्पन्न होता है जबकि सत्याग्रह से मानव-प्रेम एव दया का वातावरण तैयार होता है। समाज के हित में रचनात्मक कार्य करना ही सत्याग्रही का आदर्श है। मद्य-निषेध, हरिजनोद्धार आदि कार्य इस प्रकृति के उत्कृष्ट हैं। रचनात्मक कार्यों के लिए शोध, महत्कार एवम् विपत्तियों पर नियंत्रण होना चाहिये। आत्मन्यास, मान्यनियंत्रण तथा आत्मसुद्धि इस कार्य के लिए आवश्यक हैं। सत्याग्रही बुराई को प्रच्छाद्य से, शोध को प्रेम से, असत्य को सत्य से और हिंसा को अहिंसा द्वारा जीतता है। उसे समय समय पर आत्मपरीक्षण तथा प्रार्थनात्मक अन्तर्निरीक्षण करना होता है ताकि मानवीय कमजोरियाँ उसमें प्रविष्ट न हो जायें। उसे बुराई करने वाले तथा बुराई दोनों को अलग अलग रखना होता है। सत्याग्रही का विरोध बुराई के उन्मूलन से है न कि बुराई करने वाले के उन्मूलन से। आत्मा का अस्तित्व तथा ईश्वर में श्रद्धा से दोनों ही सत्याग्रही को निरन्तर प्रेरणा देने वाले उद्भव हैं।

सत्याग्रह एवम् अहिंसा में प्रतीक धनिष्ठता है। वे एक सिक्के के दो पहलू के समान हैं। हिंसा और अहिंसा में परस्पर विरोध है। शोध अथवा स्वार्थवग दूधरे को कष्ट पहुँचाना अथवा शोध को नष्ट करना हिंसा है जबकि शारीरिक अथवा मानसिक दृष्टि से ऐसे कार्य को रोकना अहिंसा है। अहिंसा, प्रेम तथा परोपकार पर आधारित है। अहिंसा में विश्वास रखने वाला अपने पशु से भी प्रेम करता है। अहिंसा का प्रयोगकर्ता निर्भीक होना चाहिए। वह बाध नहीं हो सकता। वह बिना किसी धृष्टा के कष्ट एव आश्रमण भेजने को तैयार रहता है। अहिंसा शारीरिक एव मानसिक स्थितियों का बोध कराती है। अहिंसा में अर्थात् एक और शारीरिक हिंसा पर प्रतिबन्ध है तो दूसरी और मानसिक दृष्टि से धृष्टा करने पर भी नियंत्रण रखा गया है। शरीर एव अस्तिष्ठ के तालमेल बिना अहिंसा का प्रयोग सम्भव नहीं है। अहिंसक सवर्ष भी यह विशेषता है कि इनमें प्रतिशोध की भावना नहीं रहती और अन्त में शत्रु भी मित्र में परिवर्तित हो जाता है। अहिंसा दुर्बलता की नहीं किन्तु शक्ति की प्रतीक है। अहिंसा में मानवत्व का प्रयोग होता है। गांधीजी ने इन सन्दर्भ में कहा एक व्यक्ति किया है कि यदि वायव्यता एव हिंसा में से किसी एक को चुनना हो तो वे हिंसा की सलाह देंगे। यदि भारत को अपने सम्मान की रक्षा के लिए हृदिहार भी उठाने पर तो वह वायव्यता में अमान्य सहन करने में श्रेष्ठ ही होगा। अहिंसा को दहादुरी एव वायव्यता से मित्र समझने की आवश्यकता है। कोई व्यक्ति कितना भी कमजोर क्या न हो यदि वह अपने स्थान पर अहिंसक रहेगा और मैदान छोड़ने के स्थान पर जीवन अहिंसक कर देगा तो उसे अहिंसा एवम् बहादुरी का प्रतीक माना जायेगा। यदि वह अपनी समस्त शक्ति की अपने शत्रु के विरुद्ध प्रयुक्त कर जीवन अहिंसक करेगा तो वह दहादुरी अथवा दहादुरी अहिंसा नहीं और यदि वह एतदर्थ छोड़कर भाग जायेगा तो इसे वायव्यता का उदाहरण ही माना जायेगा।

अहिंसा द्वारा मानवीय प्रकृति की बर्बरता को बदलने का प्रयत्न किया गया है। मनो में ईश्वर के वास को मानते हुए सृष्टिपूजा की मान्यता आवश्यक है। गांधीजी के अनुसार मानव-सम्पत्ता अहिंसा से हिंसा की ओर बढ रही है किन्तु भी अहिंसक बर्बरता को दूर करना है। राष्ट्रों को परस्पर स्वव्यहार में शिवा के स्थान पर अहिंसा का प्रयोग करना

है अथवा शक्तियों की होश में लिख महाशक्तियों मानव-सम्पत्ता के विनाश को ही आश्रित करेंगी। असहयोग भी सत्याग्रह का मार्ग है। असहयोग का प्रयोग ऐसे राज्य के विरुद्ध किया जाता है जो जन-सत्याग्रह का उत्तरदायित्व मूलतः दमनकारी नियमों द्वारा जनता को शोषण करता है। ऐसे राज्य के विरोध में अन्त करण की प्रेरणा से व्यक्ति उठ खड़ा होता है। इसमें विरोध के स्थान पर अहिंसा का प्रयोग व्यक्ति को असहयोगी बना देता है जिससे राज्यव्यवस्था का चलन प्रमथ्य हो जाता है। असहयोग द्वारा व्यक्ति राज्य के कानून की प्रवृत्ति, न्यायालयों का बहिष्कार, विद्यालयों तथा सम्मान एवं उपाधियों का बहिष्कार, घर न बुनाने तथा सेवा में भर्ती न होने के कार्यों द्वारा राज्य से अपना सम्बन्ध सहयोग-सम्बन्ध तोड़ देता है। किन्तु यह असहयोग अहिंसा के द्वारा ही सफल हो सकता है। हिंसात्मक आन्दोलन द्वारा इसे प्राप्त करने का अर्थ है सरकार द्वारा सैनिक दमन-शक्ति का प्रयोग। गांधीजी ने असहयोग के सम्बन्ध में यह स्पष्ट किया है कि असहयोग पूरी व्यवस्था के विरुद्ध किया जाना चाहिए न कि व्यवस्था के किसी एक भाग के विरुद्ध। उदाहरण के तौर पर युद्ध में सम्मिलित न होना तब तक असहयोग नहीं कहा जा सकता जब तक अन्य तरीकों से सहयोग दिया जाता रहा हो जैसे घर देना आदि। इसी प्रकार गांधीजी ने यह भी स्पष्ट किया है कि असहयोग धृष्टता पर आधारित नहीं अपितु प्रेम पर आधारित है। असहयोग में सामाजिक बहिष्कार का कोई स्थान नहीं क्योंकि असहयोग की लड़ाई में किसी को विवश करना प्रथम हीता के द्वारा अपनी बात मनवाना सम्मिलित नहीं है। असहयोग की लड़ाई हृदय-परिवर्तन पर आधारित है। इसी तरह असहयोग का अर्थ अराजकता या अव्यवस्था नहीं है। असहयोग का अर्थ है राज्य के प्रति सहयोग की समाप्ति किन्तु व्यक्तियों के पारस्परिक सहयोग में वृद्धि। असहयोग की स्थिति में व्यक्ति पारस्परिक सहयोग द्वारा अपने शूषण, न्यायालय आदि स्थापित कर सकते हैं ताकि राज्य-व्यवस्था के स्थान पर जनता की व्यवस्था चलती रहे और सामाजिक सेवाओं में शान्ति एवं व्यवस्था बनाये रखने में सभी न आयें।

असहयोग एवं सविनय अवज्ञा प्रथम नागरिक प्रतिरोध में अन्तर्गत है। असहयोग में कानून की प्रवृत्ति सम्मिलित नहीं है किन्तु सविनय अवज्ञा में कानून को तोड़ने और दण्ड का भागी बनने का मार्ग सुनिश्चित है। तथापि सविनय अवज्ञा असहयोग पर आधारित है। यदि कोई व्यक्ति सरकार द्वारा पारित कानून को उचित नहीं मानता तो उसे उसकी प्रवृत्ति करने का अधिकार है। कानून का अर्थ यह नहीं है कि हम उसे आख बंद करके धर्म की तरह पालन करें। गलत कानूनों का विरोध आवश्यक है। इसी तरह सविनय अवज्ञा का अर्थ यह नहीं है कि गलत तरीकों एवं तोड़ फोड़ द्वारा प्रवृत्ति को जाय। यह सविनय अवज्ञा न होकर अपराधपूर्ण अवज्ञा है जिसमें अपराधी हिंसा का प्रयोग करता है और दण्ड से बचने का प्रयत्न करता है। सविनय अवज्ञा में व्यक्ति सार्वजनिक रूप से कानून भंग करते हुए दण्ड के लिए अपने आप को प्रस्तुत करता है। सविनय अवज्ञा अनुशासन पर आधारित है। पूर्ण सविनय अवज्ञा का अर्थ है शान्तिमय विद्रोह।

गांधीजी ने सत्याग्रह एवं निष्क्रिय प्रतिरोध में अन्तर्गत स्थापित किया है। वे निष्क्रिय प्रतिरोध को सत्याग्रह का ही अर्थ मानते हुए भी दोनों में अन्तर स्पष्ट करते हैं। जहाँ निष्क्रिय प्रतिरोध में प्रेम का कोई भी स्थान नहीं है वहाँ सत्याग्रह में धृष्टता के लिए कोई

स्थान नहीं। निष्क्रिय प्रतिरोध में आत्मसमर्पण करने पर मन्त्र के प्रयोग की मनाही नहीं है किन्तु मन्त्राग्रह में उन्मुक्त अवसर होने हुए भी शारीरिक दत्त का प्रयोग निषिद्ध है। निष्क्रिय प्रतिरोध शक्ति के प्रयोग की तैयारी है किन्तु मन्त्राग्रह में पूर्व अहिंसा प्रदर्शन है। जहाँ निष्क्रिय प्रतिरोध अपने विरोधी को कष्ट देने तथा स्वयं नष्ट भुगतने की ओर इतिहास करता है वहाँ मन्त्राग्रह में अपने विरोधियों को हानि पहुँचाने का उद्देश्य अनन्तमान भी नहीं होता।

मन्त्राग्रह के अनन्त उपादान एवं धरना देने की पद्धति का प्रयोग किया जाता है। धरना देने में उन व्यक्तियों को अपनी ओर आकृष्ट करने का प्रयास है जो सविनय अवज्ञा में सम्मिलित नहीं हुए हैं। गांधीजी ने धरना देने को तब तक गैर कानूनी नहीं माना जब तक उनमें जिन अवकाशमयिकों का प्रयोग नहीं किया जाता। नैतिक दृष्टि से दूसरों में अपनी बात मनवाने का कार्य गैर कानूनी नहीं हो सकता। इसी प्रकार गांधीजी ने उपादान को बुरे विचार, कार्य एवं भीड़ का निराकरण माना है। उपादान का आगमन प्रार्थना में माना है क्योंकि बिना प्रार्थना के बिना भगवान् उपादान प्रयोग पर प्रत्याचार है। मन्त्राग्रही सरकार के दम्बाजे पर अवकाशमुदाय के विरोधी तत्वों के दम्बाजे पर वैदिक आभरण प्रयोग करता है जैसे कि गांधीजी ने बलरत्ता में। नवम्बर 1947 के हिन्दू-मुस्लिम दंगों को रोकने के लिए किया था। गांधीजी के अनुसार उपादान मन्त्राग्रही का आदर्श मन्त्र है। उपादान द्वारा अहिंसा को कष्ट देने का मार्ग आततायियों के हृदय को निपला देता है। आभरण अनशन का मार्ग मन्त्राग्रही द्वारा आततायियों के हृदय को प्रभावित करके दाता अन्ततः तीव्र मार्ग है। अनशन में बल-प्रयोग का कोई स्थान नहीं है। गांधीजी के अनुसार उचित प्रकार में निर्गमित अनशन जो कि ऐसे व्यक्ति के द्वारा किया जाय जिनमें प्रेम, अहिंसा तथा ईश्वरनिष्ठा हो तो परोपकार के लिए किया गया ऐसा अनशन दबाव पर आधारित न होकर प्रेम से उत्पन्न माना जायेगा। यह ही सचता है कि अनशन के कारण उच्चतर परिणामों की प्राप्ति के लिए दबाव या का अन्त विचारों के भी विरोधी इन दबाव के सामने अनशन करने वाले की मांगे मान लें जिन्हें वह प्रत्यक्ष स्वीकार नहीं करता किन्तु दबाव की भावना के बिना किया गया अनशन असफल नहीं माना जा सकता।

गांधीजी ने मन्त्राग्रह के प्रयोग का एक और पूर्वगामी उपाय प्रस्तुत किया है। उनमें अनुमान मन्त्राग्रह प्रारम्भ करने के पहले पंच फेंतने के द्वारा मन्त्राग्रही का मानस पूर्ण निरुत्थान किया जा सकता है। गांधीजी ने 1942 में अहिंसा के साथ इसी प्रकार के पंच फेंतने का प्रस्ताव रखा था। साम्प्रदायिक मतभेदों को मिटाने के लिए भी गांधीजी ने पंच-फेंतने का प्रयोग किया। पंच-फेंतने के द्वारा अच्छा त्याग प्राप्त कर अन्तर्गतों के कानूनी दायपत्रों में दबा जा सकता है। गांधीजी ने पंच-फेंतने को अहिंसा का ही प्रयोग माना है। पंच-फेंतने के अनशन होने के बाद ही मन्त्राग्रह प्रारम्भ होता है जो कि अहिंसा का प्रतिवादी रूप है। इसी प्रकार साम्प्रदायिक मतभेदों को मिटाने के लिए पंच-फेंतने के पहले आत्मों का उचित एवं मन्त्राग्रह के पहले पंच-फेंतना मन्त्रों को निरुत्थाने का अहिंसक मार्ग है। साम्प्रदायिक पंच-फेंतने की सम्भावना कम होने पर ही मन्त्राग्रह का प्रयोग किया जाता है। पंच-फेंतने में एक ही रत्ती है कि इनमें अन्तर्गतों वाले दोनों कुटों को मन्त्राग्रह के आशय पर रखा जाता है जिसमें राजनीतिक पद्धति के रूप में इसका प्रयोग किया

हो जाता है ।

गांधीजी के सत्याग्रह सम्बन्धी उपर्युक्त विचार भारत के राजनीतिक एव सामाजिक चिन्तन में प्रथम विशिष्ट स्थान रखते हैं । सत्याग्रह, राजनीतिक पद्धति के रूप में, गलत मानून, सरकारी आदेश तथा सामाजिक मान्यताओं के विरोध का प्रथमनीय प्रयोग है । कष्टों की अनुभूति एव बलिदान के द्वारा सत्याग्रही बुराइयों पर विजय प्राप्त करता है । गांधीजी ने अनुसार विषय सत्य पर आधारित है । प्रत्यक्ष अविद्यमान है किन्तु सत्य यथायं है । प्रत्यक्ष की अविद्यमानता के कारण उसके विजय कैसे हो सकती है । सत्य अविनाशी है । सही सत्याग्रह के सिद्धान्त का सार है । किन्तु इतना होने पर भी सत्याग्रह के सिद्धान्त को पूर्णतया विरहित सिद्धान्त नहीं कहा जा सकता । फिर भी सत्याग्रह का सिद्धान्त गांधीजी की अनुभव देन है । गांधीजी ने व्यक्तिगत सत्याग्रह एव जन सत्याग्रह के प्रयोग किये हैं । व्यक्तिगत सत्याग्रह पाशविक बल के स्थान पर आत्मिक शक्ति का प्रयोग है । समूह अथवा जन-सत्याग्रह में भी गांधीजी ने आदर्शवादी विचार प्रस्तुत किया है । गांधीजी ने सत्याग्रह को समझने तथा सत्य एव अहिंसा के गुणों का विकास करने के लिए सत्याग्रही को प्रशिक्षण देने का प्रयोग भी किया । समूह सत्याग्रह में गांधीजी ने अनुशासन एव आज्ञापालन पर अधिक बल दिया । सत्याग्रह-आन्दोलन में कुछ अच्छी तरह से प्रशिक्षित नेताओं की अन्य व्यक्तियों द्वारा आज्ञा मानना उसी प्रकार से अनिवार्य माना गया है जिस प्रकार से एक निवाही अन्य अनुशासन के अन्तर्गत अपने सेनापति की आज्ञा मानता है । यदि अनुशासन की भावना नहीं है तो हिंसा की धटना द्वारा व्यक्तिगत एव सामाजिक विखण्डन प्रारम्भ हो जायेगा । गांधीजी इमने लिए आन्दोलनकारियों में उसी प्रकार का प्रेमभाव देवना चाहते हैं जैसा कि एक परिवार के सदस्यों में होता है ।

गांधीजी का यह आदर्श एक सवेदनशील प्राणी एव समाज का आवश्यकता पर बल देता है । उन्नत मानवता ही प्रेम एव सहिष्णुता का परिचय दे सकती है । सत्याग्रह एक बलि आदर्श है । इसकी प्राप्ति साधारण व्यक्ति अथवा समाज द्वारा नहीं की जा सकती । जिस दिन विश्व में सत्याग्रह पूर्णतया सफल हो जायगा उस दिन काल्पनिक स्वर्ग पृथ्वी पर मांस उतर आयेगा ।

गांधीजी के सत्याग्रह-आन्दोलन की कई विचारकों ने प्रशंसा की है । राजेन्द्रप्रसाद ने सत्याग्रह को मनसा-वाचा-वर्मणा उपयोग में लाने पर बल दिया । वे गांधीजी के अहिंसा सम्बन्धी विचारों को सत्य के प्रयोग के लिए आवश्यक तत्त्व के रूप में मानते थे । उनके अनुसार सत्य का दर्शन स्वयं की अनुभूति में ही पूरा नहीं होता । उनके लिए आवश्यक है कि व्यक्ति दूसरों को भी ऐसा करने में सहायक हो । बड़े दूसरों के मार्ग का बाधक नहीं होना चाहिए । जवाहरलाल नेहरू भी गांधीजी के सत्याग्रह सम्बन्धी विचारों को विश्वरक्षणा का साधन मानते थे । वे जनता सत्याग्रह के स्थान पर नेतृत्व के सत्याग्रह को ही उचित मानते थे । उनके अनुसार सत्याग्रह का मार्ग कष्टों से भरा हुआ है अतः साधारण व्यक्ति द्वारा इसकी पवित्रता की रक्षा नहीं की जा सकती । नेतृत्व द्वारा इसके सफल प्रयोग का जनता से समय समय पर प्राप्त समर्थन ही उसका आधार है । विनोबा भावे ने गांधीजी के विचारों का जीवन में अक्षरशः पालन किया है । वे अहिंसा के पालन में विश्व की समस्त कठिनाइयों का निराकरण देखते हैं । उनके अनुसार घृणा को जो कि

व्यक्तियों के जीवन का अंग बन गई है, उसे उचित समाधान के साथ अहिंसा में परिवर्तित करना आवश्यक है। अरविन्द घोष तथा तिलक भी अमहयोग का पालन करते थे किन्तु उनके विचार गांधीजी के सदृश नहीं थे। दोनों ही निष्क्रिय प्रतिरोध की नीति का प्रचार करते रहे। किन्तु उनका निष्क्रिय प्रतिरोध गांधीजी के प्रतिरोध से भिन्न था। वे सामाजिक तथा आर्थिक दोनों ही प्रकार के बहिष्कार का प्रयोग करना चाहते थे। वे शासन के साथ अमहयोग कर उसे पूर्णतया समाप्त करना चाहते थे क्योंकि उनमें शासन के प्रति आक्रोश एवं घृणा का भाव था। वे एक हद तक निष्क्रिय प्रतिरोध की नीति का पालन करने को तैयार थे किन्तु उसके पश्चात् वे सक्रिय प्रतिरोध के लिए भी तैयार रहना चाहते थे। उनका निष्क्रिय प्रतिरोध केवल उपयोगिता पर आधारित था। उन्हें गांधीजी जैसा धार्मिक लगाव नहीं था। सुभाष चन्द्र बोस के विचार तो और भी भिन्न थे क्योंकि वे मशरूफ़ आदि के पुजारी थे।

सत्याग्रह के अमहयोग एवं नागरिक प्रतिरोध की कई लोगों ने आलोचना की है। मोक्षले ने अमहयोग को असम्भव बताया था। श्रीनिवास शास्त्री, जो गांधीजी के विश्वासपात्र सलाहकार थे, अमहयोग को नकारात्मक सिद्धान्त मानते थे। वे अमहयोग को नकारात्मक तथा प्राचीन बौद्ध धर्म के कर्म से दूर रहकर निष्क्रिय हो जाने के उपदेशों के समान मानते थे। उनके अनुसार अमहयोग ने समाज में अनुशासन एवं कानून के पालन के आवश्यक सामाजिक आदर्शों को हानि पहुंचाई थी। बहिष्कार की नीति ने व्यक्तियों के अपनी और अपनी के अन्तर्गत की ही प्रकट किया था। स्कूल तथा न्यायालयों का बहिष्कार बहुत कम लोगों द्वारा किया गया। इस प्रकार श्रीनिवास शास्त्री ने सत्याग्रह एवं अमहयोग की नीति को अप्रयोज्य बतलाया। लाला लाजपत राय भी अहिंसा और सत्याग्रह के विचारों को राजनीतिक दृष्टि से अव्यावहारिक मानते थे। उनके अनुसार अहिंसा की धारणा भारत की राजनीतिक निर्दलना का कारण थी। वे निष्क्रिय प्रतिरोध को अंग्रेजों से विमुक्ति का मार्ग मानते थे। वे अमहयोग तथा अमहयोग दोनों में से किसी एक पर स्थिर रहने की नीति के स्थान पर समझानुसार इनके प्रयोग पर बल देते थे। उनका लक्ष्य भारत से ब्रिटिश शासन को समाप्त करने का था। इस कार्य के लिए वे उच्च राजनीतिक आन्दोलन चराना चाहते थे। अपने विरोधियों के हृदय-परिवर्तन के स्थान पर वे उनके पलायन में अधिक विश्वास करते थे। सर सुरेन्द्रनाथ बनर्जी ने भी अमहयोग की आलोचना करते हुए गांधीजी के अमहयोग-आन्दोलन को विदेशी शासन के प्रति घृणा एवं हिंसा को आश्रय देने वाला माना था। भारत में राजनीतिक तथा धार्मिक तनावों के लिए उन्होंने गांधीजी के कार्यक्रमों को ही दोषी ठहराया। विदेशी शासन का विरोध हमारे मस्तिष्क पर इतना छा गया कि बालान्तर में हम देशवासियों भी एवं दूसरे के विरोधी बन गये तथा जाति व धर्म के नाम पर नर-संहार पर उतर पाये। प्रोफेसर रुयनास्वामी के अनुसार अहिंसक अमहयोग-आन्दोलन भारत की प्राचीन जाति व्यवस्था पर आधारित था। प्राचीन भारत में जाति व्यवस्था राजनीतिक एवं सामाजिक संगठनों का मूल थी और जो जाति व्यवस्था के नियमों की अवमानना करता था उसे सामाजिक बहिष्कार की अमहयोग भुगतना पड़ता था। वर्तमान समय में उन्नीसवीं प्रचार के अमहयोग की नीति का देशव्यापी प्रयोग उचित नहीं कहा जा सकता। अमहयोग राज्य की स्थिरता को प्रभावित

परता है। भारत जैसे देश में जहाँ विभिन्न सम्प्रदाय के ध्यनित बसते हैं, असहयोग के द्वारा एकरूपता प्राप्त करना कठिन है। सविनय अवज्ञा अभिप्य के लिए वाद्यक सिद्ध हो सकती है जबकि देशवासी भारतीय सरकार के प्रति भी इसी धवता का प्रयोग करने लगेगे। इस प्रकार सत्याग्रह की विभिन्न विघाप्तो की समय समय पर आलोचना प्रस्तुत की गई है। इससे यह भी स्पष्ट होता है कि गांधीजी के सत्याग्रह सम्बन्धी विचार अपने समय से आगे हैं। गांधीजी आदर्शवादी थे और वे ऐसी आदर्श व्यवस्था स्थापित करना चाहते थे जो सत्य और अहिंसा पर पूरुंतया आधारित हो। गांधीजी ने सत्याग्रह का अनेक बार प्रयोग कर यह दर्शा दिया कि सत्याग्रह सम्बन्धी धारणा आदर्शवादी होते हुए भी अव्यवहार्य नहीं है। दक्षिण अफ्रीका तथा भारत में गांधीजी का सत्याग्रह-आन्दोलन सफलतापूर्वक चला। गांधीजी ने सत्याग्रह के सिद्धान्त को विकासशील माना और उसके निरन्तर प्रयोग की आवश्यकता पर बल दिया। सत्याग्रह के निरन्तर प्रयोग द्वारा ही उसकी अर्च्छाई तथा कमजोरिया सामने आ सकती हैं। इस सिद्धान्त का और भी अधिक विकास करने की आवश्यकता है। गांधीजी के पद चिह्नों पर चलते हुए कई देशों में सत्याग्रह के प्रयोग किये गये हैं जिनमें अमेरिका के दिवगत नीग्रो नेता माटिन लुथर किंग का उदाहरण हमारे सामने है। □□

भारत में समाजवादी चिन्तन का विकास

भारत में समाजवादी चिन्तन का विकास उन्नीसवीं शताब्दी के अन्त में आरम्भ हुआ। यह समाजवादी चिन्तन भावनों के विचारों के प्रत्यक्ष अध्ययन का परिणाम न होकर उन अग्रज समाजवादियों द्वारा प्रेरित था जो तत्कालीन भारतीय राजनेताओं के मित्र थे। अग्रज समाजवादी हाइडमैन, लेन्गवरी, जोसिया वेजवुड आदि ने दादा भाई नौरोजी, तिलक, लाला लाजपतराय आदि को प्रभावित किया। लाजपतराय पहले भारतीय नेता थे जिन्होंने 1917 को रूस की क्रान्ति का अभिवादन किया। उन्होंने यह भी भविष्यवाणी की कि यदि भारत की निर्धनता एवं दासता का अन्त नहीं किया जाता तो हिमालय भी भारत में साम्यवाद के बढ़ते हुए प्रसार को नहीं रोक पायेगा। लाजपतराय को समाजवाद में पूर्ण आस्था थी किन्तु वे सैद्धान्तिक समाजवादी नहीं थे। उन्हें साम्यवाद से घृणा थी क्योंकि वे एक सच्चे राष्ट्रवादी थे। उनकी प्रेरणा में भारत में प्रथिल भारतीय श्रमिक सङ्घन की स्थापना हुई। एन एम जोशी तथा बी. पी. वाडिया इन सङ्घन के स्तम्भ रहे। समाजवादी आन्दोलन के साथ-साथ साम्यवादी आन्दोलन भी भारत में फैला। रूस की क्रांति एवं उनके प्रचार से प्रेरित हो बाजी नजरूल इस्लाम, फजलुन हक, भुजङ्गर अहमद आदि ने पत्रकारिता के माध्यम से साम्यवाद का प्रचार-प्रसार आरम्भ किया। श्रीपाद अमृत ठाकुर ने साम्यवादी दल के लिए सक्रिय कार्य किया। मानवेन्द्र नाथ राय ने ताम्रचन्द्र में रूस की आर्थिक महाप्रता एवं महद्योग से एक सैनिक स्कूल स्थापित किया जिसका उद्देश्य भारत में साम्यवादी क्रांति लाने के लिए एक सेना तैयार करना था। ट्राट्स्की के मान मानवेन्द्र नाथ राय रूसी क्रांति की वाबुन होने हुए बम्बई तथा बनारस पहुंचाना चाहते थे। किन्तु भारत में गांधीजी के नेतृत्व में कांग्रेस ने साम्यवादियों से अपने को अलग रखा।

भारत के समाजवादी चिन्तकों में मानवेन्द्र नाथ राय का अग्रणी स्थान रहा है। वे न केवल भारत में समाजवाद के ही प्रेरक थे अपितु साम्यवाद के प्रसार एवं प्रचार के भी अग्रदूत रहे। भारत में साम्यवाद का अध्याय उन्हीं के नाम से आरम्भ होता है किन्तु विनीत प्रवृत्तता से उन्होंने साम्यवाद का समर्थन किया उतनी ही प्रवृत्तता से उन्होंने अपने जीवन के उत्तरार्ध में उनकी आलोचना की। जहाँ एक ओर एशिया तथा भारत को साम्यवाद का संदेश उन्होंने दिया वहाँ दूसरी ओर उन्होंने सर्वप्रथम साम्यवाद की त्रिभूति मैनिन, स्टालिन तथा ट्राट्स्की के अत्यन्त निवट रह कर तथा मैक्सिको, चीन व भारत को साम्यवाद का मार्ग दिखाने जिन तरह से मानवीय स्वातन्त्र्य का उद्घोष किया उसका दूसरा उदाहरण विश्व में नहीं मिलता। यदि भारतीय राष्ट्रीय स्वतन्त्रता आन्दोलन की राजनीति में ऊपर उठकर विचार किया जाये तो यह कहना अतिशयोक्तिपूर्ण नहीं होगा कि उनका नवमानववाद भारतीय सामाजिक एवं राजनीतिक चिन्तन में समाजवाद का ही प्रथम प्रयोग है।

कांग्रेस में समाजवादी प्रभाव के उन्नायक जवाहरलाल नेहरू तथा सुभाषचन्द्र बोस थे। नेहरू मार्क्स तथा लेनिन के प्रशंसक थे। नेहरू के प्रगतिशील विचारों के कारण गांधीजी के नेतृत्व को समाजवादी चुनौती का सामना करना पड़ा। नेहरू ने ऐतिहासिक लाहौर-कांग्रेस के अध्यक्षीय भाषण में समाजवादी गिद्धातों के प्रति अपनी पूर्ण आस्था व्यक्त की। उन्होंने प्रयत्नों से कांग्रेस निरन्तर समाजवाद की ओर बढ़ती गयी। कांग्रेस में कई अन्य नेता थे जिन्होंने नेहरू के समान समाजवादी कार्यक्रम को अपना लक्ष्य बना लिया था। ये थे जयप्रकाश नारायण, भगोबं मेहता, युसुफ मेहरमती, एन जी गोरे, प्रच्युत पटवर्धन तथा आचार्य नरेन्द्र देव। आचार्य नरेन्द्रदेव का समाजवादी चिन्तन की दृष्टि से विशेष योगदान रहा। कांग्रेस के समाजवादी विचारधारा वाले इस गुट ने पटना में मई 1934 में एन कांग्रेस समाजवादी दल की स्थापना की। इस दल के उद्देश्य श्रम-व्यवस्था, राजकीय प्राधिक नियोजन, महत्त्वपूर्ण उद्योगों का राष्ट्रीयकरण, विदेशीव्यापार का राष्ट्रीयकरण, सामूहिक एवं सहकारी शेती, सहकारिता के आधार पर उत्पादन, वितरण तथा ऋण की व्यवस्था, राजस्व व जमींदारों का उन्मूलन आदि थे। यह दल मार्क्सवाद के प्रभाव से प्रभावित था और कांग्रेस के प्रमुख कार्य करते हुए भी कांग्रेस के पूंजीवादी नेतृत्व का विरोधी था। आचार्य नरेन्द्र देव के अनुसार दल का उद्देश्य कांग्रेस को नवजीवन देना था ताकि वह भावी समाजवादी समाज का लक्ष्य प्राप्त करने में सफल हो सके। इसका उद्देश्य एक ओर किसानों तथा मजदूरों का समर्थन प्राप्त करना तथा दूसरी ओर उन्हीं के गह्वरों से समाजवादी व्यवस्था स्थापित करने के साथ-साथ अंग्रेजी साम्राज्यवाद से मुक्ति प्राप्त करना भी था। वे गांधीजी के प्राधिक तथा सामाजिक विचारों के विरोधी थे।

1942 के 'भारत छोड़ो' आन्दोलन के समय डा राम मनोहर लोहिया आदि के नेतृत्व में कांग्रेस समाजवादी दल ने कांग्रेस के कार्यक्रम को पूरा समर्थन दिया जब कि भारतीय साम्यवादियों ने ऐसे राष्ट्रीय आन्दोलन के प्रति अपनी विरोधी रवैया अपनायी। साम्यवादियों ने कांग्रेस को फासीवादी बतलाया तथा कांग्रेस के चलाये आन्दोलन को विफल करने में कोई कसर नहीं रखी। रूस पर जर्मनी का हमला जारी था। रूस ब्रिटेन आदि मित्र राष्ट्रों के साथ था परन्तु भारतीय साम्यवादी अपनी रूस-मक्ति के कारण भारतीय स्वतन्त्रता प्राप्ति को भी तान पर रखने को तैयार थे। उनका उद्देश्य रूस की रक्षा के लिए ब्रिटेन विरोधी आन्दोलन का विरोध करना था। साम्यवादियों के इस कार्य को जो कि मानेकन्दनाथ राय आदि द्वारा निर्देशित था राष्ट्रपाती माना गया। इससे भारतीय जनमानस में भारतीय साम्यवादी दल तथा समस्त साम्यवादी नेताओं के प्रति तिरस्कार की भावना उत्पन्न हुई। सिन्धु इसके विपरीत कांग्रेस समाजवादी दल ने आन्दोलन का समर्थन करते हेतु जनता का हृदय जीत लिया। यह इन साम्यवादियों की भाँति भारतीय राष्ट्रवाद का शत्रु नहीं था। इस कारण से भी इसे जनता का समर्थन प्राप्त हुआ।

भारत को स्वाधीनता मिलने के पश्चात् कांग्रेस में समाजवादी दल का प्रभाव क्षीण होने लगा। इनके कांग्रेस समाजवादी दल ने अपने को कांग्रेस से पृथक् कर लिया। इस दल ने आचार्य कृपालानी के कृपण-मजदूर-दल के साथ मिलकर 1952 में प्रजा समाजवादी दल की स्थापना की। आन्तरिक मतभेदों के कारण डा राम मनोहर लोहिया ने

1955 में पृथक् समाजवादी दल स्थापित किया जिन्से 1964 में पुनः प्रथम समाजवादी तथा समाजवादी दल एक हो गये तथा नवीन इन का नाम संयुक्त समाजवादी दल रखा गया।

समाजवादी दल के कांग्रेस में पृथक् होते हुए भी कांग्रेस में अपना समाजवादी लक्ष्य निरोहित नहीं किया। नेहरू के नेतृत्व में समाजवादी समाज के मावसी-प्रस्ताव से उपरान्त अखिल भारतीय के लोकतान्त्रिक समाजवाद के प्रस्ताव तथा इनके अन्तर्गत इन्दिरा गांधी द्वारा स्थापित देशों का राष्ट्रीयकरण, त्रिवेणी संसक्ति, उद्योगों के राष्ट्रीयकरण का द्रुतगामी कार्यक्रम आदि समाजवादी मार्ग की ओर भारत के बढ़ते हुए चरण हैं।

भारत में समाजवादी चिन्तन

भारत के समाजवादी चिन्तकों में मावसी नरेन्द्रदेव का विशेष स्थान रहा है। उनकी गहनता मार्ग के प्रमुख समाजवादी बुद्धिजीवियों तथा प्रचारकों में की जाती है। राष्ट्रीय के घनिष्ठ सम्पर्क होते हुए भी विचारों से वे मार्क्सवादी थे। वे मार्क्स के इन्टर-नैशनल सोशलिज्म के इन्टर-नैशनल का समर्थन करते थे जिन्से भीतिवाद में उनकी आस्था नहीं थी। वे वैज्ञानिक समाजवाद के समर्थक थे। उनका विश्वास था कि मार्क्सवाद को क्रियान्वित करके एक नवीन समाज का निर्माण किया जा सकता है। नरेन्द्रदेव पर हिन्दू व बौद्ध चिन्तन का गहरा प्रभाव पड़ा था। इस कारण वे नैतिक मूल्यों को महत्ता प्रदान करते हुए नैतिक समाजवाद में विश्वास करते थे। मार्क्सवादी होने के नाते वे इतिहास की भौतिक व्याख्या तथा पूंजीवाद की समाप्ति में विश्वास करते थे। मार्क्स के अलावा नरेन्द्रदेव बुध्वास्ति से प्रभावित हुए। वे बुध्वास्ति के इस विचार से पूर्णतया सहमत थे कि समाज में बंदन दो वर्ग—पूँजीपति तथा सर्वहारा ही नहीं होते अस्तित्व अन्य कई वर्ग जैसे मध्यम वर्ग, मजदूर वर्ग तथा मिश्रित वर्ग आदि भी होते हैं।

नरेन्द्र देव एक और लोकतान्त्रिक समाजवाद के समर्थक थे जो दृष्टी और वे दर्शन-संघर्ष के सिद्धान्त के भी। वर्ग-संघर्ष के सिद्धान्त के माध्यम से उन्होंने भारत की आर्थिक व सामाजिक समस्याओं का अध्ययन किया। सामान्य जनता में वर्ग-चेतना का संचार करने के लिए उनकी दृष्टि में निम्न मध्यमवर्ग तथा साधारण वर्ग में सतुर सम्बन्धों की स्थापना आवश्यक थी। वे नैतिक के इन विचारों से सहमत थे कि समाजवादी आर्थिक बंदन प्रौद्योगिकि देनों में ही नहीं अस्तित्व साम्राज्यवाद अस्तित्व देनों में भी मान्य जा सकती है। वे बुध्वास्ति-बुद्धिजीवियों के सहयोग से अन्तिम वर्ग को साम्राज्यवाद-विरोधी संघर्ष का अन्तर्गत मानते थे। वे भारतीय स्वतन्त्रता सशान को आर्थिक आधार प्रदान कर उनका समाजवादी चरित्र करते थे। इनो कारण से उन्होंने समाजवादीयों को भारतीय राष्ट्रीय आन्दोलन में सम्मिलित होने का आह्वान किया। वे विचारकों को समाजवादी दिशाधारा से अनुपस्थित करना चाहते थे। उनका दृष्ट-सुतर्निर्माण का कार्यक्रम महत्वासी अस्तित्वों के अस्तित्व पर आधारीय था। वे दृष्टि की भी महत्वासी के आधार पर उभर करना चाहते थे तथा दृष्टियों व साम्य विचारों के लिए नये दृष्टियों को स्थापना के परवर्ती थे। वे मार्क्स में लोकतान्त्रिक सरकार के परम में थे। इसी तरह अन्तिम-समर्थकों का भी वे समर्थन करते थे। उनका अन्तिम-समर्थकों द्वारा ध्यान हटाना कर दबाव रखने की पद्धति में पूर्ण विश्वास था। उनके विचारों में यह पद्धति अन्तिमों का राजनीतिक मार्ग बदलती थी। इस प्रकार मार्क्स के

दर्शन को मानववादी मानकर आचार्य नरेन्द्र देव ने समाजवादी विज्ञान-ग्रन्थोत्तम को भारत में एक नवीन दिशा दी।

भारतीय समाजवादी चिन्तनों में जयप्रकाश नारायण की भी गणना की जाती है। कांग्रेस समाजवादी दल की स्थापना में उनका पूर्ण योगदान रहा। वे गांधीजी के अनुयायी होने हुए भी मावसों के विचारों से अनुप्राणित रहे। इन पर मानवेन्द्र नाथ रॉय के विचारों का भी पूरा प्रभाव पड़ा। फिर भी वे स्वयं की साम्यवादी तरवार के समर्थक नहीं बने। वे प्रजा समाजवादी दल के कर्णधार थे। बाद में वे सर्वोदय-ग्रन्थोत्तम में लगे गये। जयप्रकाश नारायण का समाजवादी दृष्टिकोण यह था कि वे समाजवाद को सामाजिक प्राथमिक पुनर्निर्माण का पूर्ण सिद्धान्त मानते थे। उनके अनुसार मनुष्य अपनी अन्तर्निहित क्षमताओं में समान नहीं होते। यह जैविक असमानता है जिसका निराकरण नहीं। किन्तु सामाजिक क्षेत्र में मनुष्यवृत्त असमानता का उन्होंने विरोध किया तथा यह माना कि कुछ मुट्ठी भर लोगों का वितरण व उत्पादन के साधनों पर नियंत्रण होने के कारण शेष जनता निर्धनता, महंगाई तथा शोषण का शिकार बन जाती है। वे इस व्यवस्था को समाजवादी उपचार से ठीक करना चाहते थे। वे उत्पादन के साधनों के समाजीकरण के तथा प्राथमिक नियोजन के पक्ष में थे। वे राष्ट्रीय ग्रन्थोत्तम में स्वयं धरमण्य रहे तथा अन्य समाजवादियों को भी इससे लिए प्रेरित किया। उनका यह विचार था कि बड़े-बड़े उद्योगों के राष्ट्रीयकरण तथा समाजवादी मध्य की सृति से ही भारत का राष्ट्रिय दूर हो सकता है। वे समाजवाद को भारतीय सृष्टि का सहयोगी मानते थे। उनका यह विचार है कि समाजवाद के प्राथमिक सिद्धान्तों का निर्माण धर्मग्रन्थ यूरोप में हुआ है किन्तु उसकी मूल भास्था का दर्शन प्रारम्भ से ही भारतीय सृष्टि में विद्यमान है। जयप्रकाश नारायण ने इस तरह समाजवाद का भारतीयकरण प्रस्तुत कर साम्यवादियों के रूसी मकरा-मदीना पर पारदा ध्यम्य किया है।

भारतीय श्रमिकों के लिए जयप्रकाश नारायण ने भूमि-सुधार तथा ग्रामसुधार योजनाएँ प्रस्तुत की हैं। वे सहकारी सेती, ग्राम्य स्वायत्तता, किसानों का भूमि पर स्वाभित्त्व, भूमि सम्बन्धी कानूनों आदि में आग्रहपूर्ण परिचर्चन के पक्ष में हैं। वे श्रमिक तथा उद्योगों में सम्बुलन बनाये रखना चाहते हैं। उनके विचारों से यह सातुलन श्रमिकों के क्षेत्र में सहकारिता के द्वारा ही सम्भव है। वे एक ओर श्रमिकों के व्यक्तिवादी आधार का अन्त करना चाहते हैं तो दूसरी ओर उत्पादन के साधनों का राष्ट्रीयकरण। इस प्रकार जयप्रकाश नारायण ने समाजवादी विचारधारा का भारत में प्रसार कर उसे साम्राज्यवाद तथा सामन्तवाद से मुक्त करने का प्रयत्न बनाया।

भारत में समाजवादी चिन्तन में एक और नाम प्रमुपता से लिया जाता है और वह है डा० राममनोहर लोहिया। लोहिया समाजवाद के शोधक प्रचारक थे। समाजवादी ग्रन्थोत्तम को आगे बढ़ाने में उनका विशेष सहयोग था। वे सच्चे गांधीवादी थे और उन्होंने एक सच्चे गांधीवादी के रूप में गांधीवाद का समाजवादी चिन्तन में प्रमुपता देने का प्रयास भी किया। वे साम्यवाद के विरोधी थे। जहाँ आचार्य नरेन्द्रदेव तथा जयप्रकाश-नारायण मावसोंवादी थे वहाँ लोहिया पर गांधीवाद की अमिट छाप थी। वे समाजवादियों को कांग्रेस तथा समाजवादी दल दोनों से दूर रखना चाहते थे। इसी कारण उन्होंने प्रजा

समाजवादी दल से सम्बन्ध-विच्छेद कर एक अलग समाजवादी दल की स्थापना की। वे साम्यवादियों की तरह भारी उद्योगों की स्थापना के पक्षपाती नहीं थे। उन्होंने कुटीर-उद्योगों तथा छोटे उद्योगों की स्थापना पर बल दिया। पूँजीवाद के प्रसार तथा बेरोजगारी को रोकने का उपाय यह अपना तरीका था। छोटे मशीनों तथा सट्टारीयम के आधार पर भारत की आर्थिक समस्याओं का निदान उन्होंने प्रस्तुत किया। वे कृषकों तथा गाँवों की स्थिति में सुधार लाने के लिए विकेन्द्रित समाजवाद की स्थापना चाहते थे।

लाहिया ने एशियाई समाजवाद का मार्ग प्रकट किया। वे एशिया की समस्याओं का एशियाई तरीकों से हल करने के पक्षपाती थे। पश्चिम का अन्धानुकरण उन्हें पसन्द नहीं था। इसी तरह से भाकम के द्वन्द्ववादीक मौलिकवाद को स्वीकार करते हुए भी लोहिया आत्मा व चेतना को आर्थिक उद्देश्या में विलीन नहीं करना चाहते थे। वे वर्ग-सर्पण को भी नवीन दृष्टि से देखते थे। उनका यह विश्वास था कि वर्ग-सर्पण जातियों तथा वर्गों का सर्पण था। इसी तरह इतिहास की भी स्थायी व्याख्या के स्थान पर वे इतिहास की चक्रवर्त्तु गति मानते थे। वे पण्यवादी नहीं थे। वे यथार्थवादी थे और इसी कारण समाजवाद के पुरातन पण्यी चोले को दूर फेंक उन्होंने समाजवाद के माप-माप लोकतान्त्रिक सिद्धान्तों को जीवित रखा। आर्थिक विपन्नता उन्हें पसन्द नहीं थी किन्तु वे राष्ट्रीयकरण की नीति को ही इसका एकमात्र हल नहीं मानते थे। व्यक्ति की स्वतन्त्रता के महान् समर्थक होने के कारण उन्होंने प्रशासनिक केन्द्रीकरण की प्रवृत्ति को विकेन्द्रीकरण के साथ समन्वित करने का आदर्श भी प्रस्तुत किया है।

इस तरह भारत में समाजवादी चिन्तन वैज्ञानिक समाजवाद की जकट से मुक्त होकर सिद्धान्तिजता के स्थान पर व्यावहारिकता का हामी रहा है। भारतीय परिस्थितियों के अनुरूप समाजवाद की ढाल कर हमारे समाजवादी चिन्तकों ने अपनी मौलिकता का परिचय दिया है। श्रमिकों तथा किसानों, मध्यमवर्ग तथा निम्नवर्ग सभी की समस्याओं का समाधान इनमें प्रस्तुत है। वर्ग-सर्पण के साथ जाति-सर्पण से मुक्ति का भी प्रयत्न इनमें सम्मिलित है। भाग्य की कृपि-प्रधानता एक भाग्य की धावादी का बहुमत जो कि गाँवों में बसता है—दोनों ही इन समाजवादी चिन्तकों के विचार विन्दु रहे हैं। यही कारण है कि भारतीय समाजवाद आधुनिकता के स्थान पर खडग नियोजन, केन्द्रीकरण के स्थान पर विकेन्द्रीकरण आदि का समर्थक है। भारतीय समाजवाद हिंसा के स्थान पर अहिंसा, सर्वाधिकारवाद के स्थान पर लोकतन्त्रवाद को स्थापित करता है। यह भावगंधवाद तथा गांधीवाद का सुन्दर सामञ्जस्य प्रस्तुत करता है।

विकेन्द्रीकरण

आधुनिक भारतीय चिन्तन में विकेन्द्रीकरण की अवधारणा सर्वोच्च विचारधारा पर अत्यन्तम्बित है। सर्वोदयवाद के अधिष्ठाता गांधीजी ने साम-स्वराज्य की विष्मृत किन्तु प्राचीन मान्यता को नवजीवन प्रदान किया। उनके देहावसान के पश्चात् विनोबा भावे, जयप्रकाश नारायण तथा अनेक गांधीवादियों ने "सर्व सेवा सभ" के माध्यम से "सर्वोदय-योजना" को क्रियान्वित करने का यत्न उठाया। सर्व सेवा-सभ के सर्वोदय कार्यक्रमों की टोली ने गांधीजी के मार्ग का अनुसरण करते हुए समस्त राजनीतिक प्रभावशाली से दूर रह कर जन-सेवा का वन किया। विकेन्द्रीकरण सम्बन्धी विचारों को जयप्रकाश नारायण

तथा विनोद भावे का पूर्ण समर्थन प्राप्त हुआ और जवाहरलाल नेहरू के नेतृत्व में 1959 में जनवन्तराय मेहता समिति की सिफारिशों के अनुरूप भारत में पंचायती राज का शोध गण हुआ। यद्यपि पंचायती राज व्यवस्था का प्रायोगिक स्वरूप विकेन्द्रीकरण की सर्वोदय की विचारधारा को प्रतिबिम्बित करता है किन्तु दोनों में उतना ही अन्तर है जितना कि सैद्धान्तिक राजनीति एवं व्यावहारिक राजनीति में। सर्वोदयवादियों का विकेन्द्रीकरण सामग्र्यी प्रचार आदर्शोन्मुख है। यह सत्य प्रेरणा का प्रतीक है। यहाँ विकेन्द्रीकरण का केवल अवधारणात्मक विवेचन ही किया गया है।

विकेन्द्रीकरण केवल मात्र राजनीति आदर्श ही नहीं है। आर्थिक पक्ष भी विकेन्द्रीकरण का सन्निहित है। विकेन्द्रीकरण का राजनीतिक उद्देश्य जहाँ स्थानीय स्वशासन एवं ग्राम्य स्वराज की स्थापना का रहा है वहाँ इसका आर्थिक मन्त्र्य पूँजी का विकेन्द्रीकरण एक न्यासिता में स्पष्ट होता है। राजनीतिक एवं आर्थिक दोनों ही अर्थों में विकेन्द्रीकरण की अवधारणा का अर्थव्यवस्था अर्थसिद्धि है। विनोद भावे भारत के प्रत्येक गाँव की स्वायत्तता बनाना चाहते हैं। वे आर्थिक एवं राजनीतिक दानों की दृष्टिकोण से ग्राम्य-स्वराज्य की स्थापना करना चाहते हैं। उनका राजनीतिक दृष्टिकोण यह है कि स्थानीय स्तर पर प्रत्येक कार्य सर्वसम्मति में किया जाय। बहुमत पर आधारित लोकतन्त्र उन्हें रुचिकर नहीं लगता। सर्वसम्मति से लिये गये निर्णय ही स्थानीय स्वशासन की जड़ मजबूत कर सकते हैं। ग्रामीण क्षेत्रों में इस प्रकार के अभिन्न प्रयोग द्वारा नवीन सामाजिक जाति का सन्तती है जिसमें प्रत्येक व्यक्ति अपने को शासन में सम्बन्धित मानने हुए अपने उत्तरदायित्वों की पूर्ति में जुट जाय। केन्द्रीय शासन-व्यवस्था का नियंत्रण एवं हस्तक्षेप टाला नहीं जा सकता किन्तु कम आवश्यक किया जा सकता है। विकेन्द्रीकरण की आर्थिक दृष्टि से ग्रामीण एवं शहरी क्षेत्रों में शिथिल करने के लिए विनोद भावे और भूदान-आन्दोलन का संचालन किया और दूसरी ओर न्यासिता व गांधीजी द्वारा प्रतिपादित विचारों को "सर्वोदय पात्र" के छोटे से प्रयोग से प्रारम्भ किया। ग्रामीण क्षेत्रों में आवश्यकता से अधिक भूमि रखने वालों के हृदय-परिवर्तन से भूमिहीन कृषकों की समस्या का समाधान ढूँढा गया है। अनेक परिवार इससे लाभान्वित हो चुके हैं। इसी प्रकार न्यासिता की धारणा ने उन व्यक्तियों का जिनके पास आवश्यकता से अधिक भूमि है उसका स्वच्छिन्न दान करने की प्रेरणा दी है। सम्पन्न पूँजीपतियों, कृषकों एवं समाज के कुत्सित वर्गों पर अमहाय एवं दरिद्र जनता ने उन्मान का भार है। सर्वोदय की यह प्रेरणा आर्थिक सममानता को दूर करते स हितकारी सिद्ध हो सकती है। पूँजी का विकेन्द्रीकरण आवश्यक है। स्वतन्त्र व्यक्तियों ने शोध में पूँजी मिश्रित जाने पर शोषण का चक्र और भी चरित वेग में घूमता है। शासन के समस्त अर्थ जनता के हित में शिथिलता किन्तु पूँजीपतियों के लिए अभूतपूर्व उत्साह एवं तत्परता प्रदर्शित करने लगते हैं। यदि मार्क्स ने बताया हुए मार्क्स का अनुसरण न करना हो तो न्यासिता के द्वारा भी आर्थिक समानता का आदर्श प्राप्त हो सकता है। सर्वोदयवादियों ने आर्थिक विकेन्द्रीकरण के अर्थ को समाजवाद एवं साम्यवाद के विकल्प के रूप में प्रस्तुत किया है।

राजनीतिक विकेन्द्रीकरण के सम्बन्ध में जयप्रकाशनारायण ने कुछ विचार प्रस्तुत किये हैं। उनके अनुसार भारत में अत्यधिक विकेन्द्रीकरण का आवश्यकता है। भारत के

प्राचीन सामाजिक संगठन के अनुरूप क्षेत्रीय एवं ध्वजाधारक समुदायों का उत्पान मादश्यक है। समाज का पुनर्गठन निरानिड के सृजन किया जाय। ग्रामीण समुदाय को प्राधार मानकर उस पर क्षेत्रीय, जिला स्तरीय, प्रांतस्तरीय एवं राष्ट्रीय समुदायों को प्राधारित किया जाय। प्रत्येक स्तर पर सामुदायिक भावना का मंचार किया जाय और प्रत्येक स्तर अन्य स्तरों के साथ पारस्परिक आदान-प्रदान की भावना के द्वारा सामान्य राष्ट्रीय चेतना से एकानार हो। राष्ट्रीय स्तर एवं ग्रामीण स्तरों में तारनन्ध रहे। स्थानीय ग्रामीण स्तर पर सर्वाधिक स्वतन्त्रता उद्भासित हो जबकि राष्ट्रीय स्तर पर केवल कतिपय राष्ट्रीय महत्त्व के विषयों का प्रावधान रखा जाय। विवेन्द्रीकरण को इन योजना में सामाजिक संगठनों के स्वशासन पर सर्वाधिक ध्यान केन्द्रित किया गया है। जयप्रकाश-नारायण के इन सामुदायिक लोकनीति के आदर्श ने ऐसे लोकतन्त्र का मार्ग प्रशस्त किया है जिसमें राजनीतिक शक्तों की प्रहमन्यता एवं भ्रष्टाचारवादिता के लिए कोई स्थान नहीं। प्रत्येक व्यक्ति समुदाय के सदस्य के रूप में अपना अंगदान देने हुए समुदाय के प्रविभाज्य अंग के रूप में अपने प्रापकों मानें। स्वतन्त्रता, आत्मनिर्भरता एवं स्वावलम्बन का उच्च आदर्श इसी सामुदायिक लोकनीति के माध्यम से प्रस्तुत किया गया है।

विवेन्द्रीकरण का राजनीतिक पक्ष केवल स्वशासन तक ही सीमित नहीं है। इसके साथ राज्य की मान्यता का प्रश्न भी जुड़ा हुआ है। जयप्रकाशनारायण एवं विनोदा भावे ने राज्य की शक्ति को सीमित करने तथा समाज को आंतरिक विषयों में अधिक शक्तिशाली बनाने का विचार प्रस्तुत किया है। उनका उद्देश्य राज्य-शक्ति के स्थान पर जनशक्ति का आशुत एवं प्रतिष्ठित करने का है। वे राजनीति को लोकनीति में परिवर्तित करना चाहते हैं ताकि राज्य शोषण का प्रतीक न रहकर सेवा का प्रतीक बन जाय। राज्य के बटते हुए हस्तक्षेप ने मानवीय गरिमा एवं स्वतन्त्रता को हास्यास्पद बना दिया है। राज्य को सीमित करने के लिए विवेन्द्रीकरण की अवधारणा प्रकाश में आयी है ताकि शक्ति का केन्द्रीकरण राज्य को सर्वाधिकारवादी न बनादे। जयप्रकाशनारायण के अनुराव लोकतांत्रिक समाजवादी, साम्यवादी तथा लोकव्यापारकारी राज्यवादी सभी राज्यवाद से प्रतिष्ठित हैं। राज्य को राजनीतिक शक्ति का एकाधिकार देकर नागरिक की स्वतन्त्रता एवं संप्रभुता की केवल कामनी; अविधान द्वारा सुरक्षित नहीं रखा जा सकता। राजनीतिक एवं आर्थिक नीकरणाओं के बटते हुए प्रभाव को रोकने के लिए उचित नियंत्रणों का विकास आवश्यक है। समाजवादी चिन्तन में भी विवेन्द्रीकरण का महत्त्व बढ़ने लगा है फिर भी समाजवादी राज्य "सेवाधी" बनकर व्यक्तियों की स्वतन्त्रता का सङ्कचन करता है। इनके लिए सर्वोदय ही नवीन दिशा प्रदान कर सकता है। सर्वोदय ने राज्य की सुराई से बचने का मार्ग प्रस्तुत किया है। व्यक्तियों को अपना काम राज्य के बिना स्वयं करने का अभ्यस्त होना चाहिए ताकि राज्य की बल से कम अवसरता रह जाय। राज्य समाजवाद के स्थान पर लोक-समाजवाद की स्थापना की जाय। सर्वोदय इसी लोकतांत्रिक समाजवाद का उत्तम स्वरूप कहा जा सकता है।

विवेन्द्रीकरण का विचार स्वभावतः शासन के सदस्यों की के स्तर से प्रारम्भ होता है। भारत में गांधी की स्थिति शासन के निम्नतम स्तर की होती है। प्राचीन काल में पञ्चायतों की स्वरूपा स्थानीय स्वशासन की प्रथम कड़ी थी। इसी प्रकार के स्थानीय

स्वशासन की राजनीतिक विवेकीकरण की योजना के अन्तर्गत पुनः जीवित किया गया है। भारत में गाँव सामाजिक संगठनों की प्राथमिक इकाई हैं। लोकतांत्रिक दृष्टि से सामुदायिक जीवन का पहला अध्याय गाँव से ही प्रारम्भ होता है जहाँ व्यक्ति अपने व्यक्तियों के साथ पुनर्मिलन कर अपना जीवन व्यतीत करता है। ग्रामीण स्तर को शहरी स्तर से मिलाने की आवश्यकता है क्योंकि वर्तमान समय में गाँव तथा शहर दोनों ही असंतुलित स्थिति में हैं। राजनीतिक एवं आर्थिक दृष्टि से हम असंतुलन को दूर करने के लिए कृषि-प्रधान औद्योगिक समुदायों का विकास आवश्यक है ताकि कृषि तथा उद्योगों का साथ-साथ विकास हो और गाँव तथा शहरों का असंतुलन दूर किया जा सके। इस कार्य के लिए निर्वाचन-पद्धति में परिवर्तन की आवश्यकता अनुभव की गयी है। विवेकीकरण का शही लाभ तब मिल सकता है जबकि व्यक्ति शासन कार्य से अपने आपको सम्बन्धित माने और स्वयं अपना शासन चलायें। जयप्रकाशनारायण के अनुसार स्वशासन का यह उद्देश्य राजनीतिक शक्ति के विवेकीकरण से ही प्राप्त हो सकता है। पारबान्य लोकतांत्रिक पद्धति में प्रतिनिध्यात्मक शासन इस धर्मो को दूर करने में असफल रहा है। इस धर्मो को दूर करने का एक ही मार्ग है और वह यह कि राजनीतिक दलों में माध्यम से प्रतिनिधित्व प्राप्त करने के स्थान पर जनता का सीधा प्रतिनिधित्व हो। दलबिहीन लोकतन्त्र की स्थापना कर शासन के प्रत्येक स्तर पर जनता को सम्बन्धित किया जा सके। सामाजिक पुनर्निर्माण का यही एक मात्र साधन है। स्थानीय समुदायों की सर्वोच्च राजनीतिक इकाई—ग्राम सभा हो जिसकी सदस्यता प्रत्येक वयस्क को प्राप्त हो। ग्राम सभा द्वारा सर्वसम्मति से पंचों का चुनाव किया जाय। ग्राम पंचायत पंचायत समितियों तथा पंचायत-समिति जिला-परिषदों से संयुक्त की जाय। जिला-परिषदें राज्य विधानसभाओं से सम्बन्धित की जायें और विधान-महाए राष्ट्रीय पंचायत के साथ समन्वय स्थापित करें। इस प्रकार निम्नतम स्तर पर प्रत्यक्ष और उसके परचातु अस्तित्व प्रतिनिधित्व की व्यवस्था से राजनीतिक विवेकीकरण की पूर्ण स्थापना हो सकती है। जयप्रकाशनारायण का यह भी सुझाव है कि चुनावों में जिला स्तर तब राजनीतिक दलों का हस्तक्षेप नहीं होना चाहिए। राज्य एवं राष्ट्रीय स्तर पर भी चुनावों के लिए उम्मीदवारों का चयन जनता द्वारा किया जाना चाहिए न कि राजनीतिक दलों द्वारा। जनता की चकती हुई भूमिका के साथ ही राजनीतिक दलों का महत्व घटता जायगा और दलबिहीन लोकतन्त्र की स्थापना होकर रहेगी।

स्वराज जब तक जनता के निचट नहीं पहुँच जाता तब तक स्वतन्त्रता की चर्चा अर्थहीन ही दिखाई देती है। यद्यपि भारत में पंचायतीराज की स्थापना सम्भवतापूर्वक कर दी गयी है फिर भी जयप्रकाश नारायण इस संतुष्ट नहीं दिखाई देते। उनके अनुसार लोकतांत्रिक विवेकीकरण की स्थापना के साथ-साथ यह भी आवश्यक है कि जनता को लोकतन्त्र का महभागी बनने के लिए शिक्षित किया जाय। शिक्षा का समुचित विस्तार हो। राजनीतिक दलों को पंचायतीराज में हस्तक्षेप करने में दूर रखा जाय। स्थानीय सरसामों को वास्तविक शक्तियों से सम्पन्न किया जाय। पंचायतीराज-व्यवस्था के स्वतन्त्र निष्पादन के लिए प्रत्येक स्तर पर समुचित आर्थिक साधनों का प्राविधान कर अर्थ उन्नयन कराया जाय। प्रशासकीय अधिकारियों को जनप्रतिनिधियों के प्रति वास्तविक रूप में उत्तरदायी बनाया जाय। जयप्रकाश नारायण इतने तक ही अपने विचारों को सीमित नहीं रखते। वे

एक बंदम घोर भाग बटना चाहते हैं। उनका दृढ़ विश्वास है कि स्वशासन में वर्गभेद अथवा भाषणी मनोमालिन्य के लिए कोई स्थान नहीं होना चाहिए। वे ग्राम-पंचायत के निर्वाचन सर्वसम्मति से कराने के पक्ष में हैं ताकि ग्रामीण समुदाय की शान्ति एवं सौहार्दता बनाए रखी जाय। समस्त शासकीय नियमों को एक पंचायतराज-भाषाओं के द्वारा अनुवीक्षा की जाय। इस कार्य से नौकरशाही को दूर रखा जाय। इस प्रकार उनका उद्देश्य गांव से केन्द्रीय स्तर तक विकेंद्रित शासन-व्यवस्था स्थापित करने का है। उनके विचार प्रेरणादायी होने हुए भी व्यावहारिक नहीं कहे जा सकते। राजनीतिक दलों द्वारा शक्ति का स्वैच्छिक त्याग सम्भव नहीं लगता।

विकेंद्रीकरण की उपर्युक्त राजनीतिक योजना को सफल बनाने के लिए आवश्यक है कि तदनुसृत आर्थिक विकेंद्रीकरण का विचार भी उपलब्ध हो। वर्तमान आर्थिक आयोजन लोकतांत्रिक होने में अनहितकारी नहीं है। जयप्रकाश नारायण ने इस दुविधा का निराकरण एक नवीन आर्थिक योजना के माध्यम से प्रस्तुत किया है। उनके अनुसार उत्पादन, वितरण एवं वित्तिय के साधनों का राष्ट्रीयकरण करने के बाद भी साम्यवादी देशों में आर्थिक लोकतंत्र की स्थापना नहीं हो सकी है। राष्ट्रीयकरण की नीति के नाम पर आर्थिक अधिनायकत्व एवं आर्थिक शोषण का नया रूप सामने आया है। जयप्रकाश छोटी मशीनों तथा ग्राम-प्रधान अर्थव्यवस्था के पक्ष में हैं। वे राष्ट्रीय योजना के स्थान पर क्षेत्रीय योजना एवं सर्वेक्षण का समर्थन करते हैं ताकि एक क्षेत्र के साधनों का उसी क्षेत्र में तथा बाह्य होने पर दूरे क्षेत्र में प्रयोग किया जा सके। इसी प्रकार से ग्रामीण उद्योगीकरण का कार्यक्रम प्रयोग में लाया जाय ताकि कृषि एवं उद्योगों का समन्वय हो सके। विकेंद्रित उद्योगों को व्यवस्था को नौकरशाही तथा शोषण से दूर रखा जाना आवश्यक है। पंचायतीराज के माध्यम से इन नवीन आर्थिक कार्यक्रमों को क्रियान्वित किया जाय। जयप्रकाश की विकेंद्रित अर्थव्यवस्था केवल लोकतंत्र को सरलित करने के लिए ही नहीं अपितु जनसमुदाय को प्रत्यक्ष आर्थिक हित पहुंचाने के लिए प्रस्तुत की गई है। इस योजना द्वारा अधिन में अधिक्त व्यक्तियों को रोजगार प्राप्त हो सकता है और धन का इतना उत्पादन हो सकता है कि उनका जनता में वितरित विवरण हो सके। वे भारत सरकार की पंचवर्षीय योजनाओं से इस कारण से संतुष्ट नहीं हैं कि योजनाओं ने राष्ट्रीय स्तर में वृद्धि दमांवी है किन्तु जनसाधारण स्तर भी बेकारी, भूखमरी तथा गरीबी से घिरा हुआ है। जब तक सामाजिकता की आर्थिक लाभ प्राप्त न हों तब तक आर्थिक नियोजन की निरर्थकता ही प्रकट होगी। जयप्रकाश आर्थिक व्यवस्था का मानवीकरण कर रोटी-रोखी की समस्या को ग्रामीण-उद्योगीकरण द्वारा दूर करना चाहते हैं। वे समाजवादी, मार्क्सवादी, साम्यवादी अथवा प्रजासत्तावादियों के अर्थतंत्र को जनता के कष्टों का निवारक नहीं मानते। वे ग्राम की "कम्युनिटीज ऑफ वर्क", इजरायल के "किबूत्स" तथा भारत के "ग्रामदान" दलों से प्रेरणा प्राप्त करने का आह्वान करते हैं। समाजवाद, सर्वोद्योग तथा लोकतंत्र का समर्थन, जो कि आर्थिक एवं राजनीतिक विकेंद्रीकरण पर आधारित हैं, विश्व की अज्ञान पीढ़ि एवं अल्पित जनता को नवीन जीवन-उज्योति देने में समर्थ है।

अध्याय 30

भीमराव रामजी अम्बेडकर (1891-1956)

भीमराव अम्बेडकर का जन्म 14 अप्रैल 1891 को महू छावनी मध्यप्रदेश में हुआ। उनके पिता का नाम रामजी सकपाल और माता का नाम भीमाबाई था। वे महार जाति के एक अछूत परिवार से थे। भीम के पिता फौज में एक अध्यापक थे। भीम बचपन में ही मातृहीन हो गये थे। लेकिन रामजी सकपाल ने भीम को शिक्षा-दीक्षा का काम भलीभाँति किया। उन्होंने भीम को स्वयं गणित और अंग्रेजी का अच्छा ज्ञान कराया। रामजी सकपाल के परिवार में धार्मिक यातावरण रहता था। वह अपने बच्चों को कबीर के दोहे सुनते और बुद्ध तथा अन्य महात्माओं की शिक्षाओं का उपदेश देते थे। अपने पिता के नेक स्वभाव, पितृव्यता, कठोर श्रम सेवा-भाव धार्मिक प्रवृत्ति और शिक्षा-प्रेम से भीम बड़े हो प्रभावित हुए थे।

अपनी प्रारम्भिक शिक्षा प्राप्त करने के पश्चात् और हिन्दू समाज की विषम स्थितियों में रहते हुए भीम ने 1907 में मैट्रिक की परीक्षा बम्बई के प्रसिद्ध एलफिन्स्टन हाईस्कूल से पास की। व्यक्तिगत रूप से भीम, पारिवारिक दृष्टि से उसके पिता, भाई एवं बहनों और सामान्यतः समस्त अछूत समुदाय के लिए यह शुभ अवसर था। तत्पश्चात् भीम ने इण्टर की परीक्षा पास की और 1912 में बी ए की स्नातक डिग्री बम्बई के विख्यात एलफिन्स्टन कॉलेज से हासिल की। इसके बाद भीमराव को बड़ौदा राज्य की फौज में एक लेफ्टीनेन्ट के पद पर नियुक्ति मिली। बड़ौदा के महाराजा से बी ए की पढ़ाई के लिए भीम को छात्रवृत्ति प्राप्त हुई थी। इसी बीच उनके पिता का फरवरी 1913 में देहान्त हो गया, जिसके कारण भीमराव को बड़ा दुःख पहुँचा। पुनः महाराजा बड़ौदा ने भीमराव को अमेरिका में पढ़ने के लिए छात्रवृत्ति प्रदान की। उन्होंने कोलम्बिया विश्वविद्यालय में अपनी पढ़ाई समाप्त कर 1915 में एम ए और 1916 में पी-एच डी की उपाधियाँ प्राप्त कीं। भीम अमेरिका के स्वतंत्र एवं स्वच्छ वातावरण से बड़े प्रभावित हुए और अग्रहम लिंकन के जीवन से शिक्षा ग्रहण की। अमेरिका में अपनी शिक्षा समाप्त कर डॉ अम्बेडकर 1916 में ही लन्दन पहुँच गये। उन्होंने लन्दन स्कूल ऑफ इकोनॉमिक्स से एम एस-सी, ग्रेज-इन से बॉन-एट ला की डिग्रियाँ 1921 में और 1923 में डी एस-सी की डिग्री प्राप्त कीं। डॉ अम्बेडकर जर्मनी के बॉन विश्वविद्यालय में भी अध्ययन करने के लिए गये पर धनाभाव के कारण वह भारत वापस आ गये। इस प्रकार एक अछूत बालक भीम ने देश-विदेशों में उच्चतम शिक्षा प्राप्त की। लेकिन वह जीवन पर्यन्त भारतीयता से ओतप्रोत रहे। वह विदेशों की चकाचौंध में नहीं फसे और अपने पददर्शित समाज की सेवा में जुट गये।

अमेरिका ब्रिटेन और जर्मनी में अध्ययन करने के पश्चात् डॉ. अम्बेडकर में अदम्य सहन तथा अत्य-विशवास का विकास हुआ। जनवरी 1920 में उन्होंने 'मूक नामक' पत्रिका प्रारम्भ की जिसके माध्यम से उन्होंने अधुना की शोचनीय स्थिति को और सबका ध्यान आकर्षित किया। इसके बाद अप्रैल 1927 में 'बहिष्कृत भारत' नामी पत्रिका का संचालन किया। उनकी सरोहनय सनाजिक सेवाओं के लिए उन्हें 1927 में ही बम्बई विधान परिषद का सदस्य मननात किया गया। डॉ. अम्बेडकर विधान परिषद के बहर भा सक्रिय थे। उन्होंने 'बहिष्कृत हितकारिणी सभा' का संगठन तथा नेतृत्व किया। सन् 1930 के अन-पन जब भारतय लता का ब्रिटेन की ओर ने सत्ता एव प्रारंभ हलानारा का बतवात चलने प्रारम्भ हुई ता डॉ. अम्बेडकर ने अधुना क हितो का प्रतिनिधित्व किया और 1930-1932 के दौरान लन्दन में हुई गलमेव परषदा में भाग लिए जहाँ वह गणराज्य के साथ राजनयिक और कुछ सामाजिक एव धर्मिक विवादों में पड गये। तथा से अम्बेडकर और गणधा में 'राष्ट्रीय आन्दोलन' के दौरान ठण्ड चलता रहा। 'पृथक् निवचन व्यवस्था' का लेकर ता गणधा जा ने अन्ततः अन्ततः प्रारम्भ कर दिया, जिसके कारण डॉ. अम्बेडकर सक्रिय में फन गये। लेकिन 1932 में 'पूना-पैक्ट' के अन्ततः जब मधुक्त-निवचन और सत्ता का अरथा नति तम हुई, तब वह सक्रिय ता टल गया, किन्तु उनके बीच वैचारिक मन्वेद विभिन्न रूपों में चलते रहे।

डॉ. अम्बेडकर ने बम्बई के एलफिन्स्टन कॉलेज में प्राध्यापक का काम किया और 1935 में उन्हें गवर्नमेंट ला कॉलेज बम्बई का प्रचार्य नियुक्त किया गया। लेकिन वह सामाजिक जीवन में अधुना के हित एव अधिकारों के लिए भा संचर्य करते रहे। इहाँ का प्रभि के लिए डॉ. अम्बेडकर ने 'महाड का उत्त-सत्यग्रह', 'नसिक का धर्म-सत्यग्रह', 'मन्दिर प्रवेश आदिपदन' जैसे आन्दोलनों का सक्रिय नेतृत्व किया और अनेक सभाया तथा सम्मेलनों को आयोजित भा की। इन प्रकार अधुना पर हा रहे अन्ध-वातों, अन्ध-धर्मों और सामाजिक विषमताओं तथा हिन्दू धर्म का कुरानिया के विरुद्ध अपना अक्वड चुलद करते रहे। लेकिन यह देखते हुए कि कट्टर हिन्दुओं के मन और अचारा में कोई परिवर्तन नहीं आया है, डॉ. अम्बेडकर ने 13 अक्टूबर 1935 का चेवला काङ्ग्रेस में बहुत हा संच-विचार के पश्चात् धम्मन्तर का संधन कर दो जिसके कारण सन्तुष भात में तहलका भव गया। मार्च 1936 में 'उत्त-पत तण्डक माहम' ने डॉ. अम्बेडकर का अपने लहाँ में होने वाले वार्षिक सम्मेलन में आयोज्य संधन देने के लिए अनवित किया लेकिन वह सम्मेलन स्थगित कर दिया गया क्योंकि माहम के कापकलाओं ने उनके आयोज्य संधन—'अर्थ का उन्मूलन' का कई तरह बधनन का प्रस्ताव गये जिसे डॉ. अम्बेडकर कर दिए। सभा सभाओं चलकर एक पुस्तक के रूप में प्रकाशित हुआ।

डॉ. अम्बेडकर ने अप्रैल 1936 में 'एडिटेड डेय पत्र' का सम्मन्त का जिनके द्वारा पुनः लडन के अर्जिटल धूमिमान निर्देश संविधारा, कृषका और इतिहास का वन्यन आगमकता तथा उद्दिष्टों की ओर माकार का ध्यान आकर्षित किया गया। डॉ. अम्बेडकर ने पुनः 'एडिटेड डेय पत्र' का प्रारम्भ करने उदा उदा जग का माडन तथा संधनन किना का संधन करने 'एडिटेड डेय पत्र' का माकार स्थगित एव प्रारम्भ में लन और संधनन के संधन की संधन पर संधन दिए। फरवरी 1937 के पुनः संधन में अम्बेडकर का बहुत कुछ

सफलता मिली। वह श्रमिकों एवं कृषकों को संगठित करना चाहते थे। 23 जनवरी, 1938 को डॉ अम्बेडकर ने अहमदनगर में किसानों-मजदूरों के एक सम्मेलन को सम्बोधित किया। उन्होंने 'अच्छत रेलवे कर्मचारियों' को भी संगठित किया। एक विधायक के रूप में वह 1939-1940 के दौरान विधानसभा के अन्दर और बाहर अच्छता, किसान-मजदूरों के हितों एवं अधिकारों की सुरक्षा करते रहे। 1941 के दौरान डॉ अम्बेडकर ने महारों एवं अन्य अच्छतों की कठिनाइयों को सरकार तक पहुँचाया, ताकि उन्हें विभिन्न सेवाओं, विशेषकर पुलिस तथा मेना की नौकरियों में लिया जाए। जुलाई 1942 से 1946 तक वह गवर्नर-जनरल की एकजीव्युटिव काउंसिल में श्रम-मंत्री रहे। अपने कार्यकाल में डॉ अम्बेडकर ने भारतीय मजदूरों के हित में अनेक कानून बनवाये। यह बड़े गौरव की बात थी कि एक अच्छत नेता ने इतने बड़े पद को मलीमाँति सम्भाला। जब भारत स्वतन्त्र हुआ, तब पण्डित नेहरू ने उन्हें 1947 में अपनी मंत्री-परिषद् में सम्मिलित कर लिया और इस प्रकार वह स्वतन्त्र भारत के प्रथम कानून-मंत्री बने, हालांकि पं नेहरू के साथ कुछ मामलों जैसे 'हिन्दू कोड बिल' तथा 'सखनऊ सम्मेलन' के विवादों के कारण, 23 सितम्बर, 1951 को मंत्री-मण्डल से त्याग-पत्र दे दिया।

16 मार्च, 1946 को केबिनेट-मिशन ने जब संविधान-सभा तथा अन्तःकालीन सरकार की रूपरेखा संबंधी योजना की घोषणा की तब डॉ अम्बेडकर द्वारा संगठित एवं संचालित शैड्यूल्ड कास्ट्स फेडरेशन ने अच्छतों के हितों और अधिकारों की माँग रखी, किन्तु उनकी उपेक्षा की गई। उधर हिन्दू-मुस्लिम साम्प्रदायिक झगड़ों से समूचे देश में अशांति एवं हिंसा का वातावरण फैल गया। भारत की एकता कायम रखने के लिए अनेक प्रयास किये गये, पर 2 जुलाई 1947 को माउण्ट बैटन योजना के अन्तर्गत भारत के दो टुकड़े हो गए, भारतीय संघ और पाकिस्तान। भारत की संविधान-सभा का प्रथम अधिवेशन 9 सितम्बर, 1946 को प्रारम्भ हुआ। डॉ राजेन्द्र प्रसाद संविधान सभा के स्याई अध्यक्ष बने। इस सभा में देश के सभी गणमान्य राजनीतिज्ञ, नेता, विद्वान और वकील थे। डॉ अम्बेडकर भी संविधान-सभा के न केवल एक सदस्य थे, अपितु नेहरू तथा राजेन्द्र जैसे नेताओं ने उन्हें संविधान प्रारूप समिति का अध्यक्ष बनवाया, ताकि उनकी विधिक योग्यता और अनुभवों का संविधान के निर्माण में सदुपयोग हो सके। 1949 के अन्त तक संविधान-सभा की अनेक बैठकें हुईं जिनमें डॉ अम्बेडकर ने सक्रिय भाग लिया। उन्होंने नये संविधान को एक सामाजिक दस्तावेज के रूप में प्रस्तुत किया। उसमें सघात्मक, धर्म-निरपेक्ष और मानववादी तत्वों को सम्मिलित किया। भारत के नये संविधान में बाबा साहेब डॉ अम्बेडकर के सामाजिक चिन्तन, राजनीतिक सूझ-बूझ और विधिक विद्वत्ता की छाप मिलती है। संविधान-सभा में ही उन्होंने अच्छत, कमजोर और पिछड़े वर्गों के लोगों के लिए आरक्षण के प्रावधान सुरक्षित करवाये, हालांकि 26 जनवरी, 1950 के पश्चात् जब नया संविधान लागू हुआ, आरक्षण-नीति राजनीति में बदल गई है, जिसको डॉ अम्बेडकर ने कड़ी आलोचना की थी।

अपनी योग्यता एवं उपलब्धियों के कारण, डॉ अम्बेडकर को विभिन्न स्थानों में सम्मानित किया गया। 5 जून, 1952 को उन्हें कोलम्बिया विश्वविद्यालय ने 'डॉक्टर ऑफ लॉज' की उपाधि प्रदान की और 12 जनवरी, 1953 को हैदराबाद के ऑसमानिया विश्वविद्यालय ने भी उन्हें डॉ लिट् की उपाधि से विभूषित किया। डॉ अम्बेडकर गम्भीर विद्वान, सशक्त वक्ता और

चिन्तनरात विद्वानुत्तरी थे। उन्हें पुस्तकों से अत्यधिक प्रेम था। उनके निजी पुस्तकालय में अनेक दुर्लभ ग्रन्थ थे और लाखों की संख्या में सभी विषयों से संबंधित पुस्तकें थीं। उनका अपने मित्र एव अनुयायियों से कहना था कि "अपने ज्ञान में वृद्धि करो, भस्तर, आपको भयंता अवरुध देगा।" नेहरू पत्रि-मंडल से त्याग-पत्र देने के बाद डॉ. अम्बेडकर विद्या-अध्ययन में लगे हो गये और समाज के कमजोर तथा पिछड़े लोगों को भलाई के लिए भारत के कोने-कोने में जाकर उन्हें जगृत करने के काम में जुट गये। ठगर उन्होंने अपनी धर्मन्तर घोषणा को सकार रूप देने के लिए न केवल बुद्ध और बुद्धिज्म का गहन अध्ययन किया, बल्कि बौद्ध देशों—तंका, जापान, बर्मा, कम्बोडिया, नेपाल आदि में प्रयाग करने गये। 14 अक्टूबर, 1956 को वह अपने लाखा मित्रो एव अनुयायियों सहित नागपुर में बौद्ध बन गये। इस प्रकार उन्होंने अपनी उस उद्घाषणा को पूरा कर दिखया जब उन्होंने कहा था कि हिन्दू धर्म में पैदा न होना उनके बन को बात नहीं थी पर हिन्दू धर्म में रहकर वह भोगे नहीं।

डॉ. अम्बेडकर का मानववादी चिन्तन देश प्रेम एव जन कल्याण की भावनाओं से ओत-प्रोत था। वह ईश्वर, नित्य आत्म, नरक-स्वर्ग आवागमन, मोक्ष आदि में विश्वास नहीं करते थे, फिर भी धर्म में उनको अटूट आस्था थी। मानव धर्म के रूप में बुद्ध का धर्म हा, उनके लिए मन्वा धर्म था। उनमें अदम्य साहस धैर्य एव ज्ञान का अद्भुत सम्मिश्रण था। उनमें भाषण की निर्भीकता कर्म को निष्ठा एव ईमानदारी हृदय की स्पष्टता और मन की शुद्धता थी। वह नवन समाज व्यवस्था, नवन संस्कृति और नवीन भारत के पक्षधर थे। डॉ. अम्बेडकर भारत के ही नहीं, अपितु विश्व के मौलिक मानविक और राजनीतिक विचारकों में प्रतिष्ठित स्थान रखते हैं। उनका व्यक्तित्व ठास एव बहु-चर्चित रहा। वह शक्ति-दृष्टा भी थे। उन्होंने मानव से संबंधित नये विषयों पर न केवल चिन्तन किया। बल्कि अनेक महत्वपूर्ण ग्रन्थों का रचना का। उनके ग्रन्थों में मनुष्य और समाज धर्म एव राज्य, अध और राजनीति के विभिन्न पक्षों का विश्लेषण तथा समझा मिलता है। डॉ. अम्बेडकर द्वारा रचित प्रमुख ग्रन्थों का उल्लेख यहाँ प्रस्तुत है -

कान्टन इन इण्डिया (1917), स्पॉल हाव्लिडस इन इण्डिया एण्ड देअर रेपेडॉर (1918), द प्रॉब्लम ऑफ द रूपा (1923), द इवान्दूरन ऑफ प्रॉब्लिमियल फार्मन इन ब्रिटिश इण्डिया (1925), एनिहिलेशन ऑफ कास्ट (1937), फेडरेशन वमेज प्राइम (1939), नि गंधा एण्ड द इमैन्सिपेशन ऑफ द आउटवेल्स (1943), राजडे, गंधा एण्ड जिन्या (1943) डॉटम ऑन पकिस्तान (1940), वॉट काउम एण्ड गंधा हैव डन टू द आउटवेल्स (1945), द वर द गूगल ? (1946) स्टेट्स एंड मइन्टेनैण (1947) द आउटवेल्स (1948) डॉटम ऑन लिबेरास्टिक स्टेट्स (1955) और द युद्ध एंड हिज धम्म (1957)। इनके अतिरिक्त महात्मा गांधी ने अंग्रेजों में एक न वारह भाग तक 'डॉ. बाबा साहेब अम्बेडकर : राइटिंग्स एंड स्पेचर' ग्रन्थमाला (1979-1993) प्रकाशित की है। उनमें डॉ. अम्बेडकर के दुर्लभ भाषण, लेख अशकलित ग्रन्थ पत्र-व्यवहार आदि सम्मिलित हैं, जो उनके मानववादी चिन्तन सामाजिक, राजनीतिक, नैतिक आर्थिक और धार्मिक विचारों का अभिव्यक्त करते हैं।

सामाजिक चिन्तन

डॉ. अम्बेडकर के चिन्तन में वैज्ञानिक सिद्धांत और हृदय में मानववादी विचार थे। यह वैज्ञानिक एव मानववादी मूल्यों का प्रबल समर्थक थे। उनके सामाजिक चिन्तन में एक ओर

वर्णवाद, जाति-प्रथा, अस्पृश्यता, अस्मानता और अन्याय के प्रति विद्रोह मिलता है, तो दूसरी ओर समाज पुनर्रचना के लिए सकारात्मक तत्व भी सन्निहित हैं। उनके सामाजिक धिचर कुछ बातों का निषेध करते हैं, तो कुछ सृजनात्मक पक्षों का समर्थन भी करते हैं, ताकि नवीन व्यवस्था की स्थापना का मार्ग प्रशस्त हो सके। डॉ. अम्बेडकर भारतीय समाज, विशेषकर हिन्दू समाज व्यवस्था में, केवल कुछ सुधारों तक सीमित रहना नहीं चाहते थे, बल्कि उसमें वह मौलिक और क्रान्तिकारी परिवर्तन के पथ में थे।

अपने क्रान्तिकारी सामाजिक चिन्तन में डॉ. अम्बेडकर ने सर्वप्रथम वर्ण-व्यवस्था और उससे फलित विषमताएँ एव वृथाइयों का विरोध किया। यह व्यवस्था भले ही गुण-कर्म, श्रम-विभाजन, मानव-स्वभाव आदि पर आधारित कही गई हो, लेकिन उन्होंने स्पष्टतः कहा, 'मेरे लिए यह चातुर्वर्ण्य जिम्में पुराने नाम जारी रखे गये हैं, धिनामी वस्तु है, जिसमें मेरा पूरा व्यक्तित्व विद्रोह करता है। यह चातुर्वर्ण्य सामाजिक संगठन प्रणाली के रूप में अव्यावहारिक, घातक और अत्यन्त असफल रहा है।'² डॉ. अम्बेडकर ने गौता के उस कथन को स्वीकार नहीं किया जिसमें यह कहा गया है कि "चातुर्वर्ण्य भया सृष्ट गुणकर्मविभागशः। तस्य कर्तारमपि मां विद्म्यन्वर्त्तामव्ययम् ॥"³ अर्थात् ब्राह्मण, क्षत्रिय, वैश्य और शूद्र-इन चार वर्णों का 'समूह', गुण और कर्मों के विभागपूर्वक मेरे द्वारा रचा गया है। इस प्रकार उस सृष्टि-रचनादि कर्म का कर्ता होने पर भी मुझ अधिनाशी परमेश्वर को तू वास्तव में अर्कता ही जान। इसी को वर्ण-व्यवस्था का मूलाधार माना गया जिसका उन्होंने सरासि खण्डन किया।

वर्ण-व्यवस्था का मूलाधार भारतीय-दर्शन का त्रिगुण सिद्धान्त है। प्रत्येक व्यक्ति में तीन गुणों-सत्त्व, रजस् तथा तमस्—का सन्मिश्रण होता है। इन्हीं के कारण व्यक्ति का स्वभाव सर्वात्मित होता है। इन गुणों में स्वाभाविक स्पर्धा एव परिवर्तनशीलता होती है। जन्म से लेकर मृत्यु तक इनके आधार पर व्यक्ति में गुणात्मक परिवर्तन होते रहते हैं। कभी एक गुण का बाहुल्य है, तो कभी दूसरे का। इसलिए डॉ. अम्बेडकर ने यह कहा कि गुणों की स्पर्धा एव परिवर्तनशीलता की स्थिति में व्यक्ति का स्वभाव स्थाई किस प्रकार रह पायेगा। यदि व्यक्ति की स्थिति बदलती रहती है, तो मनुष्यों को स्थायी वर्णों में बाँटना उनकी प्रकृति के विरुद्ध होगा। यह कैसे सम्भव होगा कि प्रत्येक व्यक्ति अपने व्यवहार में जीवन पर्यन्त एकसा बना रहे। अतः डॉ. अम्बेडकर की दृष्टि में, साख्य-दर्शन अथवा गौता यह सिद्ध नहीं कर सकती कि परिवर्तन शक्ति प्रकृति से निर्मित आदमी सदैव ब्राह्मण या क्षत्रिय, वैश्य अथवा शूद्र ही बना रहेगा। इसी कारण उन्होंने चातुर्वर्ण्य को अप्राकृतिक और अव्यावहारिक बतलाया।⁴

डॉ. अम्बेडकर ने यह भी नहीं माना कि वर्ण-व्यवस्था का आधार श्रम-विभाजन है, क्योंकि इसमें न केवल कृत्रिम श्रम-विभाजन मिलता है, अपितु श्रमिकों का भी स्थायी विभाजन हो जाता है। इसके अन्तर्गत श्रम तथा व्यवसाय के अनुसार हिन्दुओं में भेद-भाव, ऊँच-नीच की भावनाएँ पैदा हो जाती हैं। इसके अतिरिक्त जैसा कि डॉ. अम्बेडकर ने कहा, वर्ण-व्यवस्था में श्रम-विभाजन व्यक्ति की स्वेच्छा एवं स्वाभाविक गुणों पर आधारित नहीं है। श्रम-विभाजन का व्यक्ति की क्षमता तथा योग्यता देखे बिना कोई मूल्य नहीं है। साथ ही, वर्ण-व्यवस्था में व्यवसाय का निर्धारण कर्म एवं क्षमता के आधार पर नहीं होता, बल्कि जन्म के आधार पर होता है, जो व्यावसायिक तथा औद्योगिक प्रगति और कार्य-कुशलता के लिए हानिकारक है।⁵

डॉ. अम्बेडकर ने वर्ण-व्यवस्था का खण्डन करते हुए यह कहा कि वर्ण-व्यवस्था में श्रम-विभाजन व्यक्ति की स्वतंत्रता एवं पसन्द पर आधारित नहीं है। इसके अन्तर्गत व्यक्ति को भावनाओं एवं प्राथमिकताओं के लिए कोई स्थान नहीं है। इसका मूलधार व्यक्ति की योग्यता नहीं है, बल्कि उसके पूर्व जन्म के कर्म माने गये हैं। यह जन्माधारित है और अपने पूर्वजों के घन्थों के अनुसरण पर ही चल देती है। अतः उस श्रम-विभाजन और उसके अन्तर्गत निर्धारित कार्यों के करने में कोई क्षमता और कुशलता नहीं आ सकती, जिनमें न मनुष्य का मन लगता है और न ही उसकी बुद्धि ही चाहती है।⁹

डॉ. अम्बेडकर के अनुसार, वर्ण-व्यवस्था आर्थिक संस्था के रूप में भी असफल रही। उसने व्यक्ति को स्वेच्छा, कार्य-कुशलता और व्यावसायिक स्वतंत्रता का हनन किया है। उन्होंने यह भी नहीं माना कि वर्ण-व्यवस्था जाति की पवित्रता एवं स्वच्छता अथवा उच्च वर्गों को रक्षित करने का एक ढंग है। डॉ. अम्बेडकर का कहना था कि संसार में कोई भी शुद्ध जाति नहीं है। सभी जातियाँ (रेसिज) की उत्पत्ति विभिन्न जातियों के सम्मिश्रण से हुई है। भारत में भ्रूशुद्धि से ही ऐसी कोई जाति या वर्ण मिलेगा, जिसमें विदेशी रक्त का अंश न हो।¹⁰ डॉ. राधाकृष्णन् के अनुसार भी हिन्दू जाति में विदेशी अंश समय-समय पर आता रहा है। यहाँ की विभिन्न जातियों में मिश्रण होता रहा है। यहाँ तक कि हिन्दू समाज के अन्तर्गत जातियों में ब्राह्मण से लेकर चण्डाल आदि तक में परस्पर रक्त-संचार हुआ है। डॉ. अम्बेडकर की दृष्टि में, वर्ण-व्यवस्था न तो एक वंश को दूसरे वंश से पृथक् रखती है और न यह किसी वंश के रक्त को शुद्ध बनाये रखती है। यह तो एक ही वंश के व्यक्तियों को विभिन्न वर्गों अथवा वर्णों में बाँट कर उन्हें ऊँच-नीच की भावना के आधार पर एक दूसरे से पृथक् रखती है।¹¹

कहा जाता है कि हिन्दू वर्ण-व्यवस्था प्लेटो को उस समाज व्यवस्था से मेल खाती है, जिसके अन्तर्गत उसने सभी व्यक्तियों को तीन वर्गों बौद्धिक, शासक एवं मजदूर-में वर्गीकृत किया था। इस वर्गीकरण का आधार भी प्लेटो ने मनुष्य के स्वाभाविक गुणों को माना और तदनुसार काम करने के कर्तव्य-क्षेत्र निर्धारित कर दिये। डॉ. अम्बेडकर ने प्लेटो की समाज व्यवस्था को उसी प्रकार अस्वाभाविक बतलाया जिस प्रकार वर्ण-व्यवस्था को। उन्होंने कहा कि प्लेटो ने मनुष्य एवं उसकी शक्तियों को एक बनावटी आधार प्रदान किया। कदाचित् प्लेटो को व्यक्ति की विलासिता का पता नहीं था। व्यक्ति स्वयं ही एक वर्ग होता है। मनुष्य में अनेक प्रवृत्तियाँ, क्रियाएँ एवं प्रतिक्रियाएँ होती रहती हैं कि सभी व्यक्तियों को स्यादें वर्गों में प्रतिष्ठित नहीं किया जा सकता। अतः डॉ. अम्बेडकर के अनुसार, दोनों वर्ण-व्यवस्था और प्लेटो की योजना में मनुष्य का कृत्रिम विभाजन किया गया है। उनका विभाजन प्रकृति के विपरीत है। अतः उनकी मन्त्रालय को आरा करना बिल्कुल निरर्थक होगा।¹²

डॉ. अम्बेडकर ने स्पष्टतः कहा कि वर्ण-व्यवस्था में परिवर्तन एवं सामाजिक न्याय के लिए कोई स्थान नहीं है। वर्ण-व्यवस्था ने ही जातिवाद को जन्म दिया, जो सामाजिक एकता एवं सुदृढ़ता के विरोध में पहला है।¹³ वर्ण-व्यवस्था में आधुनिक भारतीय समाज के लिए कोई नवीन संदेश नहीं है। वह निरर्थक एवं हानिकारक सिद्ध हो चुका है। अच्छे सामाजिक संबंधों की जड़ें इसमें नहीं हैं। इस वर्ण-व्यवस्था ने चार वर्णों के लोगों के बीच एक स्तरीय, उदार-चन्द्राव की अमननता प्रतिष्ठित कर रखी है, जिसके अनुसार, ब्राह्मण सबसे उच्च है, उसने नीचे क्रमशः

क्षत्रिय, वैश्य तथा निम्नतम स्तर पर शूद्र है। इसके अन्तर्गत यदि ऊपर की ओर जाओ तो सम्मान-आदर है और नीचे की ओर देखो तो घृणा-अनादर है।¹² डॉ. अम्बेडकर के अनुसार, वर्ण-व्यवस्था अथवा जाति-प्रथा ने "जन-चेतना को नष्ट कर दिया है। उसने सार्वजनिक धर्मार्थ की भावना को भी नष्ट कर दिया है। जाति-प्रथा के कारण किसी भी विषय पर सार्वजनिक सहमति का होना असंभव हो गया है।"¹³ जाति-प्रथा अथवा वर्ण-व्यवस्था के संबंध में, डॉ. अम्बेडकर के चिन्तन का सार निम्नलिखित है—

- 1 "जाति-प्रथा ने हिन्दुओं को बरबाद किया है।"
- 2 "हिन्दू समाज को चातुर्वर्ण्य के आधार पर पुनर्गठित करना असंभव है, क्योंकि वर्ण-व्यवस्था रिसते हुए एक बर्तन की तरह है या उस आदमो की तरह है, जो नाक को नौक पर दौड़ रहा है। यह अपने गुणों के कारण अपने को कायम रखने में अक्षम है तथा इसमें जाति-व्यवस्था के रूप में विकृत हो जाने की प्रवृत्ति अतिनिहित है, जबकि वर्ण का उत्कर्षण करने पर कानूनी टोक नहीं लगती।"
- 3 "चातुर्वर्ण्य के आधार पर हिन्दू समाज को पुनर्गठित करना हानिकारक है, क्योंकि वर्ण-व्यवस्था ज्ञान प्राप्त करने के अवसर से वंचित कर लोगों को निम्नकोटि का बनाती है और अज्ञान धारण करने से वंचित कर, उन्हें दुर्बल बनाती है।"
4. "हिन्दू समाज को ऐसे धर्म के आधार पर पुनर्गठित करना चाहिए, जिसमें स्वतंत्रता, समानता और प्रातृत्व के सिद्धान्त को मान्यता दी जाए।"
5. "उक्त सत्य को पाने के लिए, जाति और वर्ण के पीछे धार्मिक पवित्रता की भावना को नष्ट किया जाना चाहिए।"
6. "जाति और वर्ण की पवित्रता केवल तभी नष्ट हो सकती है, जब शास्त्रों को दिव्य-सत्ता को अलग कर दिया जाए।"¹⁴

जहाँ तक जाति-व्यवस्था के उन्मूलन का प्रश्न है, डॉ. अम्बेडकर ने यह पाया कि अनेक समाज सुधारकों, विद्वानों और राजनीतिज्ञों ने बहुत से सुझाव दिये हैं जैसे उप-जातियों को नष्ट करके जातियों की संख्या कम करना, फिर अपनी-अपनी उन बड़ी जातियों में मिल जाना जिनके साथ उनके रहन-सहन, खान-पान एवं शादी-विवाह की समानताएँ विद्यमान हैं। कुछ का कहना है कि अन्तर्जातीय भोजों द्वारा विभिन्न प्रकार की जातियों को साथ-साथ बैठकर प्रेमपूर्वक भोजन करने से परस्पर सौहार्द में वृद्धि होगी। कई विद्वानों ने अन्तर्जातीय विवाहों को जाति-प्रथा के उन्मूलन का सही आधार माना, क्योंकि रक्त-संबंधों से ही स्वाभाविक एकता और पारिवारिक पापीदारी संभव हो सकती हैं। लेकिन डॉ. अम्बेडकर ने इन सब उपायों पर विचार करने के बाद, यह कहा कि ये सब तरीके अधिक प्रभावशाली सिद्ध नहीं हुए। इसका कारण हिन्दुओं के दैवीय एवं पवित्र विश्वास तथा धारणाएँ हैं, जो उन्हें उप-जातियों को तोड़ने, अन्तर्जातीय भोज एवं अन्तर्जातीय विवाह करने से रोकती हैं। वर्ण-व्यवस्था को अकाट्य, ईश्वरीय, पवित्र या दैवीय मानना जाति-प्रथा की निरन्तरता का मूलधार है। इसलिए डॉ. अम्बेडकर ने स्पष्ट-कहा कि "धार्मिक शास्त्रों के प्रति पवित्रता की भावना नष्ट की जाये, क्योंकि हिन्दुओं के कर्म एवं व्यवहार उनको धार्मिक धारणाओं के ही परिणाम हैं। शास्त्र मनुष्य को अमुक व्यवहार करने के

लिए बाध्य करते हैं। हिन्दू अपने व्यवहार को उस समय तक नहीं बदल सकते, जब तक शास्त्रों के प्रति पवित्रता के भाव का अन्त नहीं किया जायेगा, क्योंकि उनका व्यवहार उनके धार्मिक ग्रंथों पर ही आधारित है।¹¹⁵ उन्होंने यह भी बल देकर कहा कि "प्रत्येक पुरुष और स्त्री को शास्त्रों के बचन से मुक्त कराइए शास्त्रों द्वारा प्रतिष्ठापित हानिकार धारणाओं से उनके भासात्क का पिंड छुटाइए, फिर देखिए वह आपके कहे बिना अपने आप अन्तर्जातीय खान-पान तथा अन्तर्जातीय विवाह का आयोजन करेगा / करेगी।"¹¹⁶

नवीन समाज व्यवस्था

डॉ० अम्बेडकर के सामाजिक चिन्तन का यह विवेचन अभी तक वर्ण-व्यवस्था की कमजोरियों और उससे उत्पन्न जाति-प्रथा के कुप्रभावों तक सीमित रहा। वर्ण और जाति पर आधारित समाज उन व्यवहारों को जन्म देता है जो व्यक्ति की क्षमता, योग्यता तथा विलक्षणता को अवरुद्ध करता है। डॉ० अम्बेडकर जैसे मानववादी चिन्तक ने वर्ण एवं जाति से संबंधित समाज व्यवस्था को अस्वीकार कर दिया। उनके सामाजिक चिन्तन का यह निषेधात्मक पक्ष है। सकातात्मक दृष्टि से, उन्होंने क्या प्रतिपादित किया? "यदि आप मुझ से पूछते हैं तो मेरा आदर्श समाज वह होगा जो स्वतंत्रता, समता तथा भ्रातृ-भाव पर आधारित हो," ऐसा उनका स्पष्ट उत्तर था।¹¹⁷ ये सदा गुंजने एव अमर रहने वाले शब्द उन्हें बहुत प्रिय थे। डॉ० अम्बेडकर ने इन मधुर शब्दों-स्वतंत्रता, समता एव भ्रातृत्व का अनुकरण फ्रांस की क्रान्ति से नहीं किया, बरन् बुद्ध की शिक्षाओं से ग्रहण किया। उन्होंने कहा, "विधेयात्मक दृष्टि से, मेरा समाज-दर्शन तीन शब्दों में निहित है—स्वतंत्रता, समता एव भ्रातृत्व। लेकिन किसी को ऐसा नहीं कहना चाहिए कि मैंने अपने दर्शन को फ्रांस की क्रान्ति से लिया है। मेरे दर्शन की जड़ें धर्म में हैं, न कि राजनीति विज्ञान में। मैंने अपने महान् गुरु बुद्ध की शिक्षाओं से इनका अनुकरण किया है।"¹¹⁸

डॉ० अम्बेडकर के सामाजिक चिन्तन के मूल तत्त्व स्वतंत्रता, समता, भ्रातृत्व, जनतंत्र आदि हैं जिनमें मानवीय गौरव की ध्वनि गुंजती है। ये बौद्धिक प्रेरणा और मानव सेवा के स्रोत हैं। इन्हीं के आधार पर उन्होंने भारत में एक नवीन समाज व्यवस्था की बात कही, जो वर्ण, जाति तथा अस्पृश्यता से भिन्न मानववादी मूल्यों को श्रेष्ठ मानती है। स्वतंत्रता, समता, भ्रातृत्व और जनतंत्र से संबंधित डॉ० अम्बेडकर के विचार इस प्रकार हैं—

स्वतंत्रता—"स्वतंत्र प्रमण, जीवन और सम्पत्ति के अर्थ में" भारत में स्वतंत्रता आवश्यक है। डॉ० अम्बेडकर ने कहा कि सभी लोगों को स्वतंत्र प्रमण तथा आवागमन की सुविधा होनी चाहिए। साथ ही, उन्होंने निजी सम्पत्ति के अधिकार का समर्थन किया। जीवन और स्वास्थ्य की सुरक्षा वसी समय भलीभांति संभव हो सकती है, जब आदमी को निजी सम्पत्ति को रखने और प्रयोग करने का अधिकार हो। उनका यह भी मानना था कि स्वतंत्रता एवं स्वस्थ जीवन वसी समय सुभव होगा, जब व्यक्ति को अपने मन पसन्द धन्ये करने की स्वतंत्रता हो। न केवल इतना ही, वैयक्तिक स्वतंत्रता सामाजिक-आर्थिक तंत्र की कार्य-कुशलता को बढ़ाने में भी सहायक होती है। इसका अर्थ है कि डॉ० अम्बेडकर के नये समाज में, कुछ सीमा तक स्वतंत्र आर्थिक क्रियाओं का स्थान भी होगा। इस प्रकार, जैसा कि यह सोचते थे, यदि व्यक्तियों की शक्तियों को प्रभावशाली तथा सक्षम ढंग से उपयोग में लाया जाए, तो निश्चय ही स्वतंत्रता का अधिकार लाभदायक सिद्ध होगा।¹¹⁹ अपने नये समाज में, डॉ० अम्बेडकर ने राजनीतिक स्वतंत्रता—दल

बनाने, चुनाव लड़ने, भताधिकार का प्रयोग करने और विभिन्न रूपों में संगठित होने, प्रचार तथा अभिव्यक्ति करने का प्रयत्न समर्थन किया। वह प्रायः सभी तरह की स्वतंत्रताओं को चाहते थे, ताकि व्यक्ति और समाज दोनों का चहुँमुखी विकास हो सके।

एक आदर्श समाज सगठन के लिए डॉ अम्बेडकर धार्मिक स्वतंत्रता को भी महत्त्वपूर्ण स्थान देते थे। प्रत्येक व्यक्ति को धर्म-धारण एवं धर्म-प्रचार की स्वतंत्रता दी जानी आवश्यक है। सभी नागरिकों को धार्मिक सस्थाएँ निर्मित करने का अधिकार भी होना चाहिए। किसी व्यक्ति या समुदाय के साथ धर्म के आधार पर भेदभाव नहीं किया जाना चाहिए। सुखी वैयक्तिक जीवन और सामाजिक एकता के लिए डॉ अम्बेडकर धर्म को अति आवश्यक मानते थे, किन्तु राजनीतिक दृष्टि से, वह राज्य के धर्म-निरपेक्ष स्वरूप का ही समर्थन करते थे। धर्म-निरपेक्ष राज्य को किमी धर्म-विशेष पर बल नहीं देना चाहिए। राज्य की दृष्टि में, सभी धर्मावलम्बी समान होने चाहिए।²⁰ इस प्रकार यह स्पष्ट है कि डॉ अम्बेडकर व्यक्ति, समाज और राष्ट्र की समृद्धि, सगठन और शक्ति के लिए सभी प्रकार की स्वतंत्रताओं के पक्ष में थे।

समानता—डॉ अम्बेडकर समता के सिद्धान्त को वैचारिक एवं व्यावहारिक दोनों रूपों में महत्त्व देते थे। उन्होंने यह माना कि सब मनुष्य समान पैदा नहीं होते, तो भी वह वैचारिक समता को महत्त्वपूर्ण समझते थे। समता का आदर्श, बिल्कुल काल्पनिक हो सकता है, फिर भी व्यावहारिक रूप में समता की भावना को प्रत्येक व्यक्ति के जीवन का अंग होना चाहिए। डॉ अम्बेडकर के अनुसार, मनुष्य की भौतिक एवं मार्गसिक शक्ति तीन बातों पर निर्भर होती है—(क) शारीरिक वश परम्परा, (ख) सामाजिक गठन जैसे माता-पिता का प्यार, शिक्षा, वैज्ञानिक ज्ञान एवं वे सभी वस्तुएँ जो एक व्यक्ति को असभ्य अवस्था से सभ्यता की ओर ले जाती हैं, और (ग) व्यक्ति के स्वयं के प्रयत्न। इन सब बातों में लोग निस्संदेह असमान होते हैं। लेकिन डॉ अम्बेडकर ने यहाँ एक प्रश्न किया "क्या सभी मनुष्यों के साथ असमानता का व्यवहार करना चाहिए क्योंकि वे असमान हैं?" उन्होंने स्पष्ट किया कि "जहाँ तक व्यक्तिगत प्रयत्नों का संबंध है, उनको भिन्न अथवा असमान माना जा सकता है, किन्तु लोगों को अपनी व्यक्तिगत प्रतिभा एवं शक्ति को प्रदर्शित करने का अवसर तो दिया जाना चाहिए, ताकि वे अपने को प्रगतिशील बना लें और समाज में कुछ योगदान कर सकें।"²¹

यदि व्यक्तियों को असमान ही समझ कर व्यवहार किया जाए, तो उनकी क्या दशा होगी? डॉ अम्बेडकर कहते थे कि यदि ऐसा ही ठीक समझा जाए, तो जिन व्यक्तियों के पक्ष में जन्म, धन, शिक्षा, परिवार, नाम एवं व्यावसायिक संबंध हैं, वे ही लोग मानव दौड़ में प्रथम आयेगे। उन्हीं को सुअवसर प्राप्त होंगे। लेकिन इन आधारों पर व्यक्तियों का चुनाव करना योग्यतानुसार नहीं होगा। यह एक कृत्रिम चुनाव होगा, जो विशेष प्रतिष्ठा के आधार पर सम्पन्न किया जायेगा। डॉ अम्बेडकर की दृष्टि से, चुनाव हमेशा योग्यता के आधार पर ही होना चाहिए, अन्यथा सामाजिक प्रजातंत्र एवं मानववाद के प्रति घोर अन्याय होगा। अतः यदि वैयक्तिक प्रयत्नों में हम व्यक्तियों को असमान समझें, तो कम-से-कम सामाजिक सुविधाओं के क्षेत्र में उन्हें समान समझना चाहिए। प्रत्येक व्यक्ति को आगे बढ़ने का अवसर दिया जाना चाहिए। जहाँ तक सम्भव हो, मनुष्यों को एक दूसरे के साथ समता का व्यवहार करना चाहिए।²² डॉ अम्बेडकर ने यह भी कहा कि वे लोग, जो बिना सुविधाओं के आगे नहीं बढ़ सकते, उन्हें आवश्यक रूप से

सुविधपूर्वक दो जगती चाहिए। ऐसी कार्य-तन्त्र तथा निम्नलिखित ने किया जाए, तो बहुत अच्छा होगा।²³ उन्होंने अवसरों को एकत्र पर बल नहीं दिया, अर्थात् प्रायः निम्नलिखितों को समझ को व्यर्थ-व्यर्थ व्यर्थ दिया। यदि कोई समाज अपने सदस्यों को प्रोत्साहित, उत्तम और उत्तरदायी बनाना चाहती है, तो यह समझ को आधार मानकर ही सम्भव हो सकता है। डॉ. अम्बेडकर ने स्पष्ट किया कि प्रत्येक राजनीतिज्ञ को समझ का व्यवहार करना चाहिए, इसलिए नहीं कि सब लोग समझ हैं, बल्कि इसलिए कि उनका व्यवहार विभेद करना असम्भव है।²⁴

प्रावृत्त—साम्प्रदायिक दृष्टिकोण के अनुसार, प्रावृत्त का अर्थ 'दान' या 'दया' है। ईसाई धर्म का अर्थ कि "अपने पड़ोसियों को प्रेम करो" अर्थात् "प्रायः-नत्र पर दया करो" नन्व प्रावृत्त को आरंभ करती, पर यह तभी सम्भव होगा, जब आदमी इश्वर में विश्वास करे। डॉ. अम्बेडकर ने प्रावृत्त के इन अर्थों का नहीं जना और कहा कि प्रावृत्त का अर्थ मुख्यतः सामाजिक है, न कि इश्वरवाद। उन्हीं के शब्दों में, "अर्थ-समाज प्रातिरक्षण होना चाहिए। उत्तमों ऐसी भयानक सतियों हनी चाहिए कि वह समाज के एक हिस्से में हुए परिवर्तन को मूल्य अन्य हिस्सों का दे दें। अर्थ-समाज में अनेक प्रकार के हित होने चाहिए, जिन पर लोग सब समझकर विचार-विमर्श करें और उनके बारे में एक दूसरे का बर्णन और सब उत्तमों हिस्सा लें। समाज में विभिन्न लोगों के बीच सम्पर्क के ऐसे बहुविध और निरविरोध बिन्दु होने चाहिए, जहाँ सहचर्य या साठन के अन्य रूपों में भाग लेना हो सके। दूसरे शब्दों में, समाज के अन्दर सबका का सर्वत्र प्रसार होना चाहिए। इसी को प्रावृत्त कहा जाता है और यह प्रजातंत्र का दूसरा नाम है।"²⁵

प्रजातंत्र—स्पष्टतः डॉ. अम्बेडकर ने अपना नवीन समाज की धारणा में प्रजातंत्र को मूलधार बनाया। उन्होंने कहा कि "प्रजातंत्र, सरकार का एक स्वरूप मात्र नहीं है। यह बलुतः सहचर्य की स्थिति में रहने का एक दाय है, जिसमें सार्वजनिक अनुभव का समवेत रूप में संज्ञान होना है। प्रजातंत्र का मूल है, अपने अधिकारों के प्रति आदर और मानव की भावना।"²⁶ प्रावृत्त के आधार पर डॉ. अम्बेडकर एक प्रजातंत्रिक व्यवस्था स्थापित करना चाहते थे। प्रावृत्त एवं प्रजातंत्र में घनिष्ठ सम्बन्ध है। एक अच्छी समाज व्यवस्था के लिए वह एक वैधानिक आधार भी चाहते थे, क्योंकि जहाँ समाज-विरोध उत्पन्न हो, वहाँ के कानून के सहारे समाज करना व्यर्थ-व्यर्थ है। प्रजातंत्रिक समाज का आधार कानूनिक न होकर, वैधानिक होना चाहिए। यह ठीक है कि प्रजातंत्र में अनेक नैतिक समस्याएँ होती हैं, पर वोट देना, चुनना करना और वैधानिक रूप बनाना हा-उपलब्ध नहीं है। वैधानिक रूप में प्रजातंत्र सबको समान सम्पत्ति होती चाहिए, न कि कुछ व्यक्तियों को। सबकी सम्पत्ति मानकर प्रजातंत्र की बड़े मुद्दे हो सकते हैं, अर्थात् प्रजातंत्र अन्वय का मन्थन बन सकता है।²⁷

प्रयोग-दर्शन—डॉ. अम्बेडकर का समस्त सामाजिक चिन्तन कुछेक तथ्या-आदर्शों में अन्तर्निहित रहा है। अपने प्रारम्भिक सामाजिक जीवन में ही वह व्यवस्था, समाज तथा प्रावृत्त और रिश्ता-साठन एवं अन्वयन के दो तथ्या-आदर्शों का अग्रणी के बीच, उनके सामाजिक उत्थान और समाज-सत्त्व के लिए प्रेरित करते रहे। इनके साथ ही अम्बेडकर ने एक अन्य तथ्या-आदर्श—बुद्ध, धम्म एवं सत्य का भी जोड़ा। इन तीनों तथ्या-आदर्शों का सम्मिश्रित रूप उनके सामाजिक चिन्तन का मूलधार है, जो बड़ा हा-व्यक्त और कानून-करोती है। उनकी दृष्टि तथ्या-आदर्श

आदर्श को ज्ञान, कर्तव्य और संगठन के रूप में ग्रहण किया। उनका यह त्रयी-दर्शन पूर्णतः मानववादी है। इन आदर्शों से उद्भूत होने वाले मूल्य केवल दलित-अछूतों तक ही सीमित नहीं हैं, अपितु सभी मानव प्राणियों से उनका सीधा संबंध है। ये ही आधारभूत 'नव-रत्न' डॉ. अम्बेडकर के त्रयी-दर्शन का निर्माण करते हैं और उनका समस्त सामाजिक, राजनीतिक, नैतिक एवं धार्मिक चिन्तन इन्हीं की पूर्ण अभिव्यक्ति है।²⁸

डॉ. अम्बेडकर का सामाजिक चिन्तन एक ओर वर्ण, जाति, छुआछूत, भेद-भाव, शोषण, अत्याय और उत्पीड़न का विरोध करता है, तो दूसरी ओर यह मानववादी दृष्टिकोण अपनाकर स्वतंत्रता, समता, भ्रातृत्व, शिक्षा, संगठन, सघर्ष, ज्ञान, कर्तव्य और एकता का समर्पण करता है। उनका समस्त सामाजिक चिन्तन मानववाद पर आधारित है, क्योंकि वह आदमी और उसकी सामाजिक स्थिति के अध्ययन पर ही अपना ध्यान केन्द्रित करता है। उनका त्रयी-दर्शन सामाजिक मुक्ति का ही सदेश है। डॉ. अम्बेडकर का चिन्तन निरर्थक मान्यताओं और परम्पराओं के शिकंजे में जकड़ा नहीं है। उसमें मनुष्यता की पूर्ण अभिव्यक्ति है और समयानुसार परिवर्तित होने की सामर्थ्य है, क्योंकि उनका चिन्तन तथा त्रयी-दर्शन अकार्यता अथवा पवित्रता के दायरों से परे है। वह नव-निर्माण की प्रक्रिया में पारम्परिक प्रेम, व्यावहारिक समानता, वैयक्तिक स्वतंत्रता, सामाजिक न्याय एवं मानव बंधुत्व का घोषक है। उसमें अन्तर्निहित मानव मूल्य सार्वभौमिक एवं कालातीत हैं और सभी मानव प्राणियों को अपार शान्ति, संतोष और सम्मान प्रदान करने में सक्षम हैं। जो भी इन्हें व्यवहार में लायेगा, अनुकूल आचरण करेगा, निश्चय ही लाभान्वित होगा और सामाजिक बंधुत्व को समृद्ध बनायेगा।

सामाजिक जनतंत्र

डॉ. अम्बेडकर हिन्दू समाज में व्याप्त विकृतियों जैसे जाति, छुआछूत, ऊँच-नीच, जन्माधारित प्रतिष्ठा, असमानता तथा अशिक्षा से बड़े ही दुःखी थे। अधिकतर लोगों को, विशेषकर अछूत-शूद्र नर-नारियों को न तो कोई अधिकार प्राप्त थे और न ही उन्हें मान-सम्मान का जीवन सुलभ था। जाति और छुआछूत ने मानवीय व्यवहार के समस्त चिह्नो को मिटा दिया था, जनतंत्र की कल्पना करना तो और ही असंभव था। ऐसी व्यवस्था में डॉ. अम्बेडकर ने स्वयं अनेक कष्टों को सहा, बहुत से अपमान झेले और साथ ही, दलित-अछूतों को पीडाओं को महसूस किया। यही कारण है कि उन्होंने आजादी के पूर्व से ही 'सामाजिक जनतंत्र' की आवाज बुलन्द की, ताकि भारत के बहुजनों को राजनीतिक स्वतंत्रता के साथ-साथ सामाजिक स्वतंत्रता भी सुलभ हो सके।

सिद्धान्त - डॉ. अम्बेडकर ने जनतंत्र को अत्यधिक महत्त्व दिया। उनका कहना था कि "हमारा यह महान् कर्तव्य है कि हम जनतंत्र को जीवन संबंधों के मुख्य सिद्धान्त के रूप में संसार से समाप्त न होने दें। यदि हम जनतंत्र में विश्वास करते हैं, तो हमें उसके प्रति सच्चा एवं वफादार होना चाहिए। हमें जनतंत्र में केवल विश्वास ही प्रकट नहीं करना चाहिए, बल्कि हम जो कुछ भी करें हमें अपने शत्रुओं को जनतंत्र के मूल सिद्धान्त—स्वतंत्रता, समानता और भ्रातृत्व का अन्त करने में सहायता नहीं करनी चाहिए।"²⁹ उनकी दृष्टि में, "जनतंत्र सगठित रूप से रहने का एक ढंग है। जनतंत्र की जड़ें, जो लोग सगठित रूप से समाज का निर्माण करते हैं, उनके ही सामाजिक संबंधों में मिलती हैं।"³⁰ इस प्रकार डॉ. अम्बेडकर ने जनतंत्र को समाज व्यवस्था से

जोड़ा, ताकि वह मात्र भताधिकार अथवा चुनावों तक सीमित न रह जाए। उन्होंने स्पष्टतः कहा, "जनतंत्र केवल सरकार का ही एक रूप नहीं है। मौलिक रूप से, यह सगठित ढंग से रहने की विधि है, परस्पर आदान-प्रदान किया हुआ अनुभव है। यह आवश्यक तौर पर, अपने साधियों के प्रति आदर तथा सत्कार की भावना है।"³¹ जनतंत्र निश्चय ही, किसी विशेष जाति या धर्म अथवा देश की धरोहर नहीं है। यह एक सामान्य ढंग एवं विचार है, इसका संबंध समाज में रहने वाले समस्त नागरिकों से है।

अपने विचार को और स्पष्ट करते हुए डॉ अम्बेडकर ने कहा, "किसी जनतांत्रिक सरकार की पूर्व-शर्त जनतांत्रिक समाज को स्थापना करना है। किसी भी जनतंत्र की रूपरेखा में यदि सामाजिक प्रजातंत्र नहीं है, तो उसका कोई मूल्य नहीं है, वह वास्तव में उपयुक्त नहीं है। राजनीतिक नेताओं ने कभी यह अनुभव नहीं किया कि जनतंत्र सरकार का स्वरूप मात्र ही नहीं है, यह आवश्यक रूप से एक समाज की व्यवस्था भी है। यह आवश्यक नहीं कि किसी जनतांत्रिक समाज में विशेषकर एकता, लक्ष्य की सामूहिकता, जन-उद्देश्यों के प्रति वफादारी और सद्भावना की पारस्परिकता हो। लेकिन इसमें दो बातें अनिवार्यतः अन्तर्निहित हैं। प्रथम है मन की अभिवृत्ति, अपने साधियों के प्रति सम्मान और समानता की अभिवृत्ति। द्वितीय है सामाजिक संगठन जो कठोर सामाजिक बंधनों से मुक्त हो। जनतंत्र को उस भ्रमगाव एवं अनन्यता से विरसगति तथा असामंजस्यता है जो सुविधा प्राप्त और असुविधा प्राप्त के बीच भेदभाव पैदा करती है।"³² डॉ. अम्बेडकर की मान्यता थी कि सामाजिक जनतंत्र के बिना सरकार और राजनीति की भूमिकाएँ अपूरी होती हैं।

डॉ अम्बेडकर ने सामाजिक जनतंत्र को इतना महत्वपूर्ण माना कि इसके बिना राजनीतिक जनतंत्र भी गतिशील नहीं रह सकता। उनके अनुसार, राजनीतिक जनतंत्र चार आधार वाक्यों पर टिका होता है—

1. "व्यक्ति स्वयं में साध्य है,
2. व्यक्ति के कुछ अपृथक् अधिकार होते हैं जिनकी सुरक्षा संविधान द्वारा मिलनी चाहिए,
3. किसी सुविधा को प्राप्त करने के लिए व्यक्ति के संवैधानिक अधिकारों का हनन नहीं होना चाहिए और
4. राज्य निजी लोगों को वे अधिकार नहीं देगा जिनसे वे अन्य लोगों पर शासन करें।"³³

स्पष्टतः व्यक्ति का सम्मान, राजनीतिक स्वतंत्रता, सामाजिक प्रगति एवं समता, मानव अधिकार, संवैधानिक नैतिकता, स्वतंत्रता आदि डॉ अम्बेडकर के राजनीतिक जनतंत्र के आवश्यक तत्त्व हैं। इनका अनुसरण एवं स्थापन कहाँ तक संभव हो सकता है, यह जिसे डॉ अम्बेडकर ने 'आधार प्लान' कहा, उस पर निर्भर करता है। उनकी राय में 'आधार प्लान' का अर्थ किसी समुदाय के 'सामाजिक ढाँचे' से है जिसमें राजनीतिक योजना को व्यवहार में लाया जाना है। जैसा कि अम्बेडकर मानते थे, जब तक समाज में सामाजिक जनतंत्र नहीं होता, तब तक राजनीतिक जनतंत्र प्रगति नहीं कर सकता। राजनीतिक समृद्धि सामाजिक जनतंत्र में निहित है। यदि समाज में समानता का व्यवहार नहीं है, तो राजनीतिक जनतंत्र और स्वतंत्रता का कोई अर्थ नहीं है। राजनीतिक व्यवस्था सामाजिक ढाँचे पर बहुत कुछ निर्भर है। यहाँ तक कि "सामाजिक

दोंचे का राजनीतिक जीवन पर इतना प्रभाव पड़ता है कि वह उसको कार्य-विधि को परिवर्तित कर सकता है, उसको बह दामात कर सकता है और उसको मजक भी उठा सकता है।¹³⁴ इसलिए यह आवश्यक है कि राजनीतिक तथा आर्थिक विषयों पर निर्णय लेने से पूर्व 'आधार प्लान' अर्थात् सामाजिक व्यवस्था को भलीभाँति ध्यान में रखना चाहिए। सक्षेप में, जनतंत्र को एक सामाजिक आदर्श और राजनीतिक विधि दोनों ही होना चाहिए।

देश की आजादी के पूर्व डॉ अम्बेडकर कहा करते थे कि सामाजिक सुधार एवं पुनर्रचना अत्यधिक जरूरी हैं क्योंकि इनके बिना राजनीतिक स्वतंत्रता अपूरी रहेगी। वह राजनीतिक और सामाजिक जनतंत्र के प्रबल समर्थक थे। उनकी दृष्टि में, जनतंत्र को यथार्थ बनाया जाना चाहिए। बुद्धि और अनुभव पर आधारित जनतंत्र को सामाजिक सहयोग, जन-सेवा और समानता का स्वरूप धारण करना चाहिए। जनतंत्र में मानवाय धोषताओं का मूल्यांकन जन्म के आधार पर न होकर, कर्म तथा क्षमता के अनुसार होना चाहिए। इसलिए डॉ अम्बेडकर ने कहा कि "जनतंत्र यथार्थवादी नहीं है, तो वह कुछ भी नहीं है। लोगों की वास्तविक सामाजिक स्थितियों को अध्ययन करना आवश्यक है। जनतंत्र में वैचारिक बातें बहुत कम होती हैं।"¹³⁵ स्पष्टतः डॉ अम्बेडकर का सामाजिक जातंत्र यथार्थ स्थिति, मानव बुद्धि तथा अनुभव, जीवन के प्रति व्यवहारवादी और मानववादी दृष्टि पर आधारित है। जनतंत्र को अपनाए बिना, सामाजिक प्रगति एवं समृद्धि असंभव है। जनतांत्रिक व्यवस्था में ही मनुष्य की रचनात्मक विचारधारा उद्भूत होती है और जन-कल्याण की भावनाएँ उभरती हैं। यही कारण है कि डॉ अम्बेडकर ने जीवन पर्यन्त जनतंत्र का ही समर्थन किया।

निर्धन एवं शोषित जन-समुदायों के प्रति प्रेम और सहानुभूति से अभिप्रेरित डॉ अम्बेडकर ने सामाजिक जनतंत्र की ओर देखा और व्यक्तिगत तथा सामाजिक दृष्टि से, उन्होंने जनतंत्र को ही भारत की परिस्थितियों में उपयुक्त बतलाया। स्वतंत्रता संग्राम के दौरान, उनका मुख्य उद्देश्य अखूतों तथा शोषितों के लिए मानवाधिकार प्राप्त करना और उन्हें सामाजिक मुक्ति दिलाना था। अतः उनके लिए सामाजिक जनतंत्र का सीधा अर्थ था ऐसी समाज व्यवस्था जहाँ कोई दासता एवं छुआछूत न हो, कोई जातिगत दमन तथा जन्माधारित भेदभाव न हो, और जहाँ धार्मिक अलगाव न हो। इसलिए डॉ अम्बेडकर ने ऐसी सरकार का समर्थन किया जो जनता की हो, जनता के लिए हो और जनता द्वारा बनाई गई हो। वह स्वतंत्र विचारों, चिन्तन एवं अभिव्यक्ति के प्रेमी थे और प्रत्येक को अपने ढंग से रहने को सामाजिक आजादी चाहते थे। जातंत्र में केवल सुविधा-प्राप्त लोगों को ही लाभ नहीं होना चाहिए। सभी को एक अच्छा जीवन सुलभ हो, ऐसी उनकी मान्यता थी। इसी बात को ध्यान में रखते हुए डॉ अम्बेडकर ने कहा था, "एक प्रजातांत्रिक समाज को यह चाहिए कि वह प्रत्येक नागरिक को अवकाश तथा संस्कृति का जीवन प्रदान करे।"¹³⁶ इस प्रकार स्पष्ट है कि उन्होंने सामाजिक जनतंत्र को अनेक पक्षों—आर्थिक, राजनीतिक तथा सांस्कृतिक—से जोड़ा, ताकि जनतांत्रिक व्यवस्था से सभी नागरिकों को लाभ पहुँचे।

राज्य-समाजवाद

डॉ अम्बेडकर ने आर्थिक विषयों का कठु अनुभव किया और दरिद्र लोगों की दयनीय अवस्था को निकट से देखकर, वह समाजवाद की ओर आकर्षित हुए। उन्होंने

राज्य-समाजवाद में निष्ठा प्रकट की। निर्धनता का हन्मूलन, उत्पादन में वृद्धि और राष्ट्र की सर्वांगीण उन्नति के लिए, उन्होंने राष्ट्रीयकरण की नीति का समर्थन किया। ऐसा समाजवाद के अन्तर्गत हो संभव हो सकता है। समाजवाद का इतिहास उद्विग्न है। समाजवाद कई प्रकार का होगा है। डॉ. अम्बेडकर ने भारत की आर्थिक स्थिति को देखकर, राज्य-समाज की स्थापना का नारा बुलन्द किया, ताकि राज्य द्वारा उत्पादन के साधनों पर स्वामित्व और नियंत्रण हो। समाजवाद की मुख्य शक्ति श्रमिक तथा शोषित वर्गों की अधिक हालत सुधरने की होती है। पर काय राज्य ही फलीफाने सम्पन्न कर सकता है।

डॉ. अम्बेडकर पूँजीपतियों को समर्थ करने की बात नहीं करते थे, क्योंकि आर्थिक विघनना एवं निर्धनता का समस्त उत्तरदायित्व उन पर ही नहीं धोना जा सकता। निःसन्देह पूँजीवादी अर्थव्यवस्था ने मानव समाज की सेवा की है, पर साथ साथ अनेक सामाजिक एवं आर्थिक बुराइयों को भी उत्पन्न किया है। व्यक्तिगत स्वयंसेवा एवं मानव सम्पन्न में बबसादेब की इतनी अस्मिता थी कि वह पूँजीपतियों को अधिक मनुष्यता में मौलिक परिवर्तन चाहते थे, न कि उनका अन्त वैसा कि साम्यवादी दैरों में हुआ था। उनका कहना था कि यदि पूँजीपतियों को सम्मानपूर्वक रहना है, तो उन्हें चाहिए कि वे श्रमिक वर्ग को अधिक से अधिक वेतन दें और उनके दुःख-दर्द में लक्षित हों। श्रमिकों की सामाजिक सुरक्षा को सम्भवताओं को बढ़ाना भी उनका काम है। डॉ. अम्बेडकर को यह शक्य अवश्य थी कि पूँजीवाद देश का औद्योगिकरण कर सकता है अथवा नहीं। उन्होंने अपने अनुभव के आधार पर यह जाना कि पूँजीवाद ऐसा नहीं कर पायेगा। इसलिए उन्होंने राज्य-समाजवाद का सुझाव लोगों के समक्ष रखा। उन्होंने कहा, "राज्य-समाजवाद भारत का औद्योगिकरण करने के लिए आवश्यक है। व्यक्तिगत अर्थ-व्यवस्था ऐसा नहीं कर सकती। यदि हमने ऐसा किया, तो वे ही अधिक असमर्थतर उत्पन्न हो जायेंगे जो पूँजीवाद ने यूरोप के अन्दर पैदा की है। भारत के लोगों के लिए यह एक चेतावनी है।" १३

केवल भारत में औद्योगिकरण के लिए ही नहीं, डॉ. अम्बेडकर ने यहाँ के कृषि क्षेत्र में भी राज्य-समाजवाद के व्यवहार की बात कही। उन्होंने कहा, "खेती के क्षेत्र में सामूहिक पद्धति के साथ-साथ और एक संतोषित रूप में उद्योग के क्षेत्र में राज्य-समाजवाद का होना आवश्यक है।" १४ उनकी दृष्टि में, यह उपयुक्त सुझाव था। जब तक राज्य खेतों और उद्योग के क्षेत्र में, समाज के निर्धन वर्गों के हित में आर्थिक समर्थन नहीं जुटायेगा, तब तक आर्थिक समृद्धि का होना उचित है। विशेषकर भारत में जहाँ बहुत से लोग परम्परागत रूप से धन के सतनवी हैं, धन की बच-बचा कर धरती में गड़ देते हैं, वहाँ राज्य को चाहिए कि आर्थिक क्षेत्र की प्रगति के लिए धरत को और उन वर्गों को उत्सहित करे जो बन्धव में समाजवाद लाना चाहते हैं। ऐसे ही लोग भारत में समाजवादी समाज की स्थापना कर सकते हैं। जिनका हित समाजवाद में है, वे ही लोग समाजवाद लाने में राज्य को नीतियों का समर्थन कर सकते हैं। डॉ. अम्बेडकर ने राज्य को आर्थिक और सामाजिक परिवर्तन का एक सरल साधन माना। वह राज्य की अधिकतम रचनात्मक शक्तियों के पक्ष में थे।

अपने राज्य-समाजवाद के कार्यक्रम के अन्तर्गत, डॉ. अम्बेडकर ने बैंक कम्पनियों के राष्ट्रीयकरण का सुझाव भी दिया था। इनके पीछे उन्होंने दो उद्देश्य बतलाये : (1) राष्ट्रीयकरण की हुई बैंक कम्पनी एक प्रिवेट बैंक कम्पनी को अनेक व्यक्तिगत सम्पत्ति की सुरक्षा का

उत्तरदायित्व अधिक लेती है। राज्य बीमा कम्पनी, चाहे कैसी भी परिस्थितियाँ हों, धन लौटाने का पूरा दायित्व निभाती है। इसमें व्यक्ति को किसी प्रकार का भय नहीं रहता है। (2) राज्य बीमा कम्पनियों के द्वारा राज्य के काम भी एक निश्चित पूँजी आ जाती है जिसे वह अपने औद्योगिक कार्यों में लगा सकता है अथवा राज्य को ग्युने बाजार से पूँजी लेनी पड़ती है जिसकी व्याज दर भी बहुत ऊँची होती है। अतः राज्य को घाटा उठाना पड़ता है।³⁹ साथ-साथ ही, डॉ. अम्बेडकर ने सरकार को यह सुझाव भी दिया कि बीमा-नीति का अधिक से अधिक प्रसारण श्रमिकों और किसानों के हितों को सुरक्षा के लिए किया जाना चाहिए। बीमा कम्पनियों आम लोगों को अन्य सुरक्षाओं की गारण्टी भी दे सकती हैं। इस प्रकार जैसा कि बीमा कम्पनियों का प्रसारण हुआ है, डॉ. अम्बेडकर के राज्य-समाजवाद की अवधारणा का बल मिला है।

डॉ. अम्बेडकर ने राज्य-समाजवाद के सिद्धान्त को व्यक्तिगत स्वतंत्रता से जोड़ा, ताकि राज्य को हस्तक्षेप तो रहे, पर व्यक्ति की स्वतंत्रता का लोप न होने पाये। वह चाहते थे कि संविधान द्वारा व्यक्तिगत स्वतंत्रता, मौलिक अधिकारों और आर्थिक हितों की गारण्टी दी जाए। उन्होंने कहा कि "व्यक्तिगत स्वतंत्रता को अन्य लोगों के द्वारा अतिक्रमण से रक्षा करना ही उद्देश्य है। मौलिक अधिकारों का भी यही ध्येय होता है। व्यक्तिगत स्वतंत्रता और समाज के आर्थिक ढाँचे में बहुत गहरा एवं वास्तविक संबंध है, चाहे वह सबको मालूम न हो। डॉ. अम्बेडकर के अनुसार, निर्धन और भूछे-नंगे लोगों के लिए मौलिक अधिकारों का कोई मूल्य नहीं है, यदि ऐसे लोगों के सामने रोजगार देने के साथ-साथ ऐसी शर्तें रखी जाएँ कि उन्हें अधिक पट्टे काम करना पड़ेगा, अपनी स्वतंत्रताओं को त्यागना पड़ेगा, संगठन तथा धर्म आदि में अर्हति रखनी पड़ेगी, तो यह स्पष्ट है कि उनकी इच्छा किधर जाने की होगी, चाहे कड़ी से कड़ी शर्तें उनके समक्ष रखी जाएँ। ऐसे विकल्प यदि उनके सामने आ जाते हैं, तो वे बहुत ही सोचनीय अवस्था में पड़ जाते हैं।" "भूछे मरने का भय, मकान चले जाने का भय, बचत न होने का भय, जन-धन से मरने के परधान् दफनाये जाने का भय आदि ऐसी बातें हैं जिनकी वजह से बेकार लोग अपने मौलिक अधिकारों को भी त्याग सकते हैं अर्थात् जीविका कमाने के लिए और जीवित रहने के लिए वे अपने अधिकारों को छोड़ने के लिए तैयार हो जाते हैं।"⁴⁰ डॉ. अम्बेडकर का यह स्पष्ट संकेत था कि निजी पूँजीपति, मजदूरों को स्वतंत्रतापूर्वक रहने की छूट नहीं देते। वे उनकी स्वतंत्रता एवं सम्मान पर दबाव डालते रहते हैं। ऐसी स्थिति में डॉ. अम्बेडकर राज्य द्वारा हस्तक्षेप के पक्ष में थे, ताकि पूँजीपतियों की तानाशाही वैयक्तिक स्वतंत्रता एवं मौलिक अधिकारों का हनन न कर सके।

डॉ. अम्बेडकर किसी भी रूप में तानाशाही के विरुद्ध थे, चाहे वह पूँजीपति की हो अथवा राज्य की। वह अमीनिश शक्ति पर नियंत्रण के पक्षधर थे। उन्होंने कहा कि "जनसंरक्षण की स्वतंत्रता की सुरक्षा करने के लिए सरकार की स्पेच्छाचारी नीति का सीमित करना ही पर्याप्त नहीं है, वरन् उन साधन-सम्पन्न या शक्तिशाली वर्गों की स्पेच्छाचारी शक्ति को भी सीमित करना आवश्यक है जिनका आर्थिक क्षेत्र पर आधिपत्य है। यह केवल उसी समय सम्भव होगा जब समाज के आर्थिक क्षेत्र से उनके आधिपत्य का अन्त किया जाए।"⁴¹ स्पष्टतः डॉ. अम्बेडकर समाजवाद चाहते थे, पर व्यक्तिगत स्वतंत्रता का अन्त नहीं। उनके राज्य-समाजवाद के सिद्धान्त में, जिसको यह संविधान की धाराओं द्वारा लाना चाहते थे, व्यक्तिगत स्वतंत्रताओं एवं मौलिक अधिकारों की भली-भाँति रक्षा की गई है। यहाँ तक कि वे राज्य-हस्तक्षेप होने पर भी बनी रह

सकता है। डॉ. अम्बेडकर का दृष्टि में, राज्य एक बुराई नहीं है वरन् एक ऐसा संगठन है एक सशक्त साधन है जो जनता को भलाई के लिए अनेक कल्याणकारी कार्य कर सकता है। राज्य समाजवाद के अन्तर्गत वैयक्तिक स्वतंत्रता का रक्षा करने के साथ-साथ डा. अम्बेडकर चाहते थे कि "राज्य समाजवाद की स्थापना समदाय जनतंत्र का समान किये बिना होना चाहिए, लेकिन साथ साथ उसकी स्थापना के लिए समदाय जनतंत्र का कृपा पर भा निर्भर नहीं रहना है।"¹²

डॉ. अम्बेडकर के अनुसार राजना-बद्ध अर्थ व्यवस्था को सफलता के लिए महत्वपूर्ण शर्त यह है कि इसमें ढाल नहीं पडनी चाहिए अथवा रोक-ताक इसे कार्यन्वित नहीं करना चाहिए। इसे स्थाई बनना चाहिए। लेकिन वास्तविक म्यथित्व कैसे प्राप्त किया जा सकता है ? डॉ. अम्बेडकर ने माना कि ससदीय जनतंत्रिक सरकार ऐसा करने में सक्षम नहीं हो पायेगा। जनतंत्रिक सरकार का बहुमत बदलता रहता है। एक बहुमत राज्य समाजवाद के पक्ष में हो सकता है ता दूसरा उसके विपक्ष में। पक्ष बला बहुमत यदि उसका स्थापना के लिए प्रयत्न करता है तो विपक्ष वाला बहुमत उनको समर्थन कर सकता है। अतः जो लोग राज्य-समाजवाद में विश्वास करते हैं उन्हें यह मानना चाहिए कि इतने महान् कार्य का सफलता सम्प्रापण कानून के द्वारा सम्भव नहीं हो सकता है। जनतंत्रिक बहुमत परिवर्तनशील होता है। उसके साथ का परोसा नहीं वह कभी भी गिर सकता है। कई बहुमत ऐसे भी होते हैं जो केवल विरोध प्रकट करने के लिए आर्थिक योजनाओं को आर ध्यान नहीं देते हैं।¹³

उपयुक्त बातों के आधार पर डॉ. अम्बेडकर ने कहा कि ससदीय जनतंत्र राज्य-समाजवाद का स्थापना के लिए उपयुक्त नहीं है। जनतंत्र के स्थान पर तानाशाही हो एक ऐसी व्यवस्था है जे आर्थिक योजनाओं का स्थापित्व दे सकती है। लेकिन यह सुझाव बहुत ही विवादग्रस्त है, क्योंकि जो लोग व्यक्तिगत स्वतंत्रता में आस्था रखते हैं वे इस विकल्प को मानने के लिए तैयार नहीं होंगे। वे तानाशाही को किसी भी कोण पर नहीं चाहेंगे हालांकि उनको कितना ही लाभ कर्ना हो। व्यक्तिगत स्वतंत्रता वास्तव में जनतंत्र में ही सम्भव है न कि तानाशाही व्यवस्था में। वे तानाशाही के स्थान पर जनतंत्र और राज्य-समाजवाद का हा प्रमुच्छता देंगे। अतः मूल प्रश्न यह है राज्य समाजवाद का स्थापना तानाशाही के बिना, ससदीय जनतंत्र के साथ किम प्रकार की जाए ? डॉ. अम्बेडकर ने स्वयं इस प्रश्न का यह उत्तर दिया, 'समस्या इस प्रकार हल हो सकती है कि समदायिक प्रजातंत्र एवं राज्य-समाजवाद का संविधान की धाराओं के द्वारा लागू जये ताकि समदायिक बहुमत उसे बदल न सके और न समर्थन कर सके। केवल ऐसा करने से ही हम तानाशाही से समाजवाद की स्थापना संसदीय प्रजातंत्र की सुरक्षा और तानाशाही का ह्रास, को सम्पूनी कर सकेंगे।'¹⁴ नि सदेह डॉ. अम्बेडकर तानाशाही के स्थान पर जनतंत्र और समाजवाद दोनों ही चाहते थे। वस्तुतः जनतंत्र व्यक्तिगत स्वतंत्रता एवं संगठन का परामर्श है और समाजवाद सम्पूर्ण समाज के लिए आर्थिक न्याय का दायक है। एक विचार स्वतंत्रता का समर्थक है, दो दूसरा आर्थिक समनता का परामर्श है। इस प्रकार यह स्पष्ट है कि डॉ. अम्बेडकर राजनीतिक और आर्थिक उदारवाद के समर्थक थे। उन्होंने जनतंत्र और समाजवाद में जिस कड़ी की स्थापना की है वह उनके राजनीतिक चिन्तन की महत्वपूर्ण विशेषता है। तथेन में, डॉ. अम्बेडकर ने जिस जनतंत्रिक समाजवाद का विचार दिया वह भारत की निर्धन स्थिति बहुजन समाज के लिए अत्यन्त प्रसन्निक है।

राजनीतिक विचार

डॉ अम्बेडकर के चिन्तन में जनतंत्र के प्रति उनकी गहरी आस्था सर्वव्याप्त है। वह जनतंत्र को मानव जीवन का एक ढग मानते थे। मानव जीवन में स्वतंत्रता का महत्व स्वीकार करते हुए उन्होंने मानवीय स्वतंत्रता को साध्य के रूप में माना, हालांकि वह स्वतंत्रता को स्वेच्छाचरिता के साथ नहीं जोड़ते थे। डॉ अम्बेडकर ने अनिर्धारित स्वतंत्रता को कभी स्वीकार नहीं किया। धूर्तिक आदमी प्राणविक प्रवृत्ति से भी प्रभावित होता है, इसलिए राज्य द्वारा उसकी स्वतंत्रता पर अंकुश लगाना आवश्यक हो जाता है। डॉ अम्बेडकर ने राज्य की उपादेयता को स्वीकार किया। वह चाहते थे कि राज्य के माध्यम से सामाजिक एवं आर्थिक परिवर्तन तथा सुधार लाना जनहित में सिद्ध होगा। निःसंदेह डॉ अम्बेडकर राज्य को जनतांत्रिक व्यवस्था में एक अनिवार्य सस्था मानते थे। विशेषकर अशान्ति और विद्रोह के समय इसका उत्तरदायित्व बढ़ जाता है। उन्होंने समाज को अधिक महत्व दिया लेकिन फिर भी राज्य का महत्व कम नहीं होता उसका सबसे बड़ा कार्य "समाज की आन्तरिक अव्यवस्था और बाह्य अतिक्रमण से रक्षा करना है।" 45 राज्य का अपना एक क्षेत्र है जिसमें उसकी गतिविधियाँ मान्य होती हैं, हालांकि डॉ साहेब राज्य को निरपेक्ष शक्ति के रूप में नहीं मानते थे। उसका स्थान गौण है। उन्होंने कहा, "किसी भी राज्य ने एक ऐसे अकेले समाज का रूप धारण नहीं किया जिसमें सब कुछ आ जाए या राज्य ही प्रत्येक विचार एवं क्रिया का स्रोत हो।" 46 वह राज्य व्यवस्था को मानव हित की सेवा के दृष्टिकोण से देखते थे। राज्य जन-साधारण की सेवा का एक सशक्त माध्यम है।

डॉ अम्बेडकर की दृष्टि से राज्य एक मानव सस्था है। फिर भी राज्य सर्वशक्तिमान एवं निरपेक्ष नहीं होता, क्योंकि जनता ही उसका अन्तिम आधार है। कोई भी राज्य सगठन या सरकार जनता के द्वारा उसकी आज्ञापालन पर निर्भर होती है। राज्य की सत्ता के प्रति आज्ञापालन की भावना महत्वपूर्ण बात है। राज्य व्यवस्था की सफलता के लिए यह आवश्यक है कि लोग उसके कानूनो का पालन करें। डॉ अम्बेडकर जेम्स ब्राइड की इस बात से सहमत थे कि शक्ति या दबाव के द्वारा राज्य अपने को मजबूत बना सकता है। लेकिन दबाव अनेक साधनों में से एक है। यह निर्विवाद तत्व नहीं है। डॉ अम्बेडकर ने कहा "राजनीतिक समुदायों को उत्पन्न करने उनकी अच्छी दिशा में ढालने, उनको विन्मृत रूप देने तथा उनको एकत्रित करने में दबाव से अधिक महत्वपूर्ण आज्ञापालन की भावना है। आज्ञापालन की भावना जो सरकार के कानूनों तथा नियमों के प्रति प्रदर्शित की जाती है व्यक्ति और सामाजिक समुदायों को कुछ मनोवैज्ञानिक धारणाओं पर निर्भर करती है।" 47 यह आज्ञापालन का भाव आत्मस्य सम्मान सद्भावना बुद्धि और भय के सम्मिश्रण से उत्पन्न होता है। ये गुण या भावनाएँ सापेक्ष हैं और राज्य तथा समाज की परिस्थितियों पर निर्भर होती हैं। राज्य और जनता दोनों ही किसी व्यवस्था को भलीभाँति संचालित करने में सफल हो सकते हैं।

राज्य व्यवस्था को सुदृढ़ता के लिए जनता के द्वारा सम्मान एवं सद्भावना का होना आवश्यक है। सरकार के प्रति आज्ञापालन का भाव शान्ति व्यवस्था के लिए जरूरी है। इन बातों के बिना न कोई सरकार न कोई जनतंत्र या समाजवाद सफल हो सकता है। इसलिए डॉ अम्बेडकर ने कहा "सरकार की सत्ता के प्रति सरकार को सुदृढ़ता के लिए आज्ञापालन की भावना उतनी ही आवश्यक है जितनी कि राजनीतिक दलों को राज्य के मौलिक तत्वों पर

एकता। किसी भी विवेकशील व्यक्ति के लिए यह असम्भव है कि वह राज्य व्यवस्था कायम रखने के लिए आज़ापालन के महत्त्व को अस्वीकार करे। नागरिक अवज्ञा में विश्वास करना, अराजकता में विश्वास करने के समान है।¹⁴⁸ डॉ. साहेब ने जनता की भलाई के लिए राज्य व्यवस्था को अत्यन्त आवश्यक बतलाया। इसके लिए यह भी जरूरी है कि सभी नागरिकों के कानूनों तथा नियमों के प्रति आज़ापालन की भावना बनाए रखें। साथ ही, डॉ. अम्बेडकर की यह मान्यता थी कि राज्य का प्रमुख कार्य व्यक्ति एवं समाज की स्थिति को सुधारना। राज्य व्यवस्था, उसकी अनिवार्यता एवं सामर्थ्य में अटूट विश्वास प्रकट करते हुए, डॉ. अम्बेडकर ने कहा कि उसके मुख्य कार्य इस प्रकार होने चाहिए—

(1) "प्रत्येक व्यक्ति के जीवित रहने, स्वास्थ्य तथा आनन्द के अधिकारों को बख्खाना राज्य का काम है,

(2) विचार एवं उसको अर्थ देने तथा धर्म की स्वतंत्रता बनाये रखना राज्य का काम है;

(3) सामाजिक, राजनीतिक एवं आर्थिक असमानताओं को दूर करना और शोषित वर्गों को सुविधाएँ देना राज्य का काम है, और

(4) प्रत्येक नागरिक के लिए यह सम्भव करना कि वह भूख-प्यास तथा भय से मुक्त रहे, राज्य का काम है।¹⁴⁹

डॉ. अम्बेडकर के राजनीतिक विचारों में राज्य व्यवस्था का सिद्धान्त एकदम राजनीति से अलग होकर, सामाजिक और नैतिक भी है। वह मार्क्स की भाँति यह विश्वास नहीं करते थे कि विकास के अन्तिम चरण में राज्य समाप्त हो जायेगा। वह यह मानते थे कि सामाजिक एवं नैतिक दृष्टि से, राज्य सदैव आवश्यक है और उसका किसी भी अवस्था में अन्त होना असम्भव। लेकिन बाबासाहेब के अनुसार, राज्य की स्थिति केवल उसी समय तक सार्थक है, जब तक व्यक्ति और समाज की सेवा एवं सुरक्षा का साधन बना रहता है। वह राज्य की समष्टि व्यवस्था से सहमत नहीं थे, क्योंकि राज्य का निरंकुश एवं निरपेक्ष होना मानवीय स्वतंत्रता के हित में नहीं होता। डॉ. अम्बेडकर का बल इस बात पर था कि राज्य, व्यक्ति और समाज के साथ-साथ सम्मानपूर्वक रह सकते हैं, और शोषित एवं कमजोर वर्गों के अधिकारों के संरक्षण के लिए दायित्व सभी के सहयोग से निभाया जा सकता है।

डॉ. अम्बेडकर संसदात्मक सरकार के प्रबल समर्थक थे। उन्होंने माना कि ब्रिटेन में संसदात्मक सरकार का प्रचलन ही है, वह भारत में उपयुक्त रहेगा। संसदीय प्रणाली भारत के लिए सबसे अच्छी बात नहीं है। भारत में कई ऐसे काल आए, जबकि जनतंत्र प्रणाली प्रचलित थी, किन्तु वे कालों में बह चुके थे। डॉ. अम्बेडकर ने यह कहा, "आज संसदीय सरकार की हमारे लिए विदेशी प्रणाली होती है। यदि हम अंग्रेजों में जायें तो मान्य होगा कि लोग यह जानते कि वोट क्या है? पार्टी क्या है? जनतंत्र प्रणाली उन्हें विचित्र प्रतीत होती है। इसलिए हमारे सामने यह समस्या है कि इस प्रणाली को कैसे बचाया जाये। जनता को हमें शिक्षित करना है, और उसे संसदीय जनतंत्र तथा संसदात्मक सरकार के लाभ बताने हैं।"¹⁵⁰ डॉ. अम्बेडकर संसदीय प्रणाली को इसलिए पसन्द किया कि यह ऐसी सरकार है, जिसे जनता स्वयं चुनती

यह ऐसी प्रणाली है जो भारत में प्रचलित थी और यह जनतांत्रिक है जिसमें व्यक्तिगत स्वतंत्रता को महत्वपूर्ण स्थान दिया जाता है। यदि संसदीय सरकार अच्छी हो, जन-साधारण की भलाई करे, तो डॉ. अम्बेडकर के अनुसार, उसमें तीन शतों का देना आवश्यक है—

(1) "पैतृक शासन नहीं होना चाहिए। कोई भी मनुष्य पैतृक शासन का अधिकारी नहीं है। जो कोई शासन करना चाहता है उसे जनता के द्वारा समय-समय पर चुन कर आना चाहिए। उसे जनता की स्वीकृति लेनी चाहिए। पैतृक शासन का ससदात्मक सरकार में कोई स्थान नहीं है।"

(2) "कोई भी कानून, या कोई भी योजना, जो जनता के हित के लिए बनाई गई है, वह उन लोगों की सलाह से बनाई जानी चाहिए जिनको जनता ने अपना प्रतिनिधि चुनकर भेजा है।"

(3) "जनतंत्र में जनता के कार्य राज्य के मुखिया के नाम से किये जाते हैं, लेकिन वह एक मूर्ति के समान होता है। उसको पूजा की जा सकती है, पर वह अपनी मर्जी के मुताबिक शासन नहीं चला सकता। जनतंत्र में सरकार मूलतः उन प्रतिनिधियों द्वारा चलती है जिनको जनता ने चुना है, हालाँकि सैद्धान्तिक रूप से गतिविधियाँ मुखिया के नाम से ही चलती हैं। जो लोग राज्य के मुखिया को सलाह देना चाहते हैं, उन्हें जनता का विश्वास समय-समय पर प्राप्त करते रहना चाहिए।" 51 शक्रेष में, समयोबधि में स्वच्छ एवं निष्पक्ष चुनाव होते रहना संसदीय प्रणाली के लिए परमावश्यक है।

परतंत्र देश और विदेशी सरकार तो सदैव कष्टदायक होती है। डॉ. अम्बेडकर ने एक अच्छी सरकार को स्वशासन से जोड़ा और कोई भी अच्छी एष स्वदेशी सरकार प्रतिनिधि सरकार होती है। यह प्रतिनिधि सरकार किसी राजनीतिक दल द्वारा बनाई जाती है जिसे जनता चुनती एवं पसन्द करती है। सत्ता में आसीन राजनीतिक दल को निरकुश तथा तानाशाह बनने का प्रयास नहीं करना चाहिए और न ही ऐसी विधियाँ प्रयोग में लाने चाहिए जो जनतांत्रिक और ससदात्मक न हो। डॉ. अम्बेडकर का यह कहना था कि "यह अस्वीकार नहीं किया जा सकता कि शक्ति राजनीतिक संगठन के लिए एक दवा है और वह बीमार पड़ जाए तो उस दवा का प्रयोग करना चाहिए। लेकिन चूँकि राजनीतिक संगठन की शक्ति दवा है, उसे उसका रोजाना का भोजन नहीं बनाना चाहिए। एक राजनीतिक संगठन को वास्तव में कार्य की प्रेरणा से ओत-प्रोत होना चाहिए और यही उसके लिए स्वाभाविक है। यह उसी समय सम्भव हो सकता है जब राजनीतिक संगठन के बनाने वाले विभिन्न तत्वों में संगठित रूप से वार्थ करने की इच्छा हो और साथ-साथ उन नियमों का पालन करने की भावना हो जिनको किसी अधिकृत व्यवस्था ने पास किया हो।" 52 डॉ. अम्बेडकर ने स्पष्टतया ससदीय सरकार को उतम सरकार माना। उन्होंने कहा कि कानूनों तथा नियमों का परिपालन न केवल जनता, अपितु सभी राज्य कर्मचारियों और जन-प्रतिनिधियों के द्वारा आवश्यक है। इस प्रकार ससदीय सरकार एक साधन मात्र है, साध्य मानव कल्याण है।

डॉ. अम्बेडकर ससदीय अथवा प्रतिनिधि सरकार की व्यवस्था में दल पद्धति को आवश्यक मानते थे। लेकिन वह एक ही दल पद्धति के विरोधी थे। उन्होंने कहा, "यह स्वीकार्य है कि संसदीय सरकार में दल पद्धति एक आवश्यक अंग है, लेकिन साथ-साथ यह स्वीकार नहीं है कि उसमें एक ही राजनीतिक दल हो, एक राजनीतिक दल उसके लिए घातक

है। यदि सब कहा जाये तो एक दल पद्धति संसदात्मक प्रणाली के लिए एकदम प्रतिकूल है।⁵³ डॉ. अम्बेडकर के अनुसार, एक दल पद्धति दबाव तथा अन्याय का साधन बन सकती है। जनता को गुनगुन करने की अनेक सम्भावनाएँ उत्पन्न हो सकती हैं। यह निरंकुशता का ही दूसरा रूप होगा। अतः "संसदीय सरकार को एक दल के द्वारा चलाना जनतंत्र को निरंकुशता के समान ही बनाना है, ताकि निरंकुशता अपना कार्य जनतंत्र को ओट में करती रहे।"⁵⁴ इस प्रकार जनतंत्र तथा संसदीय पद्धति का एक दल पद्धति के साथ कोई तालमेल नहीं है।

आज संसार में कई देश ऐसे हैं जहाँ पर एक ही पार्टी का शासन है। लेकिन एक दल पद्धति में बहुमत का दबाव समाप्त नहीं हो पाता है। यह उन लोगों के लिए शत्रु बन जाता है जो उस पार्टी के विचारों एवं नीतियों का विरोध करते हैं। इसलिए डॉ. अम्बेडकर ने एक दल की ओट में किसी भी तरह के निरंकुशवाद को पसन्द नहीं किया। उन्होंने कहा, "निरंकुशता केवल इसलिए ममास नहीं हो जाती कि वह दल जिसमें वह निहित है, चुनकर भेजा गया है और निरंकुशता इसलिए स्वीकार है कि निरंकुश लोग अपने ही भाई हैं। इसे चुनाव का विषय बनाने से ही यह समाप्त नहीं हो पाता है। इसको वास्तविक गारण्टी यह है कि इसका उस सम्भावना के साथ सामना किया जाये कि उसे गद्दी से उतार दिया जाये। सदा से घराशाही कर दिया जाये अर्थात् उसे एक विरोधी दल बनाकर ठोक किया जाये।"⁵⁵ स्पष्ट है कि डॉ. अम्बेडकर संसदीय प्रणाली में कम से कम पक्ष-विपक्ष के दो दलों के सनयक थे, ताकि निरंकुशता या तानाशाही जनता पर हावी न होने पाये। उन्होंने यह माना कि "निरंकुशवाद स्वतंत्रता का विरोधी है चाहे वह स्वदेशी हो या विदेशी।"⁵⁶

राज्य और सरकार का सिद्धान्त, जैसा कि डॉ. अम्बेडकर के राजनीतिक विचारों में सन्निहित है, यह स्वीकार करता है कि सामाजिक न्याय और सभी नागरिकों की मुख्य-सुविधाओं की सम्भावनाओं में अभिवृद्धि करना, उनका मुख्य कार्य है। सामाजिक हितों को, व्यक्तिगत स्वतंत्रताओं की ध्यान में रखते हुए, आगे बढ़ाना उनके कार्यक्षेत्र में आता है। डॉ. अम्बेडकर राज्य के आदर्शवादी विचार से सहमत नहीं थे, जो यह मानता है कि राज्य एक रहस्यमय व्यक्तित्व है, एवं स्वतंत्र इकाई है, पृथ्वी पर ईश्वर की एक योजना है जिसके ऊपर व्यक्ति का अस्तित्व निर्भर है। डॉ. सारेब के अनुसार, जनता अथवा विभिन्न व्यक्ति ही मिलकर राज्य का निर्माण करते हैं। उनके बिना कोई भी राज्य नहीं बन सकता है। अतः उसका यह कर्तव्य हो जाता है कि आदमी इस धरती पर जो उलमता प्राप्त करना चाहता है, उसमें वह सहयोग दे। इस अर्थ में राज्य अथवा कोई भी सरकार एक महत्वपूर्ण साधन है, न कि माध्य, और उसका यह दायित्व है कि वह ऐसी मन्त्र व्यवस्था स्थापित करे, ताकि सब लोग, अष्ट, कमजोर अथवा अन्य कोई, एक सम्मानपूर्वक जीवन जी सकें। राज्य एक अनिश्चय मानव संस्था है जिसका सुगु होना अमम्वव सी बात है। संक्षेप में, राज्य अथवा सरकार जैसी मानव संस्था की समाज के व्यापक हितों की दिशा में अधिक से अधिक उपयोगी बनाया जाना चाहिए।

डॉ. अम्बेडकर का मानववादी दृष्टिकोण मजबूत है। उनके राजनीतिक चिन्तन में कानून एवं संविधानवाद का महत्वपूर्ण स्थान है। कानून स्वतंत्रता एवं मानवता का संरक्षक है। उन्होंने कहा, "कानून के सन्तुलन सभी नागरिक समान हैं और सबके नागरिक अधिकार समान हैं।" उनकी मान्यता थी कि नये संविधान के अन्तर्गत सभी नागरिकों के अधिकार समान हैं और कोई

भी कानून, नियम, या रीति-रिवाज अथवा व्यवस्था ऐसी नहीं रहेगी जो भेद-भाव करती है, जो ऊँच-नीच अथवा दूत-अदूत का विचार पैदा करती है। डॉ. अम्बेडकर ने आगे कहा, "कोई राज्य ऐसे कानून नहीं बनायेगा या रीति-रिवाजों को लागू नहीं करेगा जिससे नागरिकों की सुविधाएँ समाप्त हों, न कोई राज्य किसी नागरिक को उसके जीवन, स्वतंत्रता तथा सम्पत्ति के अधिकारों से कानून की विधि के बिना वंचित करेगा, और न कानून का संरक्षण ही उसके लिए मना किया जायेगा।"⁵⁷ व्यक्ति के प्राकृतिक एवं अन्य अधिकारों का संबन्ध संविधानवाद से है। डॉ. अम्बेडकर ने न केवल सैद्धान्तिक संविधानवाद पर ही विचार किया, अपितु सांविधानिक नैतिकता और व्यावहारिकता पर भी बल दिया, ताकि जनतांत्रिक प्रणाली सुचारु रूप से चलती रहे। अपने राजनीतिक विचारों में डॉ. अम्बेडकर ने सघीय तथा एकात्मक सरकार को भारतीय परिस्थिति में उपयुक्त बतलाया और कहा, "एक भारतीय होने के नाते, भारतीय राष्ट्रवाद में रुचि होने के कारण, मैं स्पष्ट कह देना चाहता हूँ कि मैं सरकार के एकात्मक रूप में विश्वास करने वाला हूँ और ऐसे सुझाव को छिन्न-भिन्न करने का विचार मुझे प्रिय नहीं है। एकात्मक सरकार भारतीय राष्ट्र के निर्माण में बहुत ही प्रभावशाली रही है।"⁵⁸ संक्षेप में, एकात्मक सरकार भारतीय राष्ट्र को टूटने और विभक्त होने से बचा सकती है।

सामाजिक न्याय

बाबासाहेब डॉ. अम्बेडकर सामाजिक, आर्थिक एवं राजनीतिक दृष्टि से पट्टलित लोगों के प्रति समर्पित विद्रोही नेता थे। आजादी के पूर्व एवं पश्चात् वह धर्म के सुधारवादी-आलोचक और राजनीति में एक निश्चित दृष्टिकोण अपनाने वाले व्यक्ति थे। संविधान के महान् निर्माता और गम्भीर विद्वान्, जिज्ञासु भी थे। इन सबसे अधिक वह अनेक स्तरों पर मानव मुक्ति के लिए एक सशक्त योद्धा थे। वैसे वह भाम्नी परिवार में जन्मे थे, पर विधि निर्माण के क्षेत्र में वह सर्वाधिक लोकप्रिय व्यक्ति बन गये। संविधान और विधिक क्रान्ति को सम्पन्न करने वाले लोग, उन्हें सामाजिक न्याय का मसीहा और सामाजिक दासता का कट्टर शत्रु के रूप में स्मरण करते हैं। वही एक ऐसे न्याय-प्रिय विद्वानों में से थे जिन्होंने न्याय की धारणाओं को नया रूप दिया और बाबासाहेब अम्बेडकर तो स्वयं सामाजिक न्याय के अग्रदूत थे। उन्होंने सामाजिक अन्याय का अनुभव किया, उसकी पीड़ाओं को भोगा और उसके क्रूर प्रहारों को सहन ही नहीं किया, अपितु साहसपूर्वक उनका डटकर सामना किया।

भारत में, विशेषकर हिन्दू समाज में विद्यमान सामाजिक अन्याय ने ही डॉ. अम्बेडकर को सामाजिक न्याय के स्वरूप और विषय पर चिन्तन करने के लिए बाध्य कर दिया। जहाँ सभी क्षेत्रों में अन्याय, शोषण तथा उत्पीड़न होगा, वहाँ न्याय की धारणा उद्भूत होगी। डॉ. अम्बेडकर न्याय की सामान्य धारणा से सर्वप्रथम प्रारम्भ हुए और वह न्याय के स्वरूप एवं विषय को लेकर, प्रोफेसर बर्गबॉन की विवेचना से सहमत हुए, जिन्होंने कहा, "न्याय का सिद्धान्त सारगर्भित है और अधिकांशतः उन सभी सिद्धान्तों को भी अपने में सम्मिलित करता है जो एक नैतिक व्यवस्था की आधारशिला बन चुके हैं। न्याय ने सदैव समानता, शक्तिपूर्ति के समानुपात के विचारों को जाग्रत किया है। समदृष्टि समानता की ओर संकेत करती है। नियम तथा समय, सही एवं सदाचरण का मूल्य में समानता से सम्बन्ध होता है। यदि सभी आदमी समान हैं तो सभी मनुष्य एक ही सार-तत्त्व के हैं और वह समान सार-तत्त्व उन्हें समान मौलिक अधिकारों और समान

स्वतन्त्रता के लिए अधिकारी बनना है।¹⁵⁹ न्याय को इन विवेचना में अनेक बातें निरचय हो अनिर्दिष्ट हैं।

न्याय को उक्त सामान्य धारणा में महमत्त होते हुए, डॉ. अम्बेडकर ने स्वयं न्याय को परिभाषा इस प्रकार की, "न्याय नमन्यतः स्वतन्त्रता, समानता और प्रभु-भाव का दृढतम स्वरूप है।"¹⁶⁰ उनके सामाजिक न्याय की धारणा का यही आधार-भूत विवर है। वह मानव व्यक्तित्व को गरिमा में अनिर्दिष्ट विचार है जिसे उन्होंने, संविधान का मुख्य निमंत्रण होने के नते न्याय, स्वतन्त्रता, समानता, प्रभु-भाव और अदानी को गरिमा के मूल्यों पर निर्धारित किया। सामाजिक न्याय के ये आधार-भूत आदर्श भारत के सभी नागरिकों के बीच बन्धुत्व और नैमी पर आधारित सम्बन्धों को और संकित करते हैं और ये माँग करते हैं कि सभी नागरिक राष्ट्र के समान नागरिक होने के नते एक दूसरे का सम्मान करें। यह सामाजिक न्याय की धारणा सामाजिक जीवन में परस्परिक सम्मान और दायित्व के महत्त्व को प्रमत्तित करती है। सामाजिक न्याय के निरचय हो अन्य पक्ष भी हैं, पर ये मूल्य कहीं अधिक प्राथमिक हैं, क्योंकि वे सम्पूर्ण मानवता का प्रतिनिधित्व करते हैं।

भारत को राजनीतिक अराजकी मिली और यहाँ राजनीतिक अनतन्त्र की स्थिति भी ली गई। लेकिन जैसा कि डॉ. अम्बेडकर ने कहा भारतीयों को मात्र राजनीतिक अनतन्त्र में ही मनुष्ट नहीं हो जाना चाहिए, "हमें साथ ही अपने राजनीतिक अनतन्त्र को एक सामाजिक अनतन्त्र भी बनाना चाहिए। राजनीतिक अनतन्त्र अधिक दिनों तक लगे नहीं बड़ सकता यदि उनका आधार सामाजिक अनतन्त्र नहीं होता है। सामाजिक अनतन्त्र का क्या अर्थ है? इसका उत्तर एक जवाब पद्धति है जो स्वतन्त्रता, समानता और प्रभु-भाव को जीवन के आदर्शों के रूप में स्वीकार करती है। स्वतन्त्रता, समानता और प्रभु-भाव के इन आदर्शों को एक त्रयी के पृथक्-पृथक् गुणों के रूप में नहीं समझना चाहिए। वे इस अर्थ में एक त्रयी को एकता का निमंत्रण करते हैं कि उन्हें एक-दूसरे से पृथक् करना, अनतन्त्र के मूल तथ्यों को ही परमत्त करना है।"¹⁶¹

डॉ. अम्बेडकर की दृष्टि में, मानव व्यक्तित्व के निर्माण में स्वतन्त्रता को एक महत्त्वपूर्ण भूमिका होती है। स्वतन्त्रता विचार, अभिव्यक्ति, विश्वास, आस्था और दायित्व में निहित नहीं है। स्वतन्त्रता में आदर्श लगे बढ़ता है, विचार सम्पन्न होता है और अपने को अनेक रूपों में अभिव्यक्त करता है। हमारे कला और साहित्य की अभिव्यक्ति के लिए ही अवसर मिलते हैं। स्वतन्त्रता के माध्यम में ही आदमी में छिपी प्रतिभार जागृत होती हैं और यह अपने भाव का निर्माण भी करता है। आदर्श की स्वतन्त्रता को निर्दिष्ट करते के लिए समानता की भूमिका परिलक्षित की जाती है। समानता आदमी को आदमी, मनुष्य को मनुष्य और मनुष्यत्व को मनुष्यत्व के साथ बांधने है। उनके बीच परस्परिक सम्बन्ध, सहयोग और सामाजिक सम्बन्ध स्थापित करती है। समानता परस्परिक दायित्वों को चेतन और अधिकारों को पहचान को सम्भव बनाती है, जिसे जिनके सम्भव के मद्दत, देश के सभी नागरिक, बन्धुत्व को स्वयं में बाँधते हैं। समानता लोगों को एकता के सूत्र में बाँधने का एक मुष्ट है। प्रभुत्व वह आदर्श है जो स्वतन्त्रता और समानता के लिए तत्पुष्ट वटवर्षण पैदा करता है जहाँ लोग उनके व्यवहार में सम्बन्धित हो सकें। "प्रभुत्व का अर्थ क्या है?" डॉ. अम्बेडकर ने पूछा और स्वयं कहा, "प्रभुत्व का अर्थ सभी नागरिकों के बीच एक सम्बन्ध साँवरने की धारणा है, सभी भारतीय एक राष्ट्र हैं। यहाँ

यह आदर्श है जो सामाजिक जीवन को एकता और सुदृढ़ता प्रदान करता है।¹⁶² इसी कारण डॉ. अम्बेडकर ने इस बात पर बल दिया कि ये आदर्श एक दूसरे से पृथक् नहीं किये जा सकते। यह कहना उचित होगा कि सामाजिक न्याय की प्रक्रिया में एक आदर्श दूसरे की सम्पूर्ति करता है, उसे सम्पूर्ण बनने की दिशा में सहयोग देता है। यदि उन्हें उदार दृष्टि से समझा जाये और उनके अनुरूप व्यवहार किया जाये तो वे सामाजिक न्याय की धारणा को व्यावहारिक बना सकेंगे में सक्षम सिद्ध होंगे।

डॉ. अम्बेडकर की सामाजिक न्याय की धारणा एक ऐसी जीवन पद्धति है जिसके अनुसार समाज के प्रत्येक व्यक्ति को उचित स्थान मिलना चाहिए। लेकिन उचित स्थान का मतलब यहाँ जन्माधारित सामाजिक प्रतिष्ठा नहीं है। इसका सीधा अर्थ वह योग्यता या गुण है जिसके अनुसार किसी को सही-सही सामाजिक प्रतिष्ठा मिले। डॉ. अम्बेडकर की सामाजिक धारणा के मुख्य तत्त्व इस प्रकार हैं—सम्मानपूर्वक रहें और रहने दें, सभी को मान-सम्मान मिले, किसी के प्रति हिंसा न की जाए, स्याई अथवा तथ्याकथित स्वाभाविक वर्गों में बंटे बिना प्रत्येक को अपना विवेकपूर्ण हिस्सा मिले, साविधानिक शासन के प्रति निष्ठापूर्वक रहना, विधि के समक्ष समता, समान अधिकारों की स्वीकृति, साविधानिक कर्तव्यों का निर्वाह, सामाजिक दायित्वों और विधिक कर्तव्यों की अनुपालना, बेगार तथा भ्रष्टाचार से बचाव, कुछ प्राथमिकताओं सहित सभी को समान अवसरों की सुलभता, सम्पत्ति-शिक्षा की उपलब्धता और अन्ततः न्याय, स्वतन्त्रता, समता, भ्रातृत्व तथा राष्ट्रीय एकता सहित मानव व्यक्तित्व की गरिमा। डॉ. अम्बेडकर की दृष्टि में, सामाजिक न्याय के सिद्धान्त का सीधा सम्बन्ध भारत की अखण्डता से है अर्थात् इस मातृभूमि में रहने वाले सभी नागरिक समानतः भाई-भाई हैं, चाहे वे हिन्दू हों, जैन तथा बौद्ध, यहूदी तथा पारसी या फिर मुस्लिम और ईसाई। इस प्रकार बाबासाहेब अम्बेडकर के अनुसार सामाजिक न्याय का विचार लोगों में मात्र राष्ट्रीय भौतिक लाभों का न्यायोचित वितरण ही नहीं है, अपितु वह मूलतः ऐसी जीवन पद्धति का समर्थक है जो पारस्परिक मान-सम्मान, मैत्री-भाव, समान नागरिक होने की उत्कण्ठा, राष्ट्रीय जीवन के सभी क्षेत्रों में न्यायोचित भागीदारी आदि पर आधारित हो। अतः सामाजिक न्याय का मानदण्ड मात्र भौतिक प्रगति नहीं है, मात्र शारीरिक भूख-प्यास मिटा देना नहीं है, कुछ सुख-सुविधाएँ या सरकारी नौकरियाँ देना ही नहीं है, बल्कि इनसे भी अधिक महत्वपूर्ण पक्ष यह है कि भारत के नागरिकों अथवा सभी वर्गों और धर्मों के लोगों के बीच उन मानव मूल्यों तथा आधारों की बाहुल्यता है जिनसे समाज की व्यवस्था न्यायोचित बने और राष्ट्रीय जीवन समरसता की दिशा में अभिवृद्ध हो।

फिर डॉ. अम्बेडकर ने, अपनी सामाजिक न्याय की धारणा के अनुरूप, उन सामाजिक न्याय के सिद्धान्तों को स्वीकार नहीं किया, जिन्हें उन्होंने वर्ण व्यवस्था, प्लेटो की स्कौम, अरस्तू के चिन्तन, नील्से के विचार, दैविक कानून, मध्यकालीन दृष्टिकोण, मार्क्सवादी सर्वहारा समाजवाद और गांधी के सर्वोदय समाज में अन्तर्निहित पाया। इन सुपरिचित सिद्धान्तों को डॉ. साहेब ने क्यों नहीं माना? क्या ये सिद्धान्त पददलित, कमजोर तथा पिछड़े वर्गों के हित में नहीं हैं? संविधान में वर्णित सामाजिक न्याय और इन सिद्धान्तों में कौन से मौलिक भेद हैं? ये

कहा जाता है कि वैदिक काल से ही सामाजिक न्याय का विचार प्रारम्भ हो गया था, जब वन व्यवस्था के अन्तर्गत चार वर्गों—ब्राह्मण, क्षत्रिय, वैश्य तथा शूद्र को उनके गुण-कर्मनुसार भिन्न-भिन्न कर्तव्य सौंप दिये गये थे। राजा का मुख्य कार्य वर्ग व्यवस्था की पवित्रता तथा दिव्यता को सुरक्षित रखना था ताकि लोगों का सामाजिक जीवन उनके कर्तव्यानुसार सुचारु रूप में चलता रहे। सामाजिक न्याय के इस विचार का समर्थन और प्रमाणिकरण समस्त हिन्दू शास्त्रों ने किया। मनु-स्मृति में वर्ग कर्तव्यों को विधि के रूप में संहिताबद्ध कर दिया और भगवद्गीता ने उन्हे 'स्वधर्म' की सहा दो जितने वर्ग तथा आश्रम दोनों ही आ जाते हैं। वर्णाश्रम में निहित कर्तव्यों को विधि तथा धर्म दोनों की दृष्टि से निष्पन्न अनिवार्य है, क्योंकि उसमें वैयक्तिक और सामाजिक दोनों प्रकार के जीवन का धारण होता है। इस प्रकार सामाजिक न्याय के सिद्धान्त को हिन्दूशास्त्रों तथा विद्वानों ने वर्णाश्रम धर्म के साथ जोड़ दिया और उसे वैदिकवाद, ब्राह्मणवाद और हिन्दूवाद के एक अभिकरण के रूप में अकाट्य माना गया।

डॉ० अम्बेडकर ने सामाजिक न्याय के वर्णाश्रमवादों दृष्टिकोण को कठई स्वीकार नहीं किया। उसने प्रत्येक वर्ग के लोगों के लिए कर्तव्य निर्धारित एवं विद्वरित करते समय, सामाजिक असमानता को एक अधिकृत सिद्धान्त मान लिया। वर्णाश्रम व्यवस्था में सर्वोत्तम और पवित्र प्रतिष्ठा एक ही वर्ग अर्थात् ब्राह्मणों को प्रदान की गई। अन्य तीनों वर्गों के लोगों को उनसे हीन माना गया। सबसे अधिक अधिकार ब्राह्मणों को दिये गये और सबसे निम्न स्तर पर शूद्रों को रखा गया यह कहते हुए कि ये लोग जन्म से अपयोग्य तथा अक्षम होते हैं। अतः उन्हें इन तीनों वर्गों के लोगों की सेवा ही करनी चाहिए। प्रत्येक चीज को, चाहे वह धर्म हो या नैतिकता, कानून हो या राज्य, ब्राह्मण वर्ग के हितों की सुरक्षा की दृष्टि से ही परिष्कृत किया गया। इस उद्यम को मनु-स्मृति के निम्न उद्देश्यों से भली-भाँति परखा जा सकता है—

“अपनी सुरक्षित, उत्पत्ति की उच्चता, कठोर नियमों की अनुपालना और अपनी विशेष पवित्रता के कारण, ब्राह्मण सभी (वर्गों) का लॉर्ड है।”

“चूँकि प्रजापति के मुँह से ब्राह्मण पैदा हुआ, वह प्रथम-जन्मा है और चूँकि वह वेद ज्ञाता है, इसलिए वह अधिकार से समस्त सृष्टि का लॉर्ड है।”

“समस्त पैदा हुए प्राणियों में सबसे उत्तम वे हैं जो जीवनपुत्र हैं, इनमें भी वे हैं जो बुद्धिपुत्र हैं और बुद्धिपुत्र तथा सभी मानव प्राणियों में जो ब्राह्मण श्रेष्ठ हैं।”

“पैदा हुए प्राणियों का लॉर्ड होने के नाते, ब्राह्मण कानून का खजाना है और जो कुछ इस संसार में विद्वान है, ब्राह्मण उसकी स्वामी है, क्योंकि उसकी उत्तम उत्पत्ति है।”

“राजा को मुबारक ठठने के परचद् ब्राह्मणों की पूजा और उनकी देखभाल करनी चाहिए और उसे उनके निर्गदनुसर चलना चाहिए, क्योंकि वे पवित्र विज्ञान (वेद) के परिष्कृत हैं, राजन तथा नैतिक के ज्ञाता हैं।”

“ब्राह्मण सर्वश्रेष्ठ है। अतः किसी को उनके प्रति कठोर शब्दों का प्रयोग नहीं करना चाहिए और शूद्रों को उनकी सेवा करनी चाहिए स्वयं में जाने के लिए अथवा इस जीवन तथा पृथ्वी जीवन को सुधारने के लिए, शूद्र के समस्त लक्ष्य ब्राह्मणों की सेवा से दूर होते हैं।”

“ब्राह्मण की सेवा ही शूद्र का सर्वोत्तम पन्था है, वह इसके अलावा अन्य जो कुछ करेगा उसका उसे कोई लाभ नहीं मिलेगा। शूद्र को किसी तरह का धन-संग्रह नहीं करना चाहिए, भले हो वह ऐसा करने में सक्षम हो, क्योंकि जिस शूद्र ने धन-संग्रह किया है, वह ब्राह्मण को दुःख देता है।”⁶³

इतना ही पर्याप्त है यह दिखाने के लिए कि मनु-स्मृति में किस प्रकार के न्याय सिद्धान्त का प्रतिपादन किया गया। यह निश्चय ही अन्तिम (सुपरमैन) की अभिव्यक्ति है। वह शिक्षा देता है कि ब्राह्मण की दृष्टि में जो शुभ है, उचित है, वहाँ विधिक रूप में न्यायसंगत है। हिन्दूशास्त्रों ने प्रथम ब्राह्मणों को पवित्र एवं ज्ञाता घोषित किया और फिर समस्त नैतिक एवं विधिक शक्ति उनके हाथों में सौंप कर उन्हें सब तरह से शक्तिशाली बना दिया। अपने हितों की रक्षा के लिए सभी अधिकार ब्राह्मणों में निहित कर दिये। संक्षेप में हिन्दू सामाजिक न्याय का सिद्धान्त यह मानता है कि जो कुछ उचित, शुभ तथा न्यायसंगत है उसे केवल एक ही वर्ग (ब्राह्मणों) के हितों की रक्षा करनी चाहिए। शूद्रों के अलावा क्षत्रियो, वैश्यो तथा मित्रयो को भी कई अधिकारों एवं संस्कारों से वंचित रखा गया ताकि वे ब्राह्मण वर्ग को स्थिति तथा प्रतिष्ठा को चुनौती न दे सकें।

डॉ अम्बेडकर ने देखा कि प्लेटो की स्कीम में भी न्याय को एक ही वर्ग के दृष्टिकोण से प्रस्तुत किया गया। समस्त राज-सत्ता अथवा प्रशासन बौद्धिक वर्ग (दार्शनिक-राजा) को सौंपने का प्रस्ताव रखा गया, क्योंकि इसी वर्ग के लोग सक्षम, योग्य और स्वभावतः विवेकशील एवं न्यायप्रिय समझे गये। सारी निर्णय-शक्ति उन्हीं तक सीमित रखी गई और उचित, शुभ या न्यायसंगत होने का निर्णय वही ले सकते थे। यह प्लेटो का सर्वसत्तावाद ही था, जो निश्चय ही जनतंत्र-विरोधी और समता-विरोधी था। प्लेटो ने, वर्ण व्यवस्था की भाँति सभी नागरिकों को समान अधिकार प्रदान नहीं किये और अन्य वर्गों को एक ही वर्ग की सेवा में अधीन कर दिया। दोनों ने मानव प्राणियों को स्वभाव के अनुरूप निश्चित वर्गों में बाँटा जो अप्राकृतिक तथा बनावटी था। थैसीमैकस ने भी न्याय को शक्तिशाली वर्ग के हितों की रक्षा के साथ जोड़ा और कहा कि शक्तिशाली का हित ही न्याय है, हालांकि इसका विरोध सुकरात तथा प्लेटो ने किया। उधर नीत्सो ने तो समस्त न्याय को अतिमानव (सुपरमैन) की कृपा व इच्छा का विषय मान लिया। जो कुछ अतिमानव अथवा सर्वश्रेष्ठ व्यक्ति कहता है वही शुभ, उचित और न्याय है।

न तो वर्ण व्यवस्था, न ही प्लेटो की स्कीम और न ही थैसीमैकस तथा नीत्सो के विचारों में कोई ऐसे तत्व मिलते हैं जो सामाजिक न्याय के आदर्श की संतुष्टि करते हैं। इनमें से किसी ने भी सामाजिक न्याय को सामान्य आदर्शियों से नहीं जोड़ा और न ही सम्पूर्ण समाज को न्याय का लक्ष्य बनाया। उनकी व्यवस्थाओं में सामाजिक न्याय का मुख्य केन्द्र बिन्दु एक विशेष वर्ग का हित ही रहा और उनके समाज-दर्शनों में एक ही वर्ग की श्रेष्ठता का गुणगान किया गया अर्थात् वर्ण व्यवस्था में ब्राह्मणों का, प्लेटो की स्कीम में विवेकयुक्त शासकों का, थैसीमैकस की दृष्टि में शक्तिशाली लोगों का और नीत्सो के विचार में अतिमानवों के वर्ग का। एक ही वर्ग की प्रतिष्ठा, शक्ति एवं सम्मान को सुरक्षित और सिद्धान्ततः अन्य सभी नागरिकों को इनके अधीन रखा गया। इस सामाजिक भेदभाव को प्राकृतिक कह कर न्यायोचित ठहराने का प्रयास किया गया जो डॉ अम्बेडकर की दृष्टि में सामाजिक न्याय की सच्ची भावना का स्पष्ट प्रतिरोध है।

डॉ अम्बेडकर के अनुसार, वर्ण व्यवस्था में स्वतंत्रता, समता और प्रातृत्व के आदर्शों के लिए कोई स्थान नहीं है। उसमें सामाजिक असमानता का पोषण और मानव व्यक्तित्व को गरिमा का पतन होता है। उसमें उन लोगों, विशेषकर शूद्र-दलितों को आर्थिक सुरक्षा का कोई प्रबन्ध नहीं है जो ब्राह्मण वर्ग से निम्न स्तर पर आते हैं। वर्ण व्यवस्था में स्त्रीय चरित्र नितलता है और 'सामाजिक असमानता' को समाज का अधिकृत आदर्श माना गया है। इसलिए डॉ अम्बेडकर ने वर्णाश्रम धर्म के सम्पूर्ण सामाजिक न्याय के मरचनात्मक एवं कायत्मक ढाँचे को अस्वीकृत कर दिया और कहा कि सामाजिक न्याय का जो सार-तत्व है, वर्णाश्रम धर्म उसका प्रतिरोधी है।⁶⁴ इन्हीं कारणों से, जैसा कि डॉ अम्बेडकर ने मोचा, प्लेटो की स्कॉम असफल रहा, उससे कोई सार्वजनिक हित नहीं हुआ और उसमें सामाजिक वर्गीकरण दो नितान्त बनावटों सिद्ध हुआ। मानव स्वभाव के रहस्यों को प्लेटो समझने में असमर्थ रहा।⁶⁵ इस प्रकार वर्गाधारित सामाजिक न्याय को धारणाओं को निश्चित करने में, वर्ण तथा प्लेटो दाना ने 'सामाजिक असमानता', या भेदभाव, को अन्तर्निहित कर दिया। श्रेष्ठ वर्ग के अलावा अन्य वर्गों के लोगों पर अनेक सोनार्य एवं नियोग्यतार्य शोध दीं जो सामाजिक न्याय का भावना का म्यट निषेध है। यहाँ तक कि अस्तु ने भी, सांविधानिक शसन में अपनी अटूट निष्ठा के बावजूद, सामाजिक असमानता को न्यायाचित उहराया। उसके अनुसार, "कृषि का कामकाज दासा द्वारा किया जाना है और कारागारों को नागरिकता से इसलिए वंचित रखना है कि सद्गुण उन लोगों के लिए अमभव है जिनका समय शारीरिक श्रम में ही समाप्त होता है।"⁶⁶ संक्षेप में डॉ अम्बेडकर के लिए यह सम्भव नहीं था कि वह सामाजिक न्याय के उन सिद्धान्तों का मानते जिन्होंने किसो न किसा आधार पर सामाजिक असमानता, स्त्रियों की निम्न स्थिति अग्रकृतिक श्रेष्ठता और धोषी गई दासता को न्यायाचित रूप दिया। वह इन्हीं अन्यायों के प्रति तो जीवन भर संघर्ष करते रहे।

संविधान का मुख्य निर्माता होने के नाते, डॉ अम्बेडकर ने श्रैसैमैकस जैसे विचारकों के सामाजिक न्याय की धारणाओं को स्वीकार नहीं किया, क्योंकि उनमें भी शक्तिशाली के हितों की वकालत की गई और साथ ही यदि शक्तिशाली के हितों एवं अधिकारों की रक्षा होती है तो असमानता और हिंसा को न्यायेचित उहराया। जहाँ तक नीतियों के समाज-दर्शन का सम्बन्ध है, डॉ. अम्बेडकर ने कहा, "वह शक्ति की इच्छा, हिंसा, आध्यात्मिक मूल्यों का निषेध, अतिमानव तथा बलिदान, समान्य आदमों को दासता और पतन के साथ जुड़ गया।"⁶⁷ मनु के समान नीतियों भी सामाजिक असमानता एवं अन्याय का प्रतीक बन गया। इन दोनों का न्याय विचार सामाजिक न्याय को उस भावना का निरन्तर ही निषेध है जिसे मुजरान और बाबा अम्बेडकर जैसे विचारकों ने अम कमशोर आदमों के हितों की रक्षा के लिए आवश्यक बतलाया। आधुनिक युग में स्वतंत्रता, समता और प्रातृत्व के निषेध में सामाजिक न्याय कैसे सम्भव होगा ?

दैविक कानून के आधार पर कुछ ईश्वरवादों धर्मों तथा धर्मरन्ध्रियों द्वारा जिन प्रकार के सामाजिक न्याय का तत्परा की गई, उसे भी डॉ अम्बेडकर ने अमन्य कर दिया। दैविक कानून क्या है ? इस सच को प्रोफसर राधकृष्णन् ने फलोन्धीत समझाया और कहा कि यह ईश्वर की इच्छा है। ईश्वर आदमों के कमानुसार उनके मध्य न्याय करता है। न्याय "ईश्वर के मन और संकल्प का ही रूप है। ईश्वर उसका प्रवचक, कर्मण्य्य है। न्याय ईश्वर का विशेष गुण है। यह प्रत्येक कार्य, प्रत्येक विचार को एक अदृश्य रूप में किन्तु न्याय का सर्वधर्म ताराज् में टेलग है।"⁶⁸ इसका टत्पर्य यह है कि ईश्वरानु कानून इतने निश्चित हैं कि उनसे कोई आदमों बच नहीं सकता। जो कुछ मसार में पन्ति होगा है, वह ईश्वर के ही न्याय का प्रकल्पन है। डॉ अम्बेडकर ने मानव मन्त्र में इस प्रकार के सामाजिक न्याय की धारणा को कतई स्वीकार नहीं

क्रिया। उन्होंने ईश्वर को न्याय करने वाला नहीं माना, क्योंकि उसका कोई अस्तित्व ही नहीं है। बाबासाहेब ने सामाजिक न्याय की ऐसी किसी धर्मशास्त्रीय धारणा को स्वीकार नहीं किया जिसका प्रचार मुस्लिम, बहूदी, ईसाई, सिक्ख तथा हिन्दू मजहबों ने किया। उन्होंने धार्मिक धर्मों तथा सन्तों के उम विचार को भी नहीं माना कि सभी लोग ईश्वर के समक्ष समान हैं और ईश्वर ही उन्हें न्याय देगा, क्योंकि इस प्रकार की समानता एवं न्याय कोरी कल्पना के सिवाय और कुछ नहीं है।

एक विधिवेता के रूप में, डॉ. अम्बेडकर ने सामाजिक न्याय के उन सौंक्रिक एवं नैतिक तत्वा को अधिक महत्व दिया जिनका सीधा सम्बन्ध आदमी की भलाई से होता है। न्याय के सन्दर्भ में बाबासाहेब ने आदमी और ईश्वर के बीच सम्बन्धों को निरर्थक एवं अप्रामाणिक बतलाया। यह विन्कुल ही खोखली आशा है कि दिव्य जगत् में सभी को न्याय मिलेगा, जब कि वर्तमान संसार में सामाजिक अन्याय और आर्थिक शोषण करने वालों के हाथों में छैलते रहें, उनके अन्याचार छेलते रहें और उनके समक्ष असहाय बने रहें। यदि दैविक कानून के द्वारा विद्यमान जगत् में न्याय सम्भव नहीं है तो वह किसी अदृश्य संसार में कैसे सम्भव होगा? ईश्वर की कृपा एवं न्याय का यहाँ कोई संकेत नहीं मिलता। इसी कारण डॉ. अम्बेडकर ने एक ओर कबीर, नानक, रविदास, चौखामेला तथा ऐसे ही सन्तों की सामाजिक सेवा के लिए, प्रशंसा की तो दूसरी ओर 'ईश्वर के समक्ष समानता' की धारणा को उन्होंने एक कल्पना बतलाया जिसे मानव प्राणियों ने कभी प्रांग नहीं। सामाजिक न्याय के आदर्श को केवल इसी सौंक्रिक समाज में प्रभावी बनाने की आवश्यकता है ताकि पददलित, कमजोर एवं पिछड़े वर्गों के हितों की संविधान और सरकार द्वारा रक्षा की जा सके। विद्यमान स्थिति में तो राज्य का कानून ही प्रभावी हो सकता है, न कि दैविक कानून।

सामाजिक न्याय की मार्क्सवादी धारणा भारत के पददलित, कमजोर तथा पिछड़े वर्गों के सन्दर्भ में बहुत ही महत्वपूर्ण लगती है। इस धारणा ने शोषित वर्गों के सामाजिक, आर्थिक और राजनीतिक हितों की अच्छे ढंग से यत्नशिल की है। लेकिन डॉ. अम्बेडकर ने इस धारणा को भारतीय सामाजिक स्थिति में उपयुक्त नहीं पाया, क्योंकि यद्यपि मार्क्सवादी न्याय की धारणा में, सामाजिक न्याय के आर्थिक एवं सौंक्रिक पक्षा पर अधिक बल दिया है, पर उसमें सार्वभौम प्रभावीकरण की कमी है। इसमें भी केवल सर्वहारा वर्ग के हितों की सुरक्षा का लक्ष्य मिलता है। न्याय के वर्ग-चरित्र की रूपरेखा मार्क्स, एंगेल्स, लेनिन तथा माओ जैसे विचारकों ने प्रस्तुत की। उन्होंने सामाजिक न्याय की माँग करते समय सर्वहारा वर्ग के आर्थिक हितों को सर्वोपरि माना और उन्हें ही आवश्यकता पहले पर हिमात्मक क्रान्ति द्वारा प्राप्त किया जा सकता है। हमके लिए भी सर्वहारा वर्ग की तानाशाही की स्थापना आवश्यक होगी। साथ ही मार्क्सवादी विचारधारा ने धर्म की भूमिका को पूर्णतः अस्वीकार कर दिया और धर्म को मानव के लिए निरर्थक एवं काल्पनिक बतलाया। डॉ. अम्बेडकर ने इसी बात का विरोध किया, क्योंकि सामाजिक न्याय की प्रक्रिया में धर्म की अहम् भूमिका होनी है। न्याय के सन्दर्भ में धर्म का सामाजिक मूल्य है। डॉ. अम्बेडकर ने स्वीकारा कि भारतीय स्थिति में धर्म के बिना कुछ भी करना सम्भव नहीं है। यहाँ का सामाजिक जीवन धर्म से पूर्णतः जुड़ा हुआ है। इसलिए डॉ. अम्बेडकर की दृष्टि में धर्म को उम सामाजिक न्याय की धारणा से पृथक् नहीं कर सकते जिसे हम भारतीय स्थिति में चाहते हैं। भारत में सामाजिक न्याय धर्म के बिना सम्भव नहीं होगा। अतः डॉ. अम्बेडकर ने तीन मुख्य कारणों से मार्क्सवादी धारणा को अस्वीकार किया : (1) उसमें एक तत्त्व पर अधिक बल दिया गया है (2) न्याय की प्रभावी प्रक्रिया में सर्वहारा वर्ग की

तानाशाही को आवश्यक माना गया है; और (iii) धर्म की भूमिका का निषेध किया गया है। ये सभी बातें डॉ. अम्बेडकर को अप्रिय लगीं। इसलिए वह आर्थिक तत्त्व के सामाजिक न्याय में महत्त्व को मानते हुए, मार्क्सवाद की सामाजिक न्याय की धारणा से पूर्णतः सहमत नहीं हुए।

गांधी का सर्वोदय सामाजिक न्याय का आदर्श निश्चय ही धर्म से जुड़ा हुआ है। आर्थिक तत्त्व पर अधिक बल नहीं है और तानाशाही का भी उसमें निषेध है। लेकिन डॉ. अम्बेडकर ने गांधीवाद को पूर्णतः अस्वीकार कर दिया, क्योंकि उसका मूलाधार वह सनातन धर्म अथवा वर्णाश्रम धर्म है जिसे बाबासाहेब ने कतई स्वीकार नहीं किया। इसके अलावा गांधीजी को सामाजिक न्याय की धारणा 'वैष्णवजन' की भावना और ईश्वर कृपा अथवा 'दरिद्रनारायण' के विचार पर आधारित है जिसे डॉ. अम्बेडकर ने पददलितों, कमजोर एवं पिछड़े वर्गों की सामाजिक स्थिति के सन्दर्भ में स्वीकार नहीं किया। गांधीजी मानते थे कि मानव उत्थान के लिए सत्य, अहिंसा और ईश्वर-प्रेम आवश्यक हैं। डॉ. अम्बेडकर के लिए सम्भव नहीं था कि वह गांधीवाद में आस्था रखते। उन्होंने गांधी को सर्वोदय सामाजिक न्याय की धारणा को तीन मुख्य कारणों से अमान्य कर दिया : (1) वह उस श्रम-विभाजन के विचार पर आधारित है जो वर्णाश्रम धर्म में अन्तर्निहित है; (2) उसमें न्याय के रख-रखाव की प्रक्रिया में दरिद्रनारायण की भूमिका को महत्त्वपूर्ण स्थान दिया है, और (3) उसमें आर्थिक न्याय के लिए जिस न्यासिता के आदर्श को प्रस्तावित किया गया है वह भेड़िया को मेमना की रखवाली करने के समान है अर्थात् पूँजीपति धन-सम्पत्ति के स्वामी न होकर सामाजिक हित में उसके प्रबंधक-न्यासी होंगे जो भारतीय स्थिति में असम्भव है। यह मूलतः उस सामाजिक असमानता को न्यायोचित ठहराना था जो हिन्दू समाज-दर्शन में विहित है। वस्तुतः डॉ. अम्बेडकर ने सामाजिक न्याय की प्रक्रिया में वर्णाश्रम की भावना और ईश्वर के सकल्य की भूमिका को आधार नहीं बनाया। उन्होंने तो सांविधानिक शासन, कानून, धर्म और नैतिकता को सामाजिक न्याय का आधार स्वीकार किया।

कोई अब भी यह प्रश्न कर सकता है - डॉ. अम्बेडकर के सामाजिक न्याय की धारणा का निरिचत सार-तत्त्व क्या है ? उसके उत्तर में, यह कहा जा सकता है कि सभ्यत मानव प्राणियों की समानता, स्त्री-पुरुष की समान प्रतिष्ठा, कमजोर एवं निम्न जाति के लोगों के प्रति सम्मान की भावना, आर्थिक घुराहाली, समान मानव अधिकारों के प्रति निष्ठा, पारस्परिक प्रेम, सहयोग तथा सामाजिक सद्भाव की प्रचुरता, धार्मिक सहिष्णुता एवं सहयोग, अन्य नागरिकों के साथ बंधुत्व-भाव, सभी मामलों में मानवीय व्यवहार, सभी नागरिकों की गरिमा, जातिगत भेदभावों का अन्त, सभी नागरिकों को शिक्षा तथा सम्पत्ति का अधिकार, पैदो-भाव, शोष-संकल्प कुछ ऐसे तत्त्व हैं जो डॉ. अम्बेडकर के सामाजिक न्याय की धारणा का निर्माण करते हैं और वह धारणा सांविधानिक शासन, अर्थात् कानून का शासन, भारत के सभी नागरिकों को एक-मूत्र में बांधने के लिए समान नागरिक संरिता में अटूट विश्वास करता है। इससे भी अधिक डॉ. अम्बेडकर ने भारतीय स्थिति में भ्रातृत्व पर अत्यधिक बल दिया। उनकी दृष्टि में, सामाजिक न्याय के लिए वास्तव में हम जो चाहते हैं वह भ्रातृत्व ही है। राजनीतिक एवं आर्थिक न्याय की तुलना में उस सामाजिक न्याय को अधिक आवश्यकता है जो मूलतः भ्रातृत्व पर आधारित है। अतः भ्रातृत्व सामाजिक न्याय की आधारभूत शिखा है।

भारत में सामाजिक न्याय के लिए भ्रातृत्व क्यों आवश्यक है ? जैसा कि डॉ. अम्बेडकर ने कहा, "भ्रातृत्व भाईचारे की भावना का दूसरा नाम है। यह उस भावना में अन्तर्निहित है जो किसी व्यक्ति को दूसरों की फलाई की ओर ले जाती है जिसके कारण दूसरों की फलाई उसके लिए स्वभावतः और अनिवार्यतः हमारे अहितत्व की धौतिक दृश्यों की ओर आकर्षित करती

है। '69 इसी भाव के कारण ही कोई व्यक्ति अपने हितों का सार्वजनिक हित में बलिदान कर देता है। एक बार जब कोई आदमी भ्रातृ-भाव से ओत-प्रोत हो जाता है वह स्वतः सामाजिक न्याय की प्रक्रिया में भागीदार बनेगा और उसे विभिन्न क्षेत्रों में प्रभावी बनाने के लिए अपना सहयोग और सद्भाव प्रदान करेगा। डॉ. अम्बेडकर की दृष्टि में भ्रातृत्व सर्वोच्च मानव मूल्य है जो आदमी को दूसरों की भलाई करने के लिए समुत्प्रेरित करता है। ऐसा आदमी समाज सेवा के लिए हलालियत रहता है और दूसरों का जानबूझकर अहित नहीं करता। वह आदमी जो भ्रातृत्व से अधिभूत है किसी कानून की बाध्यता के बिना, इस प्रकार प्रबुद्ध बन जाता है कि वह स्वतः सामाजिक न्याय के मार्ग का अनुसरण करेगा। वह मानव मूल्यों में निष्ठा रखते हुए सामाजिक असमानता अन्याय एवं शोषण से दूर रहेगा। यही वह सामाजिक न्याय की निश्चित धारणा है जिसमें डॉ. अम्बेडकर की अटूट आस्था थी और सविधान के नैतिक निर्देशक तत्वों और मौलिक अधिकारों के द्वारा वह उसे साकार रूप देना चाहते थे। सामाजिक न्याय को यह धारणा सम्पूर्ण भारत और उसके सभी नागरिकों के लिए एक नया सन्देश एक नया अर्थ प्रदान करती है जो यहाँ के प्रजातंत्र, धर्म निरपेक्ष स्वरूप और राष्ट्रीय एकता की दृष्टि से पूर्णतः प्रासंगिक है।

यहाँ यह प्रश्न उठाया जा सकता है डॉ. अम्बेडकर ने सामाजिक न्याय पर ही जोर क्यों दिया? यह महत्त्वपूर्ण प्रश्न है। न्याय कई प्रकार का होता है जैसे विधिक न्याय आर्थिक न्याय राजनीतिक न्याय धार्मिक न्याय प्राकृतिक न्याय वित्तीय न्याय प्रशासनिक न्याय स्त्री एवं बाल न्याय तथा सामाजिक न्याय। निश्चय ही सभी प्रकार के न्याय मानव जीवन में महत्त्व रखते हैं पर सामाजिक न्याय का महत्त्व कहीं-अधिक है क्योंकि डॉ. अम्बेडकर की दृष्टि में उसमें न्याय के सभी पक्षों का समावेश है। सामाजिक न्याय सम्पूर्ण समाज की व्यवस्था का घटक है जबकि अन्य न्याय के प्रकार उसके किसी एक ही पक्ष को पूरा करते हैं। विधिक न्याय ही अथवा आर्थिक या राजनीतिक, यह सीमित क्षेत्र का मुद्दा होता है। ये न्याय समाज व्यवस्था के ही अंग हैं पर उनका क्रियान्वयन छोटे लोगों को लाभ पहुँचाता है। उन्हें सम्पूर्ण समाज की व्यवस्था बनाये रखने के लिए नियोजित किया जाता है क्योंकि समाज के समस्त अंगों को एक विराट् न्याय की धारणा से जोड़ना पड़ता है। वह न्याय की विराट् धारणा सामाजिक न्याय है जिसमें विधिक आर्थिक राजनीतिक धार्मिक प्राकृतिक सभी प्रकार के न्याय समाहित हैं। गरीबी बेगार तथा दरिद्रता मिटाना स्त्रियों को समान प्रतिष्ठा देना सम्पत्ति एवं कृषिक झगड़ों का निपटारा अभाव ग्रस्त लोगों को विधिक सहायता देना पिछड़े वर्ग के लोगों को आरक्षण प्रदान करना राजनीतिक अधिकारों को कमजोर वर्ग के लोगों को सुलभ कराना तथा धार्मिक सद्भाव कायम रखना ये सब सामाजिक न्याय के ही विभिन्न पक्ष हैं त्रिनकी सम्पूर्ण सम्पूर्ण समाज व्यवस्था को न्यायोचित बनाने में सहायक सिद्ध होती है। इसलिए डॉ. अम्बेडकर ने सामाजिक न्याय को एक व्यापक धारणा मानकर उस पर अधिक बल दिया। सामाजिक न्याय को डॉ. अम्बेडकर ने चूँकि समता एवं भ्रातृ भाव से जोड़ा इसलिए वह सम्पूर्ण समाज का कार्यात्मक रूप है। सामाजिक न्याय समूचे राष्ट्र की सोभाओं को धूता है और उसमें रहने वाले समस्त नागरिकों को बंधुत्व में बांधने का प्रयास करता है चाहे वे अमीर हों या निर्धन, सवर्ण हो या अवर्ण हिन्दू हो या मुस्लिम अथवा सिक्ख ईसाई तथा बौद्ध। इस प्रकार सामाजिक न्याय की धारणा सर्वसमाहित तथा सम्पूर्ण समाज व्यवस्था का सञ्चालन है। इसी कारण डॉ. अम्बेडकर ने उस पर अत्यधिक बल दिया और कहा कि भारत में समाज व्यवस्था को न्याय स्वतंत्रता समता एवं भ्रातृत्व के आदर्शों पर निर्मित किया जाना चाहिए जो सामाजिक न्याय के प्रमुख तत्व हैं। यह कोई एक व्यक्ति जाति समुदाय या धर्म का मुद्दा नहीं है। सामाजिक न्याय एक गतिशील

अनवरत चलने वाला आन्दोलन है जिसे भलीभाँति संचालित करने के लिए ज्ञान, कर्म और धर्म की आवश्यकता है। ऐसा कार्य शीलवान कार्यकर्ता ही कर सकते हैं।⁷⁰

राज्य और धर्म

डॉ. अम्बेडकर ने धर्म को जीवन का एक अपृथक् अंग माना और धर्म को समाज के अस्तित्व के लिए भी अनिवार्य बतलाया। समाज और शिक्षा में धर्म को अहम् भूमिका होती है। इससे वैयक्तिक शुद्धता तथा सामाजिक सुदृढ़ता बढ़ती है। धर्म सामान्य भलाई को और अप्रसिद्ध करता है। डॉ. अम्बेडकर की मान्यता थी कि सच्चा धर्म ही ऐसा कर सकता है। उनके अनुसार, राज्य और धर्म में घनिष्ठ संबंध है, क्योंकि धर्म सम्पूर्ण समाज का धारण करता है, जिससे राज्य के काम-धाम का संचालन सुचारु रूप में होता है। इसलिए राज्य का कर्तव्य है कि वह धर्म के प्रति न तो कठोर बने और न ही धर्म-विशेष का पक्षधर।

डॉ. अम्बेडकर का दृष्टिकोण था कि राज्य को सभी नागरिकों को विश्वास और धर्म की स्वतंत्रता देने चाहिए, उनको धर्म-प्रचार और धर्म-परिवर्तन को भी स्वतंत्रता कानून तथा नैतिक व्यवस्था की सीमाओं के अन्तर्गत होनी चाहिए।⁷¹ वह जानते थे कि धार्मिक स्वतंत्रता भारतीय संस्कृति की आत्मा है और यहाँ के नागरिकों के लिए ऐसी स्वतंत्रता का होना आवश्यक है। यदि कोई व्यक्ति अन्तर्मुखी है, तो धर्म उसे आन्तरिक सुख-शान्ति प्रदान करता है और कोई व्यक्ति बहिर्मुखी है, तो धर्म उसे सामाजिक सेवा के लिए प्रेरित करता है। अतः डॉ. अम्बेडकर के विचार से धार्मिक स्वतंत्रता आवश्यक है। वह चाहते थे किसी व्यक्ति को इसके लिए बाध्य न किया जाये कि वह अपना धर्म त्याग दे अथवा किसी धार्मिक संस्था तथा संगठन का सदस्य बन जाये, या फिर अन्य धार्मिक शिक्षाओं को ग्रहण करने के लिए विवश किया जाये। यदि वह ऐसा नहीं करता है, तो निरचय ही उसे स्वतंत्र छोड़ देना चाहिए। जब तक सच्चा समझदार नहीं होता है, उसको धार्मिक शिक्षा का भार उसके माता-पिता पर होना चाहिए।⁷² यदि वह बड़ा होने पर अन्य किसी धर्म में जाना चाहे, तो उसे पूर्ण स्वतंत्रता होनी चाहिए। उसे अपने मन-पसन्द धर्म को ग्रहण करने का पूर्ण अधिकार होना चाहिए। डॉ. अम्बेडकर ने स्वयं इस अधिकार का प्रयोग हिन्दू धर्म त्याग कर, बौद्ध धर्म को अंगीकार करके किया।

डॉ. अम्बेडकर ने धर्म की जीवन में अनिवार्यता और स्वतंत्रता के साथ-साथ ही, यह आग्रह किया कि लोग धर्मान्यता और कट्टरता का त्याग करें। धार्मिक भेदभाव, दबाव तथा धर्मान्यता का, जो कि भारतीय समाज को मुख्य घुसड़ियों में से है, उन्होंने कड़ा विरोध किया। बहुत से लोग अपने धर्म की रक्षा और रतन के लिए जान दे सकते हैं, पर धर्मानुसार आचरण नहीं करते। यह धर्म को लेकर दोगलापन डॉ. अम्बेडकर को कतई पसन्द नहीं था। धर्म मनुष्य के लिए है, न कि मनुष्य धर्म के लिए। धर्म का काम शुद्धाचारण सिखाना है। मन को पवित्रता स्थापित करना है। ऐसे लोग, जो सच्चे धर्मानुसार आचरण करते हैं, सामाजिक एकता और सामाजिक स्थिति को सुधारने में महायुक्त सिद्ध होते हैं। वे अन्ततः राज्य के लिए अच्छे तथा निहायन नागरिक सिद्ध होते हैं। धर्मियों के मन की पवित्रता, शुद्धाचारण और शैल्यकरण राज्य को सुदृढ़ता और एकता के लिए परमावश्यक है।

डॉ. अम्बेडकर एक मानववादो विचारक होने के नते, धर्म की स्वतंत्रता एवं धार्मिक संस्थाओं के प्रबल समर्थक थे। धार्मिक संस्थाएँ, जैसा कि उनका विश्वास था, राज्य के उद्देश्य की पूर्ति में बहुत कुछ सहायक सिद्ध हो सकती हैं। धार्मिक संस्थाओं को कानून तथा राज्य व्यवस्था के अनुसार भी अपना कामकाज करना चाहिए। डॉ. अम्बेडकर की दृष्टि में, सभी

धार्मिक संस्थाएँ अपने सदस्यों पर कुछ आर्थिक योगदान करने के लिए नियम बनाने में स्वतंत्र होनी चाहिए। फिर यहाँ डॉ अम्बेडकर का कहना था कि किसी भी व्यक्ति को, यदि वह नहीं चाहता है, उस धार्मिक संस्था को, जिसका वह सदस्य नहीं है, आर्थिक योगदान करने के लिए बाध्य नहीं किया जाना चाहिए। वह धर्म के मामला में राज्य के हस्तक्षेप को नहीं चाहते थे बशर्ते कि कोई धार्मिक कृत्य तथा नियम मानव हित में न हो अथवा राष्ट्र के कानूनों के प्रतिकूल हो।⁷³

उपरोक्त विचारों से स्पष्ट है कि डॉ अम्बेडकर ने भारत में धर्म-निरपेक्षता के आदर्श को अपने राजनीतिक विचारों में महत्त्वपूर्ण स्थान दिया। उन्होंने कहा कि राज्य को किसी धर्म को राज धर्म घोषित नहीं करना चाहिए।⁷⁴ डॉ अम्बेडकर ने धर्म-निरपेक्षता के आदर्श को जटिल नहीं बनाया और न ही उसे 'सभी धर्म समान' है के संदर्भ में विरलेपित किया। उन्होंने बड़े ही स्पष्ट शब्दों में यह कहा कि "एक धर्म-निरपेक्ष राज्य का अर्थ यह नहीं है कि हम लोगों की धार्मिक भावनाओं की ओर ध्यान नहीं देंगे। वह सब कुछ जिससे धर्मनिरपेक्ष राज्य का अर्थ है यह है कि यह ससद किसी एक विशेष धर्म को अन्य सभी लोगों पर धोपने में सक्षम (कॉम्पीटेन्ट) नहीं होगी। यही एकमात्र सीमा है जिसे सविधान स्वीकार करता है।"⁷⁵ इससे स्पष्ट है कि हमारा सविधान धर्म-विरোধी नहीं है। वह धार्मिक स्वतंत्रता और धर्माचरण का अधिकार सभी नागरिकों को प्रदान करता है। अतः धर्म निरपेक्षता को राज्य-सविधान के संदर्भ में देखा जाना चाहिए, न कि किसी धर्म विशेष के पक्ष-विपक्ष में।

जहाँ तक धर्म और राजनीति के संबंध का प्रश्न है, डॉ अम्बेडकर ने दोनों को महत्त्वपूर्ण माना, फिर भी वह धर्म को जीवन में उच्च स्थान देते थे। उन्होंने कहा कि "धर्म किसी के सामाजिक उत्तराधिकार का अंग है। उसका जीवन तथा गरिमा और मान उसके साथ जुड़ा हुआ है। अपने धर्म का परित्याग करना कोई आसान काम नहीं है।"⁷⁶ धर्मविहीन राजनीति सत्ता अधूरी है, क्योंकि क्रान्तिकारी परिवर्तन धर्म के द्वारा ही होता है। डॉ अम्बेडकर ने ऐतिहासिक अध्ययन एवं सर्वेक्षण द्वारा यह निष्कर्ष निकाला कि धार्मिक क्रान्ति समाज में मौलिक परिवर्तन लाती है, जबकि राजनीतिक क्रान्ति अस्थायी बदलाव का प्रतीक है। इसलिए राजनीतिक सत्ता परिवर्तन अथवा क्रान्ति के पूर्व यदि धार्मिक क्रान्ति हो जाये, तो युग-परिवर्तन संभव होगा जैसा कि बुद्ध, महावीर, मोहम्मद साहेब तथा गुरु नानक द्वारा धार्मिक क्रान्तियों के फलस्वरूप ऐतिहासिक परिवर्तन हुए।

सारांशतः यह कहना उचित होगा कि डॉ अम्बेडकर का दर्शन उस आत्म-प्रेरणा, आत्म-विश्राम और सामाजिक समता का मार्ग है जहाँ भाग्यवादिता तथा ईश्वरीय चमत्कार का कोई स्थान नहीं है। उनका हिन्दूवाद तथा गीता-दर्शन के प्रति विद्रोह इसका प्रतीक है कि आदमी ही अपनी स्थिति का नियामक है तथा आदमी अपने लिए अपना मार्ग स्वयं निर्मित कर सकता है। उनका क्रान्तिकारी चिन्तन मानवीय अस्तित्व को नया आयाम देता है और उसकी सार्थकता को सिद्ध करता है। समाज, राज्य और धर्म तीनों के अबाधित घंघनो से आदमी, शोषित-उत्पीडित जन-समूह को मुक्ति दिलाना ही बाबासाहेब अम्बेडकर के चिन्तन और आन्दोलन का सतत लक्ष्य है।

□ □

टिप्पणियाँ

- 1 डॉ अम्बेडकर के सम्पूर्ण व्यक्तित्व एवं कृतित्व की जानकारी के लिए, विशेषकर दो ग्रंथ देखें डी आर जाटव, डॉ अम्बेडकर—व्यक्तित्व एवं कृतित्व (समता साहित्य सदन,

- जयपुर, 1993) और धनन्जय कोर, डॉ. अम्बेडकर-लॉइफ एण्ड मिशन, (पॉपुलर प्रकाशन, बम्बई, 1990)।
2. बाबासाहेब डॉ. अम्बेडकर—सम्पूर्ण वाङ्मय, खंड 1 (भारत सरकार, नई दिल्ली, 1993), पृ. 81
 3. भगवद्गोला, अध्याय 4, 13
 4. बी. आर. अम्बेडकर, बुद्ध एण्ड द फ्यूचर ऑफ हिज रिलीजन, (लेख, 1950), पैर II
 5. बी. आर. अम्बेडकर, एनिहिलेशन ऑफ कास्ट, (अम्बेडकर स्कूल ऑफ पॉट, अमृतमर, 1944), पृ. 19-20
 6. वही, पृ. 20-21.
 7. वही, पृ. 21-22
 8. सर्वपल्ली राधाकृष्णन, द हिन्दू व्यू ऑफ लॉइफ, (ऐलिन एण्ड अनविन, लन्दन, 1949), पृ. 99
 9. एनिहिलेशन ऑफ कास्ट, पृ. 23, 24 व 25
 10. वही, पृ. 43-44.
 11. वही., परिशिष्ट 2, पृ. 21
 12. बी. आर. अम्बेडकर, हू वर द शूराज ?, (दैकर एण्ड कम्पनी, बम्बई, 1947), पृ. 8
 13. बाबासाहेब डॉ. अम्बेडकर—सम्पूर्ण वाङ्मय, खण्ड 1, पृ. 77
 14. वही, पृ. 112
 15. एनिहिलेशन ऑफ कास्ट, पृ. 59.
 16. बाबासाहेब डॉ. अम्बेडकर—सम्पूर्ण वाङ्मय, खण्ड 1, पृ. 92.
 17. एनिहिलेशन ऑफ कास्ट, पृ. 38.
 18. बी. आर. अम्बेडकर, दिनांक 3 अक्टूबर, 1954 को ऑल इण्डिया रेडियो द्वारा प्रसारित 'माई पर्सनल फिलॉसफी' व्याख्यानमाला में उनकी बातों से।
 19. एनिहिलेशन ऑफ कास्ट, पृ. 38-39.
 20. बी. आर. अम्बेडकर, स्टेट्स एण्ड मॉडर्नाइजिज, (दैकर एण्ड कम्पनी, बम्बई, 1947), पृ. 11-12
 21. एनिहिलेशन ऑफ कास्ट, पृ. 39.
 22. वही., पृ. 39-40.
 23. बी. आर. अम्बेडकर, कौंट कांग्रेस एण्ड गांधी हिव इन टू द अष्टवेबिलिस, (दैकर एण्ड कम्पनी, बम्बई, 1946), पृ. 137.
 24. एनिहिलेशन ऑफ कास्ट, पृ. 40
 25. बाबासाहेब डॉ. अम्बेडकर—सम्पूर्ण वाङ्मय, खण्ड 1, पृ. 78.
 26. वही., पृ. 78
 27. कौंट कांग्रेस एण्ड गांधी हिव इन टू द अष्टवेबिलिस, पृ. 208-209.

- 28 डॉ अम्बेडकर के त्रयी-दर्शन के विशद विवेचन की जानकारी के लिए, देखें-डॉ. आर जाटव, डॉ अम्बेडकर के त्रयी—सिद्धान्त, (समता साहित्य सदन, जयपुर, 1993) ।
- 29 बी आर अम्बेडकर ऑल-इण्डिया डिप्रेस्ड वर्नामज कान्फ्रेंस में दिये गये भाषण से, नागपुर, जुलाई 1942
- 30 धनन्जय कीर, डॉ अम्बेडकर लाइफ एण्ड मिशन (पाँपुलर प्रकारान, बम्बई, 1962), पृ 487
- 31 स्टेट्स एण्ड मॉडर्नाइजिज पृ 23
- 32 बी आर अम्बेडकर रानाडे गांधी एण्ड जिन्ना (थैकर एण्ड कम्पनी, बम्बई, 1943), पृ 36
- 33 स्टेट्स एण्ड मॉडर्नाइजिज, पृ 32
- 34 बी आर अम्बेडकर थॉट्स ऑन लिग्विस्टिक स्टेट्स (थैकर एण्ड कम्पनी, बम्बई 1955), पृ 34
- 35 यही , पृ 34
- 36 क्रांति कंग्रेस एण्ड गांधी हैथ इन द अण्टिबिजिटस, पृ 295
- 37 स्टेट्स एण्ड मॉडर्नाइजिज, पृ 31
- 38 यही , पृ 31
- 39 यही , पृ 31
- 40 यही , पृ 32
- 41 यही , पृ 33
- 42 यही , पृ 34
- 43 यही , पृ 34
- 44 यही , पृ 34
- 45 यही , पृ 3
- 46 बी आर अम्बेडकर, पाकिस्तान और द पार्टीशन ऑफ इण्डिया, (थैकर एण्ड कम्पनी, बम्बई, 1946), पृ 330
- 47 यही , पृ 293
- 48 यही , पृ 294
- 49 स्टेट्स एण्ड मॉडर्नाइजिज, पृ 3
- 50 दस स्पोक अम्बेडकर, भाग प्रथम (भगवानदास द्वारा संकलित एवं संपादित, भीम-पत्रिका प्रकाशन, जलंधर, 1963), पृ 51-52
- 51 यही , पृ 52-53
- 52 पाकिस्तान और द पार्टीशन ऑफ इण्डिया, पृ 362
- 53 रानाडे, गांधी एण्ड जिन्ना, पृ 74
- 54 यही प 74 75

55. वही, पृ 75
56. वही, पृ 75
57. स्टेट्स एन्ड मॉडर्निजिज्म, पृ 9
58. गोलमेज परिषद (RTC = प्रथम खंड, 12 11.1930 - 19. 1. 1931) प्रॉसीडिंग्स, पृ 123-129
59. डॉ बाबसाहेब अम्बेडकर : उपनिषद् एन्ड स्मॉचेर, खण्ड 3, (महाराष्ट्र सरकार का प्रकाशन, बम्बई, 1987), पृ 25
60. वही, पृ 25
61. 'ऑन द कॉन्स्टिट्यूशन ऑफ इन्डिया', डॉ अम्बेडकर द्वारा संपादन-समाप्त में दिया गया पाठ्य, दिनांक 25 11 1949.
62. वही भाग I
63. ननु-स्मृति : (कृमि) - X 3, I 93, 95 एवं 99, II 100, VII. 36, XI 35, X 122, 123 एवं 192
64. उपनिषद् एन्ड स्मॉचेर, पृ 25-92
65. इतिहासिक और काल, पृ 43-44
66. डॉ एच मैकडून, ए हिस्ट्री ऑफ पॉलिटिकल थोUGHT, (ऑक्सफोर्ड एन्ड आई. बी. एच, बम्बई, 1973), पृ 103
67. उपनिषद् एन्ड स्मॉचेर, पृ 74.
68. एन राधकृष्णन्, द हिन्दू लू ऑफ लॉन्ग. (मेकमिलन, लण्डन, 1949), पृ. 73.
69. उपनिषद् एन्ड स्मॉचेर, पृ 44
70. विमूक्त जनजातों के लिए देखें : डॉ अर. जयव, सामाजिक न्याय का सिद्धांत, (समय साहित्य सदन, जयपुर, 1993), पृ 72-79.
71. स्टेट्स एन्ड मॉडर्निजिज्म, पृ 11.
72. वही, पृ 11.
73. वही, पृ 12
74. वही, पृ 12
75. के एन चट्टन, गिलेब्रैम्स ऑफ अम्बेडकरियम इन इंडिया, (शिवर, जयपुर, 1993, द्वारा संपादित), पृ 69
76. वही, पृ 67-68

राम मनोहर लोहिया (1910-1967)

23 मार्च 1910 के दिन राम मनोहर लोहिया का जन्म तमसा नदी के किनारे स्थित कस्या अरुबरपुर जिला फैजाबाद (उत्तर प्रदेश) में हुआ। उनके पिता का नाम हीरालाल और माता का नाम चन्दा था। दोनों ही सरल एवं मृदु स्वभाव के थे। उनके पिता, हीरालाल एक उदभट देशभक्त तथा गांधीवादी थे। पुत्र पर अपने पिता के व्यक्तित्व और चित्रार का व्यापक प्रभाव पड़ा पर लोहिया ढाई वर्ष की आयु में ही मातृहीन हो गये थे। अतः उन्हें माता-पिता का संयुक्त स्नेह न मिल सका। आगे चलकर उनके पिता ने लोहिया को गांधीजी का व्यक्तित्व आशीर्वाद प्रदान कराया जिसे लोहिया ने कभी विस्मरण नहीं होने दिया।

प्रारम्भ से ही लोहिया प्रयाग मुक्ति के विद्यार्थी रहे। उनका शैक्षणिक अध्ययन अरुबरपुर में शुरू हुआ। यह नवीं कक्षा तक प्रथम श्रेणी में उत्तीर्ण होते रहे और 1925 में उन्होंने मैट्रिक की परीक्षा भी बम्बई के मारवाड़ी विद्यालय से प्रथम श्रेणी में पास की। तत्पश्चात् 1927 में इण्टर की परीक्षा हिन्दू विरयविद्यालय (बनारस) से उत्तीर्ण करके, उन्होंने 1929 में कलकत्ता की एक शिक्षण संस्था विद्यासागर महाविद्यालय से बी. ए की परीक्षा उत्तीर्ण की। स्नातक बनने के पश्चात्, लोहिया ने बर्लिन के हम्बर्ट विरयविद्यालय से 1932 में 'नगर और सत्याग्रह' नामक शोध-प्रबंध पर पी-एच डी की डिग्री प्राप्त की। इस प्रकार लोहिया डॉ राम मनोहर लोहिया के रूप में स्थापित हुए। यह जर्मनी से 1933 में अपना विद्यार्थी जीवन समाप्त कर, स्वदेश वापस आ गये। डॉ लोहिया का विद्यार्थी जीवन बड़ा ही सफल रहा। अतः उन पर उनके सभी अध्यापकों का विशेष स्नेह बना रहा। उन्होंने भी अपने गुरुओं और हितैषियों के प्रति सदैव मान-सम्मान की भावना का प्रदर्शन किया।

डॉ लोहिया विद्यार्थी जीवन से अनेक प्रकार के संगठनों से जुड़े रहे। अगस्त 1920 में लोकमान्य बाल गंगाधर की मृत्यु को उन्होंने गम्भीरतापूर्वक लिया और बम्बई के मारवाड़ी विद्यालय के अपने छात्र साथियों द्वारा हड़ताल करवा कर, उसका नेतृत्व किया। यहाँ से उनका संघर्षमय जीवन प्रारम्भ हुआ। विदेशी वस्तुओं के प्रति यह अनुरक्तिपूर्ण होते चले गये और उग्र दल का नेतृत्व भी किया। अग्रहयोग आन्दोलन के समय जब गांधी जी बम्बई आ गये, तब उनके पिता हीरालाल, डॉ लोहिया को लेकर गांधीजी से मिलने गये। न चाहेने पर भी, लोहिया ने अपने पिता के कारण गांधीजी के चरण स्पर्श किये। तत्पश्चात् गांधीजी ने उनकी पीठ थपथपाई। 1924 के 'गया कांग्रेस अधिवेशन' में डॉ लोहिया ने एक प्रतिनिधि के रूप में भाग लिया। यहाँ से उन्होंने खर पहनना और उसका प्रचार करना प्रारम्भ कर दिया। 1928 में भारत आये 'साइमन कमिशन' का उन्होंने विरोध किया। कलकत्ता में 'साइमन वापस जाओ' आन्दोलन का नेतृत्व किया। इसी समय लोहिया ने 'अखिल बंग विद्यार्थी सम्मेलन' की अध्यक्षता की और जर्मनी के

को राजनीति तीव्र की और 'अप्रेजी हटाओ' 'दाम बाधो' 'जाति तोड़ो' हिमालय बचाओ आदि आन्दोलनों का संचालन किया। 1955 से लेकर 1962 तक वह इसी प्रकार के सत्याग्रहों आन्दोलनों को तेज करते रहे।

अमरोहा निर्वाचन क्षेत्र के उप चुनाव में बिजयो होकर 1963 में डॉ लोहिया प्रथम बार लोक सभा में प्रविष्ट हुए जहाँ उनकी कुशाग्र बुद्धि तीखी आलोचना तथा विद्रोही व्यक्तित्व का भलीभाँति परिचय हुआ। उनके विचार विवादास्पद तो बने पर उन्होंने जाति प्रथा आर्थिक शोषण, धर्मान्यता जमींदारी-प्रथा बाल विवाह चुआबूल आदि पर कड़े प्रहार किये। फलतः कर्टूर हिन्दू उनसे नाराज हो गये लेकिन कमजोर वर्गों के लोगों ने उनका खूब साथ दिया। 1964 में विश्व ध्रमण करने के पश्चात् डॉ लोहिया ने महँगाई भ्रष्टाचार भाई भतीजावाद लाल फौतारशाही कांग्रेसी दादागीरी आदि के विरुद्ध बंदों के आह्वान किये, आन्दोलनों को सक्रिय किया और 1967 के आम चुनाव में उन्होंने कांग्रेस हटाओ देश बचाओ' का नाण बुलन्द किया। लेकिन इस पीड़ित उपेक्षित वर्गों के हिमायती अविचलित उत्साह धैर्य निष्ठा तपस्या एवं त्यागी व्यक्तित्व के धनो लौह-पुरुष का दिल्ली में 12 अक्टूबर 1967 को देहावसान हो गया। पारिवारिक बंधनों से मुक्त डॉ लोहिया जीवन पर्यन्त अविवाहित फक्कड़ और घुम्मकड़ बने रहे। वह जन्मत समाजवादी और विद्रोही रहे। उनका सभ्य दर्शन जनतांत्रिक मानववाद को आभ्यव्यक्ति है।

डॉ लोहिया अपने चिन्तन में स्वतंत्र थे। वह किसी के विचारों का अनुकरण करने में विश्वास नहीं करते थे। वह मौलिक चिन्तक थे। उन्होंने भारतीय दर्शन एवं धर्म की रूढ़िवादी परम्पराओं को स्वीकार नहीं किया। डॉ लोहिया मूलतः नास्तिक थे। ईश्वर और आत्मा परमात्मा में उनकी कोई आस्था नहीं थी। फलतः उन्होंने घेद शास्त्रों की अकाद्यता वर्ण व्यवस्था ईश्वर के अस्तित्व आत्मा की अमरता नरक स्वर्ग पारलौकिक मोक्ष आदि को स्वीकार नहीं किया। उनका चिन्तन मानव को समस्याओं एवं कष्टों का अन्त करने तक सीमित रहा। मानववादी दृष्टि विश्व समाजवाद समान असंगति सामाजिक समता विचार एवं वर्गों को स्वतंत्रता कर्म का सयम वर्णोधारित व्यवस्था का विरोध जाति प्रथा का अन्त चौखम्भा राज्य तथा प्रशासन आदि डॉ लोहिया के चिन्तन के मौलिक तत्त्व हैं। निश्चय ही डॉ लोहिया भारत के मौलिक सामाजिक एवं राजनीतिक विचारकों में प्रतिष्ठित स्थान रखते हैं।

उनमें विद्वत्ता विवेक और क्रान्तिकारी दृष्टि का अद्भुत सम्मिश्रण था। डॉ लोहिया ने हिन्दी अप्रेजी में अनेक ग्रंथों की रचना की जिनमें प्रमुख इस प्रकार हैं—

समाजवाद के आर्थिक आधार (1952) समाजवादी चिन्तन (1956) नया समाज नया मन (1956) काचन मुक्ति (1956) वशिष्ठ और वाल्मीकि (1958) कृष्ण (1960) खोज वर्षामाला विषमता व एकता (1960), सिविल नाफरमानों सिद्धान्त और अमल (1960) समाजवादी एकता (1961) जर्मन सोशलिस्ट पार्टी (1962) मर्यादित उन्मुक्त और असीमित व्यक्तित्व और रामायण मेला (1962) सरकार से सहयोग और समाजवादी एकता (1962) अन्त समस्या (1963) क्रांति के लिए संगठन (1963) पाकिस्तान में पलटनी शासन (1963) भारत चीन और उत्तरी सीमाएँ (1963) जाति प्रथा (1964) भाषा (1965) इतिहास चक्र (1966) धर्म पर एक दृष्टि (1966) निजी और सार्वजनिक क्षेत्र (1966) निराशा के कर्तव्य

(1966), सात क्रान्तियाँ (1966), आजाद हिन्दुस्तान में नये सम्मान (1968), भारत में समाजवाद (1968), समाजवाद को अर्थ-नीति (1968), समाजवाद की राजनीति (1968), हिन्दू और मुसलमान (1969), सरकारी, भठों और कुजरात गांधीवादी (1969), समाजवादों आन्दोलन का इतिहास (1969), समलक्ष्य: सनबोध (1969), सगुण और निर्गुण (1969), राम, कृष्ण और शिव (1969), नरम और गरम पथ (1969), देश-विदेश नीति, कुछ पहलू (1970), देश गरमाओ (1970), मन-दृष्टि (1970), हिन्दू-पाक युद्ध और एका (1970), मुण्डरी अथवा टूटों (1971), अर्थशास्त्र मार्क्स के आगे (1980), विल टू पॉवर एण्ड अदर रायटिंग्स (1956) मार्क्स, गांधी एण्ड सोशलिज्म (1963), रूपांज 25,000 /- ए डे (1963), द कान्ट सिस्टम (1964), इण्टरवल डूरिंग पॉलिटिक्स (1965) और गिन्टो मैन् ऑफ इण्डिया, पर्टीशन (1970) ।

सामाजिक विचार

भारतीय सांस्कृतिक पृष्ठभूमि में जन्मे डॉ लोहिया एक निरंतरवादो चिन्तक थे। वह हिन्दू होते हुए भी हिन्दू धर्म एवं समाज की मूल मान्यताओं के कट्टर विरोधी थे। उन्होंने धर्म का इश्वर तथा आत्मा के साथ न जोड़कर, मानव प्रगियों के कल्याण तथा लौकिक समृद्धि के साथ जोड़ा। वह वर्ग-व्यवस्था को भारतीय समाज का कोट मानते थे। इस व्यवस्था ने न केवल दूरी के जीवन का नरक बनाया अपितु राष्ट्रीय-जाति की दुर्दशा भी की। वर्ग व्यवस्था ने जतिवाद की जन्म दिया और छुआछूत तथा ऊँच-नेच को मानवाओं को फैलाया। डॉ लोहिया ने यह महसूस किया कि "भारत इतने समय तक वर्ग व्यवस्था के फलस्वरूप तथा और सहन की स्थिति में रहा है और अब आन्तरिक असमानता को नमन करने का संघर्ष प्रारम्भ हो गया है।"⁹ डॉ लोहिया ने वर्ग तथा जति में कोई भेद नहीं किया। उन्होंने यह नहीं माना कि वर्ग या जति का आधार स्वभाव तथा कर्तव्य विभाजन है। वह मानते थे कि वर्ग-व्यवस्था बल द्वारा निर्मित की गई एक व्यवस्था है जिसमें गुण-कर्म का कोई मूल्य नहीं है। जति-व्यवस्था की व्यतिक्रम के बारे में डॉ लोहिया ने स्पष्ट कहा, "भारतीय जीवन में जति सर्वाधिक प्रभावशाली तत्व है। वे लोग जो इसे सिद्धान्त में नहीं मानते, उसे व्यवहार में स्वीकार करते हैं। जीवन-जति की समझ में हो गया हुआ रहता है और सुसंस्कृत लोग मुनाफन अवार्जों में जति-व्यवस्था के विरुद्ध बोलते हैं, पर अपनी क्रिया में वे उसे अस्वीकार नहीं कर पते। यदि उन्हें अनेक कार्यों का स्मरण कराया जाता है, जो जति की अविश्वसनीय पुष्टि करते हैं, तो वे उनके विचार तथा पथ को घृणा में देखते हैं। वस्तुतः वे उन्हीं पर जति-गत मान्यिकता का आरोप मढ़ देते हैं जो उन्हें उनके जतिगत आवरण का स्मरण दिलाते हैं यह कहते हुए कि हम एक ओर सिद्धान्त और मान्यता पर स्वस्थ विचार-विमर्श करते हैं, तो दूसरी ओर वे अलोचक व्यवहार को जति को बना करके दूषित करते हैं। उनका कहना है कि वे अलोचक ही जति का बनावट पैदा करते हैं।"¹⁰ डॉ लोहिया ने स्पष्ट माना कि विचार और कार्य में यह विचार अन्तःकरण संस्कृति का एक तथ्यत विरोधक है। इसका मूल कारण जति व्यवस्था ही है। जति एक अन्तःकरण संरचना है जो विचार और कर्म में टांगलान प्रदर्शित करती है।¹¹

डॉ लोहिया ने यह माना कि भारतीय समाज का पथ वर्ग व्यवस्था अनेक विधमनों के कारण हुआ। उनके अनुसार, मान्यिक विधमनों में वर्ग-व्यवस्था व जति-प्रथा, जा-जाति

असमानता, अस्पृश्यता, रंग-भेद-नीति और साम्प्रदायिकता प्रमुख हैं। डॉ. लोहिया की दृष्टि में, सामाजिक दरिद्रता का मुख्य कारण जाति एवं नारी का पार्थक्य है। "मैं मानता हूँ कि जाति एवं नारी के दो पार्थक्य मुख्यतः हमारी मन-स्थिति के हास के लिए उत्तरदायी हैं। इन पार्थक्यों में साहस और आनन्द को घुस्त करने की पर्याप्त सामर्थ्य है।" 7 हिन्दू समाज की दुर्दशा के लिए डॉ. लोहिया ने ब्राह्मणवाद को भी उत्तरदायी पाया। "इसके मूल में ब्राह्मणवाद का यह धर्म उनकी समझ में आया। साथ में वणिकवाद की भी साठ-गाँठ का आपास हुआ। दोनों ने मिलकर जो जातीय चक्र-व्यूह रचा है, उसी का यह प्रतिफल हुआ है कि हिन्दू धर्म में नफरत फैल गई और ठमके प्रति अनेक संदिग्धताओं ने जन्म ले लिया है।" 8 अन्य शब्दों में, "डॉ. लोहिया जाति-भेद अथवा वर्ण-भेद को ही नहीं, अपितु वर्ण और जाति नाम की संज्ञाओं का भी होम चाहते थे। डॉ. लोहिया की दृष्टि समन्वयवादी नहीं, अपितु, जाति-रोग को जड़ से विनष्ट करने की रही। उनके कुछ सुनिश्चित सिद्धान्त थे, जिन्हें प्रतिष्ठित करने के लिए, निर्भीकतापूर्वक वह आजीवन संघर्षरत रहे।" 9

भारतीय समाज में व्याप्त सामाजिक विषमताओं को देखकर डॉ. लोहिया बड़े ही व्याकुल थे। वह समता पर आधारित समाज व्यवस्था के पक्षपर थे। अन्य समताओं की अपेक्षा, उन्होंने सामाजिक समता का प्रतिपादन अधिक सशक्त रूप में किया। सामाजिक विषमताओं में जाति प्रथा, नारी दुर्दशा, अस्पृश्यता, रंग-भेद-नीति और साम्प्रदायिकता को वह सभी तरह से समाप्त करना चाहते थे। इन सामाजिक कुरीतियों में जाति-प्रथा सर्वाधिक विनाशकारी मानी गई। डॉ. लोहिया ने कहा, "आर्थिक गैर-बराबरी और जाति-पाति जुड़वाँ राक्षस है और अगर एक से लड़ना है, तो दूसरे से भी लड़ना आवश्यक है।" 10 जाति-प्रथा ने समाज के कमजोर वर्गों को न केवल आर्थिक असमानता का शिकार बनाया है, अपितु उन्हें सामाजिक एवं राजनीतिक समता से भी वंचित रखा है। डॉ. लोहिया चाहते थे कि सामाजिक प्रतिष्ठा का आधार कर्म होना चाहिए, न कि जन्म। जन्म के आधार पर ब्राह्मण, क्षत्रिय या वैश्य को उच्च समझना अथवा ब्राह्मणों के चरण-स्पर्श करने का स्पष्ट अर्थ है जाति-प्रथा को बनाये रखना। जाति-प्रथा एक जड़-वर्ग का द्योतक है जिसके कारण भारत का समग्र जीवन निष्प्राण हो गया है। उसी के कारण भारत दासता एवं परतंत्रता का शिकार हुआ। डॉ. लोहिया ने जाति-प्रथा के कुप्रभाव के विषय में यह कहा, "जाति अवसर को सीमित करती है, सीमित अवसर योग्यता को संकुचित कर देता है, संकुचित योग्यता अवसर को और आगे रोकती है, जहाँ जाति का प्रभुत्व है, वहाँ अवसर और योग्यता लोगों के संकुचित दायरों में और अधिक सीमित होती चली जाती हैं।" 11

जाति-प्रथा के उन्मूलन के लिए डॉ. लोहिया ने अनेक सुझाव दिये। सामान्यतः अन्तर्जातीय विवाहों और सहभोजों को उन्होंने महत्व दिया। लेकिन इन्हें प्रशासन एवं समाज द्वारा कड़ाई से लागू करना चाहिए। उन्होंने कहा, "जिस प्रशासन और फौज में भर्तों के लिए, और भर्तों के साथ-साथ, शूद्र और द्विज के बीच विवाह को योग्यता और सहभोज के लिए इन्कार करने पर अयोग्यता मानी जायेगी, उसी दिन जाति पर सही मान्यताओं में हमला शुरू होगा। यह दिन अभी आना है।" 12 उनकी मान्यता थी कि अन्तर्जातीय विवाहों और सहभोजों से आवश्यक रूप में समता का फल पैदा होने लगेगा। डॉ. लोहिया ने जाति-प्रथा के तोड़ने में वयस्क मताधिकार और प्रत्यक्ष चुनाव की भूमिका पर भी बल दिया। उनका विचार था कि

“जैसे-जैसे यह वयस्क मताधिकार चलता रहेगा, चुनाव चलते रहेंगे, वैसे-वैसे जाति का ढंलापन बढ़ता रहेगा।”¹³ संक्षेप में, डॉ. लोहिया ने आम लोगों में राजनीतिक चेतना भरने और राष्ट्र को सशक्त बनाने के लिए जाति-प्रथा की समाप्ति की दिशा में प्रत्यक्ष चुनाव, वयस्क मताधिकार और विशेष अवसर के सिद्धान्त को आवश्यकता पर बल दिया।

जाति-प्रथा के उन्मूलन की दिशा में डॉ. लोहिया ने, उपर्युक्त सुझावों के साथ-साथ, ब्रह्मज्ञान और अद्वैतवाद को सार्थक सिद्ध किया। वैसे डॉ. लोहिया निरीश्वरवादी थे, पर ब्रह्मज्ञान और अद्वैतवाद के मूल स्वर-हम सब एक ही हैं, को प्रासंगिक बतलाया। अपने व्यक्तिगत संकुचित शरीर और मन से हटकर सब के प्रति अपनापन अनुभव करना ही सच्चा ब्रह्मज्ञान है।¹⁴ इस भाँति जाति-प्रथा की समाप्ति को ही सच्चा अद्वैतवाद मानते हुए, उन्होंने कहा, “एक तरफ तो अद्वैत चला रहे हैं कि सब संसार एक है, सब समान हैं, पेड़ समान, गन्ध समान, आदमी समान, देवता समान और दूसरी तरफ, अपने ही अन्दर ब्राह्मण, बनिया, चमार, भंगी, कहार, कापू, माला, मादोगा, न जाने पचास तरह के झगड़े करके बटवारा, अपने देश को हम छिन्न-भिन्न कर रहे हैं।”¹⁵ डॉ. लोहिया का ब्रह्मज्ञान और अद्वैतवाद से मात्र इतना ही मतलब था कि सब मानव प्राणी समान हैं, सभी सामाजिक समता के हकदार हैं। उनकी दृष्टि में, ब्रह्मज्ञान एकता और अद्वैतवाद समता के प्रतीक हैं, न कि ईश्वर, मोक्ष, स्वर्गादि के आधार हैं। वह ब्रह्मज्ञान के काल्पनिक स्वरूप अथवा अद्वैतवाद के कौरे अध्यात्मिक को नहीं चाहते। वह व्यावहारिक नतीजों को अधिक महत्त्व देते थे। यही कारण है कि डॉ. लोहिया ने वेद-शास्त्रों अथवा धर्म की व्यावहारिक मान्यताओं को कोई महत्त्व नहीं दिया। वह दोगले व्यवहार और झूठे प्रचार से बहुत घृणा करते थे।

आर्थिक दृष्टि से भी डॉ. लोहिया ने जाति-प्रथा को तोड़ने पर बल दिया। जाति-प्रथा के कारण प्रायः छोटी जातियाँ सार्वजनिक जीवन से बहिष्कृत की जाती हैं। उनमें दासता की भावना पैदा हो जाती है। इसी दासता एवं भेदभाव के कारण हर तरह का शोषण इन छोटी, कमजोर एवं पिछड़ी जातियों का होता है। वे स्वतंत्रतापूर्वक अपना काम-धंधा नहीं कर सकते। वे गरीब हो जाती हैं और उनको स्वाभाविक योग्यता क्षीण हो जाती है। इसलिए डॉ. लोहिया की दृष्टि में कमजोर एवं पिछड़ी जातियों को आर्थिक रूप से सबल और उनमें आत्म-सम्मान जागृत करने की आवश्यकता है। डॉ. लोहिया ने सुझाया कि सभी भूमिहीन मजदूरों को साठे छ. एकड़ जमीन मिले, छैनहर मजदूरों को मजदूरी बढ़ाई जाए, ऊँची से ऊँची आमदनी या नीची से नीची आमदनी के बीच में एक मर्दादा बाँधने वाली बात लागू की जाए।¹⁶ उन्होंने स्पष्टतः कहा कि “चरम दरिद्रता की अवस्था में सामाजिक चेतना पर जाती है, या कम से कम, क्षीण हो जाती है। ममृष्टि और सुख में रहने वाले व्यक्ति अपने और दरिद्र जनता के बीच निर्भरता की प्राचीरें खड़ी कर देते हैं। सामाजिक चेतना का पुनर्जागरण तभी सम्भव है, जब इन प्राचीरों को ढहाया जाये, और ये प्राचीरें तभी गिर सकती हैं जबकि आमदनियों का परस्पर अन्दर निरिचत सोमा के अन्दर रखा जाये।”¹⁷ इस प्रकार जाति-प्रथा को समाप्त करने की दिशा में न्यूनतम आमदनी सुनिश्चयी करना है। यह तय करती है कि कुल आमदनी कितनी हो और साथ ही, अधिकतम आय तथा खर्चों भी तय किया जाए, ताकि ऊँची आय वाले छोटी जातियों का शोषण न कर सकें।

डॉ. लोहिया का विशेष अवसर का सिद्धान्त एक उच्च आदर्श एवं न्याय पर आधारित है। यह सामाजिक न्याय की बात ही नहीं करते थे, बल्कि उसे व्यवहार में लाने के लिए, और भय

ही, वर्ग-विहीन तथा जाति-विहीन समाज की स्थापना की दृष्टि से, कमजोर तथा पिछड़े लोगों को हर क्षेत्र में प्राथमिकता देने पर बल देते थे। डॉ लोहिया कमजोर एवं पिछड़े वर्गों को साठ प्रतिशत आरक्षण देने के पक्ष में थे। उन्हें राजनीतिक, आर्थिक तथा प्रशासनिक क्षेत्रों में आरक्षण और प्राथमिकता दी जाए, ताकि वे सामाजिक प्रतिष्ठा प्राप्त करें और सम्मानपूर्वक जी सकें। डॉ लोहिया इन छोटी-पिछड़ी जातियों को न केवल नेतृत्व के पदों पर आसीन देखना चाहते थे, बल्कि उनकी मन स्थिति जागृत करना, उन्हें सुसंस्कृत बनाना और उनमें अधिकार-भावना भी भरना चाहते थे। उनके अनुसार, यदि पद दलितों में अधिकारों के प्रति चेतना जागृत हो जाए, तो वे अपना कर्तव्य भी भलीभाँति निभा सकते हैं। अधिकार और कर्तव्य की भावनाएँ एक दूसरे से जुड़ी हुई हैं। जहाँ आदमी का सम्मान हो, अधिकार मिलें, तो वह अपने पारिवारिक, सामाजिक और राजनीतिक उत्तरदायित्वों को अच्छी तरह सम्पन्न कर सकता है।¹⁸ संक्षेप में, डॉ लोहिया की दृष्टि में, "समान अवसर नहीं, बल्कि प्राथमिकता पर आधारित अवसर इन संकुचित वर्गों की दीवारों को ढहा सकता है।"¹⁹

डॉ लोहिया ने सामाजिक परिवर्तन तथा सामाजिक न्याय को व्यावहारिक बनाने के लिए यह कहा— "मुसलमानों एवं अन्य लोगों के बीच स्त्रियों, आदिवासियों, शूद्रों, हरिजनों और पिछड़े वर्गों का पतन जाति-व्यवस्था में खोजा जाना चाहिए। तब एक समाजशास्त्रीय नियम उद्भूत होता है कि अवसर एवं योग्यता का अयमूल्यन तथा सकुचन जाति की एक अनिवार्य सलग्नता है। इस देश में जो कुछ भी नौकरशाही योग्यता है, वह ब्राह्मणों एवं क्षत्रियों में पाई जाती है, और व्यापारिक योग्यता क्षेत्रों में, और इन क्षेत्रों में देश की 90% जनसंख्या और उसकी स्वाभाविक योग्यताएँ क्षीण तथा गतिहीन (अशक्त) हो गई हैं। योग्यता तथा अवसर के अयमूल्यन की प्रक्रिया जहाँ एक बार प्रारम्भ हुई अनिश्चित काल तक चलती रही जिसके परिणामस्वरूप इन ब्राह्मणों या कायस्थों से कुछ सुविधा-भोगी उप-जातियों ने और अधिक सुविधाएँ हासिल कर लीं, जबकि बहुसंख्यक लोग निरन्तर वंचित रहे और कम योग्य बनते गये। जाति का अर्थ है लोगों को उनकी योग्यताओं से वंचित करना और यही सब से महत्वपूर्ण कारण है कि भारतीय लोग इतने पिछड़े क्यों हैं और प्रायः दासता में क्यों रहे हैं। एक बार पुनः भारतीय लोगों की योग्यताओं को पुनर्जागृत करने के लिए, विशेष एवं प्राथमिकता पर आधारित अवसरों का समाधान एकमात्र नुसराना है, ताकि इस पद्धतिल जनसंख्या को 90% भाग को देश में सभी उच्च अवसरों का 60% भाग मिल सके जैसे राजपूत सेवाओं में अथवा नेतृत्व पदों पर। जब तक क्षमता और योग्यता के अवसर के लिए, एक परीक्षा रहती है, तब तक भारतीय लोग अपनी योग्यताओं (क्षमताओं) से वंचित रहेंगे और आरक्षण मात्र कागजों पर बना रहेगा। इस देश में सम्स्त अवसरों का 60% समाज के पिछड़े लोगों को, उनकी क्षमता के बावजूद, इस आशा से दिया जाना चाहिए कि बढ़ते हुए अवसरों की यह उल्टी प्रक्रिया जाति-व्यवस्था को विनष्ट कर देगी और लोगों की क्षमताओं को पुनर्जागृत करेगी।"²⁰

समाजवादी चिन्तन

भारतीय समाज में व्याप्त सामाजिक विषमताओं ने डॉ लोहिया के चिन्तन को बहुत ही प्रभावित किया। उनका समाजवादी चिन्तन देश-प्रेम तथा जन-कल्याण की भावनाओं से ओत-प्रोत है। वह न तो मार्क्स से सहमत थे और न ही गांधी से। उनके दर्शन में एक प्रकार की ऐसी मौलिकता है जिसमें निष्पक्षता एवं ईमानदारी की सोच मिलती है। उन्होंने भारत की पद्धतिल तथा पिछड़ी - - - यों को भलीभाँति देखा। उनकी पीड़ाओं को महसूस किया। वह उनके

कल्याण के प्रति आबद्ध हो गये। यही कारण है कि डॉ लोहिया का समाजवादी चिन्तन, उनके मानववादी दृष्टिकोण की एक सशक्त अभिव्यक्ति है। वह चाहते थे कि जाति, वर्ण, धर्म, वंश, लिंग, संस्कृति, सम्पत्ति आदि की भिन्नताओं से मुक्त, एक ऐसी समाज व्यवस्था स्थापित की जाए जो कर्म से उद्भूत हो और व्यवहार में पुष्ट हो। वह भारतीय दर्शन एवं धर्म की उन अनेक कल्पनाओं एवं प्रतीकनों में नहीं आए जो आदमी को ईश्वर, आत्मा, मोक्ष आदि से तो जोड़ते हैं, पर आदमी को आदमी से अलग करते हैं। उनका समाजवादी चिन्तन घरातल की चीबों को अधिक महत्त्व देता है।

डॉ लोहिया समाजवाद को 'समानता एवं सम्पन्नता' के साथ जोड़कर, उसे व्यावहारिक रूप देना चाहते थे। उनका विचार था कि "समाजवाद के सिद्धान्त को एक दृढ़ आधार प्रदान करने के साथ कार्य के उन कारण तरीका का खोज निकालना जिनके द्वारा सिद्धान्त कार्यान्वित किया जा सके, उतना ही आवश्यक है। समस्त कार्य का लक्ष्य जनता की इच्छा को संगठित एवं व्यक्त करना और राष्ट्रीय जीवन का पुनर्निर्माण होना चाहिए।" ²¹ डॉ लोहिया चाहते थे कि लोगों में समाजवादी विचार एवं कार्य के प्रति तड़पन पैदा हो। क्रान्तिकारी दृष्टिकोण अपनाये बिना, समाजवाद का सही-सही कार्यान्वयन संभव नहीं होगा। उन्होंने कहा "क्रान्तिवाद के बिना समाज का सही विकास संभव नहीं हो पायेगा।" ²² यह आवश्यक भी है कि किसी भी व्यापक सामाजिक एवं आर्थिक या राजनीतिक परिवर्तन के लिए आम लोगों का जागृत करना और उन्हें तैयारी में जुटाना पूर्व-शर्त है। इसलिए डॉ लोहिया ने कहा "जब तक लोगों के मनो को एक साथ हिलाने वाली, कोई अन्दर से निकली हुई तड़प नहीं होती, तब तक यह सब काम सफल नहीं हो पाते, और वह तड़प अभी भी नहीं, वह मन अभी है नहीं। उसको बनाने का काम हमारा पहला काम है।" ²³ डॉ लोहिया के समाजवादी चिन्तन में वे सच्चे तत्त्व पाये जाते हैं जो सामान्यतः किसी भी समाजवादी सिद्धान्त में होते हैं जैसे अन्यायपूर्ण समाज व्यवस्था को पहचान एवं उसके प्रति विद्रोह, नयी व्यवस्था में विश्वास और उसका कार्यान्वयन, सामाजिक एवं राजनीतिक प्रश्न सस्याओं एवं विषमताओं का अन्त, नयी व्यवस्था की स्थापना के लिए एक क्रान्तिकारी संकल्प और उसका व्यावहारिक बनाने की दिशा में संसाधनों का संगठन।

डॉ लोहिया का समाजवादी चिन्तन पूर्णतः क्रान्तिकारी और मौलिक था। उन्होंने सामाजिक विषमताओं को सभा समस्याओं की जड़ माना। उनके समाजवादी चिन्तन का प्रमुख लक्ष्य एक ओर जाति-व्यवस्था को चिन्त कराना अर्थात् समता लाना और दूसरा आर्थिक दरिद्रता का अन्त करना अर्थात् गरीबी और अमीरी के व्यापक अन्तर को समाप्त करना था। उन्होंने स्पष्टतः कहा कि "सबसे पहले गरीबी और अमीरी के फर्क से अन्याय निकलते हैं, उनको लें। यह जड़बन्ना अन्याय है।" ²⁴ यदि अर्थिक अन्याय समाप्त होता है, तो निश्चय ही सामाजिक समता के द्वार खुल जायेंगे। भारतीय संदर्भ में मात्र अर्थिक बदलाव ही पर्याप्त नहीं हैं। यहाँ की जन्माधारित सामाजिक प्रतिष्ठा को समाप्त करना भी समाजवादी व्यवस्था की स्थापना के लिए परम आवश्यक है। यही कारण है कि डॉ लोहिया के समाजवादी चिन्तन में जाति एवं वर्ण का उन्मूलन, अर्थ तथा व्यय नैतिकता का निर्धारण, अन्न सेना एवं धूम-सेना का संगठन, खेतिहर भूमि का समुचित पुनर्वितरण, आर्थिक विकेंद्रीकरण और राष्ट्रीयकरण अथवा समाधनों का समन्वयीकरण प्रमुख तत्त्व हैं।

वर्ण या जाति दम्पन से संबंधित डॉ लोहिया के विचार सुस्पष्ट हैं। यह वर्ण तथा जाति को एक ही मानते थे और चाहते थे कि सामाजिक समता की व्यावहारिकता के लिए, इसका ध्वस्त होना ज़रूरी है। डॉ लोहिया वर्ण दम्पन को भी ज़रूरी समझते थे। उनके अनुसार, वर्ण उत्पत्ति का कारण केवल आर्थिक नहीं है, बल्कि सामाजिक और बौद्धिक भी है। उनकी दृष्टि में, "दौलत, बुद्धि, स्थान के हिसाब से समाज में गिरोह बनते हैं, जिन्हें वर्ण कहते हैं।"²⁵ यहाँ दौलत, बुद्धि तथा स्थान से डॉ लोहिया का तात्पर्य क्रमशः आर्थिक, सांस्कृतिक और सामाजिक भेद-भाव से है। ऐसा प्रत्येक वर्ण शोषण करता है और शोषण के द्वारा कोई वर्ण विशेषाधिकार प्राप्त कर लेता है जो एक मजकूत अस्त्र बन जाता है। कुछ विशेषाधिकार जन्म से ही प्राप्त होते हैं, तो कुछ प्राप्त किये जाते हैं। डॉ लोहिया के अनुसार, जाति, सम्पत्ति और भाषा भारतीय समाज में युनिफ़ार्मी विशेषाधिकार हैं। जाति और सम्पत्ति तो स्पष्ट-जाने-माने विशेषाधिकार हैं। भाषा संबंधी विशेषाधिकार से डॉ लोहिया का मतलब अंग्रेज़ी भाषा के ज्ञान से था। भारतीय समाज में सम्पत्ति एवं प्रतिष्ठा अंग्रेज़ी बोलने वालों के माथ जुड़ी हुई है। यह धारणा बन चली है कि जो अंग्रेज़ी नहीं जानते, शायद नहीं चला सकते। इस प्रकार प्रजातांत्रिक राज्य में करोड़ों लोग हीन भावनाओं से ग्रस्त हो गये हैं। भाषा, जाति और सम्पत्ति वर्ण निर्माण के सरलतम आधार हैं। इनके साथ-साथ, अन्य आधार भी हो सकते हैं, पर डॉ लोहिया ने इन्हीं पर अपना ध्यान केंद्रित किया और चाहते थे कि इन वर्णों एवं विशेषाधिकारों को समाप्त किये बिना समाजवादी व्यवस्था की स्थापना कठिन होगा।

डॉ लोहिया ने 'अंग्रेज़ी हटाओ' अभियान व्यापक रूप में चलाया। यह अभियान आज भी उनके अनुयायियों द्वारा सक्रिय है।²⁶ मैं चाहता हूँ कि अंग्रेज़ी का सार्वजनिक इन्फ़ोर्मल फ़ोरम बंद होना चाहिए। विधायिकाओं, सरकारी कार्यालयों, अदालतों, दैनिक समाचार-पत्रों और नाम-पट्टों में अंग्रेज़ी का इन्फ़ोर्मल नहीं होना चाहिए और अंग्रेज़ी की साजसी पढाई बंद होनी चाहिए।²⁶ अंग्रेज़ी के स्थान पर डॉ लोहिया 'सोक भाषा' का प्रयोग चाहते, ताकि भाषा से उत्पन्न वर्ण समाप्त हो जाएँ। इसके पीछे उनका समाजवादी दृष्टिकोण था। भाषा समता का आधार हो, धारणा आदान-प्रदान और भेद-जाल का माध्यम होना चाहिए, न कि भेद-भाव अथवा वर्ण-विभाजन का। यह चाहते थे कि भारत की 'सोक भाषा' हिन्दी हो, न कि अंग्रेज़ी।

जहाँ तक जाति या वर्ण पर आधारित वर्णों अथवा भेद-भाव, ऊँच-नीच, छूत-अछूत का संबंध है, डॉ लोहिया इनकी समाप्ति के लिए जीवन पर्यन्त सक्रिय रहे। उनका कहना था, "जो आदमी हिन्दुस्तान की जाति-प्रथा को अपने दिमाग में नहीं रखेगा, जो कि एक वस्तु-स्थिति है, एक खास बात है, और होकर चीज के लिए वह नीच है, वह कभी भी पूँजीवाद-समाजवाद के चक्कर को भ्रमण हो नहीं पायेगा।"²⁷ डॉ लोहिया ने मासूम के वर्ण-संघर्ष को भारतीय संस्कृति, इतिहास और परम्पराओं की भूमि पर वर्ण-संघर्ष के रूप में संशोधित करने का प्रयास किया क्योंकि भारत में वर्ण या जाति को तोड़े बिना समाजवाद की कल्पना नहीं की जा सकती। वर्ण-व्यवस्था को तोड़ने के लिए डॉ लोहिया ने सामाजिक विषयताओं की समाप्ति पर अधिक बल दिया। उन्होंने 90% कमजोर पददलित एवं पिछड़ी जातियों को शैक्षणिक संस्थाओं, राजपत्रित अधिकारियों और नेतृत्व पदों पर आगीत करने का सुझाव दिया, ताकि इन लोगों में आत्म-सम्मान, आत्म-विश्वास और भागीदारी की भावनाएँ जागृत हों।

डॉ. लोहिया ने सम्पत्ति पर आधारित वर्ग तथा विशेषताओं को समाप्त करने पर अधिक बल दिया। उनके अनुसार, समाजवाद को स्थापना के लिए सार्वजनिक क्षेत्र के मशीं, जिलापोश, कामिगार और अन्य बड़े-बड़े अफसरों के खर्चों और विलासितापूर्ण जीवन का दमन उतना ही जरूरी है जितना कि निजी क्षेत्र के सेटों-करोड़पतियों के ऐश, आराम और फैशन वाले जीवन का। डॉ. लोहिया चाहते थे कि आय-समता 1 : 10 के अनुपात से निश्चित की जाए और शोषण-रहित मूल्य-नीति का निर्धारण भी हो। उनका तत्पर्य था कि एक ओर गरीबी, दरिद्रता और दूसरी असीमित अमीरी, सम्पन्नता के पैद-भाव अथवा खाई को आय तथा व्यय की सीमाओं पर अंकुश लगाकर समाप्त किया जाए। डॉ. लोहिया ने कहा, "यह कभी नहीं हो सकता कि सारे समाज में तो लालच का समुद्र बढ़ता रहे और बीच में सिर्फ सरकारों नौकरों के लिए फसल का टापू बना डाला जाए, यह नामुर्कान घौड़ है। लालच को लहें लपेटा मारेंगे। अगर किसी तरह से सरकारी नौकरों के लिए कर्तव्य का द्वार बना भी दिया, तो वह टापू लालच के समुद्र में बह जायेगा। रोक लगाना है तो सभी आधारनिर्णय पर, सरकारी नौकरों को, कारखाने वालों की, वक़ीलों की, राजनीति करने वालों की।" 28 डॉ. लोहिया चाहते थे कि जाति तथा सम्पत्ति के कारण जो श्रम तथा मेहनत नहीं करते, उनको अदालतों तथा संस्कारों को बदलना चाहिए, तब के स्वयं काम करें। न्यूनतम आमदनों को डॉ. लोहिया ने युनियनों से बतलता बताया और चाहा कि न्यूनतम और अधिकतम आमदनों को समारण निश्चित करके समाजवादो व्यवस्था को समृद्ध किया जाए 29

डॉ. लोहिया के समाजवादो चिंतन में धनिक वर्ग के खर्च पर सीमा बांधना, उच्च पदाधिकारियों की आय एवं सुविधारें घटाना, फालतू कर्मचारियों को छंटनी करके बैकल्पिक संरक्षण बढाना, विदेशी वस्तुओं का आयात कम करना, देश में निर्मित वस्तुओं का अधिकारिक प्रयोग, करोड़पतियों के कारखानों का अनिवादातः राष्ट्रीयकरण, कृषि सुधार और भूमि का समुचित पुनर्वितरण प्रमुख सुझाव हैं। डॉ. लोहिया ने यह भी कहा कि "मैं यह मानता हूँ कि इस दाम-नीति को हकीकत बनाने के लिए, हमारे आर्थिक और सामाजिक जीवन में क्रान्तिकारी परिवर्तन करने पड़ेंगे और सरकारी लूट, पूँजीपति मुनाफो और बड़े किसानों के हितों पर जबरन हमला करना होगा।" 30 साथ ही उनका सुझाव था कि अन्न-मेला और भू-सेना जैसे मसूदा बनाकर संशोधित लोगों का आर्थिक एवं सामाजिक उत्थोदन रोका जाए। बंजर भूमि को कृषि योग्य बनाने के लिए यह सुझाव दिया गया। उन्होंने कहा था कि "जैसे बंदूक वालों सेना घेरे ही हल बनी सेना। मोठो तरह से मोच लो हल वाली सेना जो नदी जमोत को तोड़े, आबाद करे।" 31 डॉ. लोहिया के मतानुसार, अन्न एवं भू-सेना केवल कृषकों तथा आर्थिक विकास के लिए ही नहीं, अपितु मानाजिक और सांस्कृतिक क्षेत्रों में भी परिवर्तन को प्रक्रिया में योगदान करेगा। यह सेना ग्रामीण व्यक्तियों में प्रोत्साहन तथा प्रेरणा का सञ्चार करेगी। वह ग्रामीणों को तकनीकी ज्ञान देकर उनके कृषि-उत्पादन को मसूदा काकावेगी। इस प्रकार डॉ. लोहिया को अन्न एवं भू-सेना की योजना बहुत ही बैज्ञानिक और व्यवहारिक है जिसे आज एकीकृत ग्रामीण विकास योजनाओं के रूप में सरकारें संचालित कर रही हैं। अस्तो योजनाओं को लागू करने के लिए, डॉ. लोहिया ने विदेशी सहायता को बर्बाद, देशी सहायता पर अधिक बल दिया।

पण के सभी नगरिकों को समुचित अवकाश मिले, उनका रोटी-रोजो चले, और सभी नागरिक अपने मूलभूत आवश्यकताओं की पूर्ति कर सकें, डॉ. लोहिया का समाजवाद इन्हीं धारणाओं का चहल था। उन्होंने 'पेटो ठको अन्दोलन', 'अन्न बढो अन्दोलन', 'रोटी तो हने लो' आदि - आदि - आदि -

समुचित वितरण डॉ लोहिया के समाजवाद का प्रमुख हिस्सा है। लोगों का अधिकार है कि उन्हें भोजन व अन्न मिले। उन्हें यह भी अधिकार है कि वे भुखमरी की स्थिति में अनाज के गोदानों को लूट लें। यह अपराध नहीं, समय की माँग है। कोशिश करके अनाज का हिसाब-किताब भी रखना चाहिए।¹² डॉ लोहिया के मतानुसार, मुफ्त रसोई घर और अनाज के व्यापार का समाजीकरण किया जाना चाहिए, ताकि लोगों को लाचारी, भुखमरी, बीमारी आदि से बचाया जा सके। उन्होंने अनाज के व्यक्तिगत व्यापार को समाप्त करने का भी सुझाव दिया। ये व्यक्तिगत व्यापारी अत्यधिक लाभ कमाकर भूखे को और अधिक भूखा न बना पाएँ। उनके अनुसार, यदि अनाज व्यापार का समाजीकरण कर दिया जाए, तो अनाजों की कीमतों में अधिक उतार-चढ़ाव नहीं होगा। डॉ लोहिया ने अपनी समाजवादी नीति और राजनीति को लोगों के पेट भरने की समस्या से जोड़ा और कहा कि "जो लोग यह कहते हैं कि राजनीति को भोजन से अलग रखो, वे या तो अज्ञानी हैं, या बेईमान। राजनीति का मतलब ओर पहला काम लोगों का पेट भरना है। जिस राजनीति में लोगों का पेट नहीं भरता, वह राजनीति भ्रष्ट, पापी और नीच है।"¹³

डॉ लोहिया ने अपने समाजवादी चिन्तन को व्यावहारिक बनाने के लिए भूमि के पुनर्वितरण पर भी बल दिया। उनकी भूमि संबंधी पुनर्वितरण की नीति थी, "अधिक से अधिक और कम से कम जमीन के स्वामित्व में एक और तीन का रिश्ता हो।"¹⁴ डॉ लोहिया जमींदारी-प्रथा और सामन्तवाद के कट्टर विरोधी थे। जमीन का समुचित पुनर्वितरण केवल राज्य द्वारा ही कानून बनाकर किया जा सकता है। इससे भी आगे समाजवाद को व्यावहारिक बनाने के लिए उन्होंने भारत में आर्थिक विकेन्द्रीयकरण की आवश्यकता पर बल दिया और कहा कि छोटी-छोटी मशीनों पर आधारित उद्योग पद्धति "मुल्क के लिए सामाजिक, सांस्कृतिक और आर्थिक दृष्टि से भी आवश्यक है। मैं उस जमाने का चित्र औखों के सामने देख रहा हूँ, जबकि देश के सभी गाँवों में और शहरों में विद्युत्चालित छोटी मशीनों का एक बहुत बड़ा जाल बुनकर लोगों को काम दिया गया है और देश की समृद्धि बढ़ रही है।"¹⁵ डॉ लोहिया की दृष्टि में, "यह मशीन अविकसित संसार को आर्थिक समस्या का ही समाधान नहीं करेगा, अपितु वह नवीन खोज के लिए भी सक्षम बनायेगा और समाज के सामान्य लक्ष्यों की उपलब्धियाँ भी करायेंगी।"¹⁶ डॉ लोहिया के समाजवादी चिन्तन के कुछ अन्य तत्व निम्न प्रकार हैं—

1 सम्पत्ति का समाजीकरण किया जाए, जिसका सीधा अर्थ है कि समृद्धि के स्वामित्व द्वारा समाज-कल्याण को अधिकाधिक कारण बनाना और आर्थिक शोषण को रोकना।

2 श्रम के शोषण पर आधारित समस्त उत्पादन के साधनों का राष्ट्रीयकरण होना चाहिए और समाजवादी व्यवस्था के लिए कृषि का भी राष्ट्रीयकरण आवश्यक है।

3 व्यक्तिगत सम्पत्ति का उन्मूलन होना चाहिए, ताकि समृद्धि के प्रति मोह की भावना और उसके कारण होने वाले अत्याचार, अन्याय और शोषण समाप्त हो जाएँ।

4 समाजीकरण या राष्ट्रीयकरण की प्रक्रिया में कोई शक्तिपूर्ति न की जाए, विकेंद्रित राष्ट्रीयकरण हो और राष्ट्रीयकृत उद्योगों को राज्य द्वारा समुचित व्यवस्था की जानी चाहिए।

5 सामाजिक स्वामित्व राज्य के विभिन्न स्तरों, गाँव से लेकर सभ तक, व्यावहारिक बनाया जाए और उत्पादन पर समुचित नियंत्रण तथा आय का सही वितरण किया जाए, ताकि सामाजिक विषमताओं का अन्त हो।¹⁷

राजनीतिक विचार

सामान्यतः समाजवादी चिन्तन में आर्थिक तत्त्व सर्वाधिक प्रभावशाली होता है, पर डॉ. लॉहिया के समाजवादी दर्शन में सामाजिक, सांस्कृतिक एवं राजनीतिक तत्त्व भी अपना महत्वपूर्ण स्थान रखते हैं। डॉ. लॉहिया एक ऐसे समाज का निर्माण चाहते थे जो वर्ग-विहीन एवं वर्ग-विहीन हो। अति-व्यवस्था के तो वह कट्टर विरोधी थे। उन्होंने व्यक्ति के सांस्कृतिक उत्थान को भी आवश्यक बताया। उनके अनुसार, व्यक्ति और समाज परस्पर आश्रित होते हैं। व्यक्ति का उत्थान सांस्कृतिक परिवर्तन के लिए आवश्यक है। डॉ. लॉहिया का राजनीतिक चिन्तन बड़ा ही व्यापक है जिसमें व्यक्ति और समाज से संबंधित सभी पहलुओं पर विचार किया गया है। उनका राजनीतिक चिन्तन उनके समाजवादी दर्शन से ही उद्भूत हुआ है। उनके राजनीतिक चिन्तन के प्रमुख तत्त्व हैं—राजनीतिक इतिहास की समाजवादी व्याख्या, चौखम्भा-योजना, वर्गों स्वतंत्रता एवं कर्म नियंत्रण, सविनय अवज्ञा (सिविल नाफरमानी) और व्यक्ति एवं समाज के परस्पर संबंध। इन्हीं का यहाँ विवेचन प्रस्तुत है—

डॉ. लॉहिया की दृष्टि से राजनीतिक इतिहास की गति देने वाले कुछ मौलिक सिद्धान्त होते हैं जिनमें तीन प्रमुख हैं—(1) देशों का उत्थान व पतन होता है, वैभव, धन का स्थान बदलता रहता है। देश के बाहरी संबंधों में उठार-चढ़ाव होता रहता है, (2) देश के अन्दर वर्ग-वर्ग का झूला झूला रहता है, और (3) सभी देश राष्ट्रीय एवं सांस्कृतिक ढंग से मिलन भी किया करते हैं। डॉ. लॉहिया का इतिहास के चक्र-सिद्धान्त में विश्वास था। उन्होंने 'इतिहास-चक्र' नाम की पुस्तक भी लिखी। उनके अनुसार, इतिहास अबाध रूप से चक्रवर्त्तमान रहता है। उनकी मान्यता थी कि "विश्व के इतिहास को प्रचीन, मध्य और आधुनिक युगों में बांटना, उनमें एक अबाध या एक-एक कर हुआ उत्थान बताना एक सांस्कृतिक बर्बरता है जो किसी प्रकार भी दिलचस्प नहीं है।"³⁸ वैसे यह देखा जाता है कि सभ्यता सभ्यताओं में भाषा तथा आचरण और जीवन के ढंग एवं ढेरैय बुनियादी तौर पर एक ही ढंग से विकसित एवं परिपक्व होते हैं, पर उनमें अनेक आर्थिक, सामाजिक तथा मौलिक कारणों से ऐसे बदलाव आते हैं, जिनसे उनके उत्थान-पतन की स्थितियाँ भिन्न हो जाती हैं। डॉ. लॉहिया का विचार था कि "ऐतिहासिक सभ्यताओं के बारे में और मानव सभ्यता तथा उसके सांस्कृतिक क्रमों के लिए, यदि यह सब है कि 'जो जन्मा है वह मरेगा अवश्य', तो यह भी उतना ही सच है कि 'जो मरता है वह फिर पैदा होगा'।"³⁹ अतः यह कहना उचित ही है कि सभ्यताओं और सभ्यताओं का उत्थान-पतन सदा होता रहता है जैसा कि हमें भारत में गुप्त साम्राज्य, गुप्त साम्राज्य, ब्रिटिश साम्राज्य आदि के उत्थान-पतन से ज्ञात होता है।

राजनीतिक इतिहास की समाजवादी व्याख्या में डॉ. लॉहिया का तत्पर्य यह था कि इतिहास-चक्र में सभी देशों का समान रूप में उत्थान-पतन होता है, चाहे कोई भी देश जितना ही राष्ट्रियताओं को न हो। कोई देश हमेशा के लिए न तो वैभव, शक्ति और प्रभुत्व होता है और न हमेशा के लिए उनसे रहित। भारत, रोम, चीन और अरब देश उच्चतम श्रेणी में रह चुके हैं, पर उनका भी पतन हुआ और परिश्रम यंत्रों ने शिखर स्थान को प्रप्त किया और यह महादलों में श्रेष्ठ गिना जाने लगा। इसलिए डॉ. लॉहिया ने कहा था कि "शक्ति और सन्धि हर युग में बराबर एक क्षेत्र से दूसरे में बदलती रही है। कोई भी महा इतिहास की उच्चतम श्रेणी पर नहीं बैठा

रहा। अथ तक का समस्त मानव इतिहास वर्ग और वर्ण के आन्तरिक बदलाव और शक्ति तथा सम्पत्ति के एक क्षेत्र से दूसरे में बाह्य परिवर्तन का इतिहास रहा है।¹⁴⁰

डॉ लोहिया की राजनीतिक इतिहास की समाजवादी व्याख्या में वर्ग और वर्ण का झुला भी झूलता रहता है। उन्होंने यह माना कि ये दोनों हो—वर्ग तथा वर्ण सभी समाजों की विशेषताएँ हैं जो सभी जगह मिलती हैं। उन्होंने कहा कि “जन्मजात वर्गीकरण या धर्म द्वारा उसकी मान्यता वर्णों का आवश्यक गुण नहीं है। वर्ग से वर्ण की मित्रता उस स्थिरता से होती है जो वर्ग-संबंधों में आ जाती है, कोई व्यक्ति अपने से ऊँचे वर्ग में नहीं जा सकता और कोई भी वर्ण अपनी सामाजिक स्थिति और आमदनी में ऊपर नहीं उठ सकता। अस्थिर वर्ण को वर्ग कहते हैं। स्थायी वर्ग वर्ण कहलाते हैं। हर समाज या सभ्यता में वर्ग से वर्ण और वर्ण से वर्ग का बदलाव हुआ है। यही बदलाव लगभग सभी आन्तरिक घटनाओं की जड़ में होता है। यह करीब-करीब हमेशा ही न्याय और बराबरी की माँगों से प्रेरित होता है।¹⁴¹ डॉ लोहिया की दृष्टि में न्याय, समानता आदि की माँगें शून्य से उत्पन्न न होकर, वर्ग व वर्ण-संघर्ष के परिणाम हैं।

डॉ लोहिया के अनुसार, भारत में भी वर्ग एवं वर्ण के बीच बदलाव, उतार-चढ़ाव की कक्षा अनवरत चलती रही। इसकी सबसे बड़ी विशेषता यह रही कि “आन्तरिक वर्ण-निर्माण और बाह्य अघ-पतन साथ-साथ चलता है, चाहे दोनों के बीच काल का जो भी अन्तर रहे। पूरे समाज का बढ़ता कौशल निश्चित रूप से विभिन्न वर्गों के भीतरी हरकत व उतार-चढ़ाव के साथ जुड़ा हुआ है।¹⁴² उन्होंने माना कि देश-काल की परिस्थिति के अनुसार वर्ग और वर्ण दोनों अपने स्वरूप एवं उद्देश्य में भिन्न होते हैं। विभिन्न देशों के वर्ण-निर्माण में भी अन्तर होता है। भारत में वर्ण-व्यवस्था का आधार प्रारम्भ में गुण-कर्म था और कालान्तर में इसका आधार जन्म हो गया। “भारत इतने समय तक वर्ण-व्यवस्था के फलस्वरूप तन्त्रा और सड़न की स्थिति में रहा कि उसकी नई प्राप्त शक्ति वर्णों को ढोला करके वर्गों में बदल रही है और आन्तरिक-असमानता को समाप्त करने का संघर्ष प्रारम्भ हो गया है।¹⁴³ लेकिन डॉ लोहिया ने यह आशा व्यक्त की कि एक अन्य प्रकार की वर्ण-व्यवस्था पैदा हो सकती है जिसमें राजनीतिक दल, प्रबंधक वर्ग और स्वतंत्र-पेशा वर्ग सभी अपने उच्चतम स्थानों पर स्थिर हो जाएँ और बाकी बची आबादी निम्न स्तर के द्विज वर्णों में बंट जाये। नये वर्णों का निर्माण तो सदैव चलता रहता है। इस प्रकार डॉ लोहिया का निष्कर्ष यह है— “अथ तक का समस्त मानवीय इतिहास वर्गों और वर्णों के बीच आन्तरिक बदलाव, वर्णों की जकड़ से वर्ण बनाने और वर्णों के ढीले पडने से वर्ग बनने का ही इतिहास रहा है।¹⁴⁴

डॉ लोहिया के राजनीतिक चिन्तन में चौखम्भा-योजना का महत्वपूर्ण स्थान है। उन्होंने न केवल आर्थिक, अपितु राजनीतिक विकेंद्रीकरण को प्रमुख स्थान दिया। राजनीतिक विकेंद्रीकरण राजनीतिक समता एवं सम्पन्नता का घोटक है। यह राजनीतिक केन्द्रीकरण के विरुद्ध थे, क्योंकि ऐसी व्यवस्था में शासक, सेठ और सरकारी अधिकारियों के त्रिकोण का आधिपत्य हो जाता है। सामान्य व्यक्ति उत्पीड़न का शिकार होता रहता है। डॉ लोहिया ने स्पष्टतः कहा कि राजनीतिक केन्द्रीकरण के कारण “दिमाग जकड़ गये हैं। विचारों का स्थान प्रचारों ने ले लिया है। आज विचार, शक्ति का गुलाब बन गया है।¹⁴⁵ केन्द्रित-शक्ति के कारण आम जनता शक्ति के हाथ में कठपुतली मात्र रहकर अग्र हो जाती है, जिससे प्रजातांत्रिक व्यवस्था का मूल उद्देश्य ही ध्वस्त हो जाता है। दो खम्भों-केन्द्र एवं प्रान्त-वाली संघात्मक व्यवस्था को डॉ लोहिया अपर्याप्त मानते थे। उनके अनुसार, “बड़ी राजनीति देश के कूड़े को

बुहारती है, छोटी राजनीति मोहल्ले अथवा गाँव के कूड़े को¹⁴⁶ इनलिफे ठन्होंने अनन्य चौखम्भा-योजना के अन्तर्गत ग्राम, मण्डल, प्रान्त और केन्द्र इन चार समान प्रतिभा और सम्मान वाले खम्भों में शक्ति के विकेंद्रोत्करण का सुझाव दिया। यह केवल प्रशासन को व्यवस्था नहीं है, अपितु इनमें उत्पादन, स्वामित्व, व्यवस्था, कृषि-सुधार योजना, विज्ञान, शिक्षा, न्याय्य आदि का प्रबंधन भी सम्मिलित होगा। ये चारों स्तर स्वतंत्र एक दूसरे से संबंधित होंगे। डॉ. लोहिया ने कहा, "चौखम्भा राज्य का कल्पना में स्वावलम्बी गाँव ही नहीं, बल्कि मजदूर और जंजीर गाँव को धारण है। यद्यपि दोनों विचार अनेक स्थानों पर एक दूसरे से मिल जाते हैं।"¹⁴⁷ इस प्रकार डॉ. लोहिया चाहते कि देश में राजनीतिक एवं आर्थिक विकेंद्रोत्करण द्वारा ही नागरिकों को अपना स्थानीय शासन करने और संसाधन जुटाने में ही देश का उत्थान किया जा सकता है। विकेंद्रोत्करण से ही सभी नागरिक अपने प्राण्य के निर्माता बन सकते हैं। चौखम्भा राज्य में ही सभी नागरिकों की प्रजातांत्रिक भागीदारी सम्भव हो सकेगी।

'बान्नी-स्वतंत्रता और कर्म-नियंत्रण' का सिद्धान्त भी डॉ. लोहिया के राजनीति चिन्तन का एक महत्वपूर्ण पक्ष है। यह प्रजातंत्र का आधार और व्यक्ति की प्रगति एवं स्वच्छन्दता का मार्ग है। उनके अनुसार, बान्नी-स्वतंत्रता बिल्कुल स्वच्छन्द रहे, पर कर्मों को नियंत्रण में रखना आवश्यक है। उन्होंने कहा, "बोलों को तो लम्बों बाँह होने चाहिए, खूब स्वतंत्र हो, जो भी बोलो, लेकिन जब कर्म करो तो बंधी हुई, संगठित, अनुशासित मुट्ठी होनी चाहिए।"¹⁴⁸ राजनीतिक दलों को, व्यक्तियों और समितियों को बोलने का पूर्ण अधिकार होना चाहिए, परन्तु ही वे कुछ गलत बातें करें। बहुमत को चाहिए कि वह अल्पमत की बातें सुनें, उनके सुझावों को ओर ध्यान दे। केवल कार्य के ऊपर ही प्रतिबंध रहना चाहिए, भाषण पर नहीं। बान्नी की स्वतंत्रता का सराह प्रतिपादन करते हुए डॉ. लोहिया ने जनतांत्रिक देशों में आग्रह किया कि वे व्यक्ति को भाषण और अभिव्यक्ति का पूर्ण स्वतंत्रता दें। ऐसी साम्यवादी देशों में संभव नहीं हो सकता, क्योंकि वहाँ सर्वहारा वर्ग की तानाशाही होती है। स्वतंत्रता के साथ-साथ डॉ. लोहिया ने जो कर्म-नियंत्रण की बात कही, वह महत्वपूर्ण है। कर्म-नियंत्रण को उन्होंने दो प्रकार से बतलाया—एक तो सिद्धान्त और विधान वर्जित कर्मों को न करें, और दूसरा सम्मेलन विधान द्वारा आदेशित कर्मों को करें।¹⁴⁹ उनका यह भी कहना था कि झूठ और सच का निर्णय एक व्यक्ति या समूह अथवा सरकार नहीं कर सकती। वह तो झूठ और सत्य के संपर्क से और परस्पर आवागमन से निश्चरता है। उनके अनुसार, "... .. झूठ बोलने का भी अधिकार है, क्योंकि झूठ क्या है, सच क्या है, इसका फैसला अगर कोई कार्य-कारिणी या सरकार करने बैठ जायेगी, तब तो फिर बान्नी की स्वतंत्रता बिल्कुल खत्म हो जायेगी।"¹⁵⁰ डॉ. लोहिया ने बान्नी-स्वतंत्रता को दबाना एक जघन्य अपराध माना, हालाँकि उन्होंने कर्मों पर नियंत्रण की बात को प्रजातांत्रिक प्रक्रिया का अनिवार्य अंग बताया। संक्षेप में डॉ. लोहिया ने बान्नी-स्वतंत्रता में प्रेस की स्वतंत्रता, भाषण की स्वतंत्रता, निर्जी भाषा की स्वतंत्रता आदि क्रियात्मक रूप से प्रयोग करने पर बल दिया।

उपर्युक्त विचारों के अतिरिक्त डॉ. लोहिया के राजनीतिक चिन्तन में जन-शक्ति, सर्वजन्य अवकाश, व्यक्ति-समाज का परस्पर संबंध, धर्म तथा राजनीति और धर्म-निरपेक्ष जैसे सामाजिक विचार भी सम्मिलित हैं जिनका यहाँ संक्षेप विवेचन प्रस्तुत है—

डॉ लोहिया प्रजातांत्रिक समाजवाद के एक सशक्त प्रवक्ता थे। यही कारण है कि उन्होंने जन-शक्ति का प्रबल समर्थन किया। जन-शक्ति से उनका तात्पर्य जन-इच्छा से था। यह वह जन-इच्छा है जो डॉ लोहिया द्वारा अपनी पुस्तक 'सात क्रान्तियाँ' (1966) में प्रस्तावित सात क्रान्तियों से व्यक्त होती है अर्थात् यदि जन-इच्छा जागृत हो, तो इन सात क्रान्तियों का सूत्रपात हो सकता है— नर-नारी को समानता के लिए, चमड़ी-रंग पर रची असमानताओं के विरुद्ध, जन्मजात तथा जाति-प्रथा के खिलाफ, परदेशी गुलामी के खिलाफ एवं विश्व-लोक राज्य के लिए, निजी पूँजी की विषमताओं के खिलाफ तथा योजनाओं द्वारा उत्पादन बढ़ाने के लिए, निजी जीवन में अन्यायी हस्तक्षेप के खिलाफ, और अस्त्र-शस्त्र के खिलाफ तथा सत्याग्रह के लिए। डॉ लोहिया के विचार से, राज्य को आन्तरिक एवं बाह्य दोनों मामलों में अपनी शक्ति का इस्तेमाल हमेशा जन-इच्छा की दृष्टि से विकास के हित में करना चाहिए, न कि उसका दमन करने के लिए। जन-शक्ति का समर्थन राजनीतिक सफलता की धुरी है। व्यवस्थापिका जन-इच्छा के दर्पण के रूप में काम करे और साथ ही, सम्पूर्ण कार्यों का उद्देश्य जनता की इच्छा को संगठित और अभिव्यक्त करना तथा यथासंभव राष्ट्रीय जीवन का पुनर्निर्माण होना चाहिए।¹

डॉ लोहिया ने सविनय अवज्ञा (सिविल नाफरमानी) के सिद्धान्त का समर्थन किया। अन्याय का प्रतिकार दो रूपों—हिंसात्मक और अहिंसात्मक में सम्भव है। अन्याय के विरोध का अहिंसात्मक ढंग ही सत्याग्रह है। सविनय अवज्ञा इसका एक विशेष अंग है, जिसे डॉ लोहिया ने 'सिविल नाफरमानी' का सिद्धान्त कहा है। इसका अर्थ है कि अन्यायी के प्रति सबल विरोध, न कि उसके समक्ष झुकना। सिविल नाफरमानी करने वाला व्यक्ति न तो कमजोर होता है और न ही हिंसक। इसका अर्थ "मामूली इंसान को मामूली घोरता के साथ काम चलाना" है।² अपने विचार को और स्पष्ट करते हुए, डॉ लोहिया ने कहा, "सिविल नाफरमानी अथवा अन्याय से शान्तिपूर्वक लड़ना अपने आप में एक कर्तव्य है। कर्तव्य में आगा-पीछा या नफा-नुकसान नहीं देखा जाता।"³ उनकी दृष्टि से, सविनय अवज्ञा का लक्ष्य मात्र अन्यायी के हृदय को ही परिवर्तित करना नहीं है, बल्कि असंख्य जन-समूह का हृदय बदलना भी उमका परम लक्ष्य है। कमजोर एवं असमर्थ व्यक्तियों को समर्थ बनाकर अन्याय, शोषण तथा दमन का मुकाबला करना, सविनय अवज्ञा का मूल आधार है। यह किसी को मारने का सिद्धान्त नहीं है। "मरेगे मगर मारेंगे नहीं", "मारो अगर मार सकते हो लेकिन हम तो अपने हक पर अडे रहेंगे", यह डॉ लोहिया ने कहा।⁴ उन्होंने यह भी स्पष्ट किया कि "सिविल नाफरमानी की सबसे बुनियादी बात यह है कि सच्चाई करोड़ों लोगों के अन्दर बैठने के लिए तपस्या और तकलीफ का सहारा ले।"⁵ अन्य शब्दों में, डॉ लोहिया के सिविल नाफरमानी अन्याय के प्रति लड़ने के लिए एक शाश्वत सिद्धान्त है। यह सिद्धान्त तर्क और हथियार दोनों से सुसज्जित है। "सिविल नाफरमानी में तर्क और हथियार दोनों का मिश्रण है। इसमें एक ओर तो तर्क का माधुर्य है, दूसरी ओर हथियार का बल भी।"⁶ इस दृष्टि से, यह सिद्धान्त सर्वव्यापक है, जिसे राष्ट्रीय और अन्तर्राष्ट्रीय अन्यायों को समाप्त करने के लिए प्रयोग में लाया जा सकता है। भारत में राष्ट्रीय आन्दोलन के दौरान सिविल नाफरमानी का व्यापक इस्तेमाल किया गया था।

डॉ लोहिया के राजनीतिक चिन्तन में व्यक्ति और समाज के सबंध का भी विवेचन मिलता है, पदार्थ तथा चैतन्य, सगुण एवम् निर्गुण, धर्म तथा राजनीति, व्यक्ति और समाज को उन्होंने समदृष्टि से देखा, न कि द्वन्द्व के रूप में। उनकी दृष्टि में, विषय एवं प्रवृत्ति, व्यक्ति तथा समाज, रोटी और सम्स्कृति आदि के बीच माने गये अन्तर्निहित विरोधाभास नकली और अव्यापक हैं। व्यक्ति और समाज में घनिष्ठ सबंध है। डॉ लोहिया ने तो व्यक्ति और समाज

को एक ही माना है। उन्होंने स्पष्ट किया कि व्यक्ति समाज से जन्मा है और समाज भी व्यक्ति से जन्मा है। जिस प्रकार व्यक्ति का विकास समाज द्वारा होता है, वही प्रकार समाज का विकास व्यक्ति द्वारा होता है। व्यक्ति और समाज के रूप में मानव साध्य तथा साधन दोनों हैं यैना कि डॉ. लोहिया ने कहा, "व्यक्ति एक साध्य और एक साधन दोनों हैं; एक साध्य के रूप में वह सबके प्रति प्रेम को अतिव्यक्ति करता है; एक साधन के रूप में, वह अन्धाय (दान) के विरुद्ध, ब्रानिकारो क्रोध का उपकरण है।"⁵⁷ इस प्रकार डॉ. लोहिया ने व्यक्ति और समाज के संबंध को दृष्ट के रूप में नहीं लिया, अपितु एक संतुलित सम्पूर्ण रूप में समझा। उनका यह विचार उनके मानववादी चिन्तन से मेल खाता है।

धर्म और राजनीति

धर्म और राजनीति का संबंध जितना ही प्राचीन है, उतना ही वह आधुनिक भी है। आज भारत में तो यह संबंध एक ध्वंसक चर्चा का विषय बना हुआ है। इन विषय पर डॉ. लोहिया के विचार बड़े ही रोचक और विनमरुण्य हैं। इन्हें स्पष्ट करने के लिए यहाँ उनके ईश्वर, धर्म तथा धर्म-निरपेक्ष राज्य संबंधी विचारों का विवेचन आवश्यक है। डॉ. लोहिया ईश्वर के अस्तित्व में विश्वास नहीं करते थे। उनका विचार था कि मन्दिर एक ढकोमला है और उसमें विराजमान मूर्ति भी नकली है। उनकी दृष्टि में, ईश्वर ने मनुष्य को नहीं, अपितु मनुष्य ने ईश्वर को बनाया है और उसे एक प्रतीक के रूप में खड़ा कर दिया है।⁵⁸ यद्यपि वह ईश्वर को नहीं मानते थे, पर ब्रह्मज्ञान और अद्वैत जैसे नामों को उन्होंने अपने ही ढंग से स्वीकार किया। सब में अनेकता को प्रतीति ही उनका ब्रह्मज्ञान और संसार की एकता एवं समता ही उनका अद्वैतवाद था।⁵⁹ प्रत्येक कर्म में निष्ठा और ईमानदारी बतलाना डॉ. लोहिया का कर्मकाण्ड था। स्पष्टतः वह ईश्वर, पूर-पठ, तीर्थ-स्नान, नरक-स्वर्ग, मोक्ष आदि में विश्वास नहीं करते थे। उनके अनुसार, ये धर्म के विषय नहीं हैं। गिरे हुआं को उठाना, प्यसे को पना देना, भूखे को रोये और गृहहीन को निवाम स्थान देना ही मन्वा धर्म है। विभिन्न मजहबों को उन्होंने धर्म नहीं माना, क्योंकि इन्होंने लोगों को हिन्दू, मुस्लिम, ईसाई आदि में बाँट दिया है। इनसे ऊपर उठकर अपनी दृष्टि को व्यक्त बनाना चाहिए और निर्भय होकर मानव धर्म के मन्वे उपानक बनना चाहिए।⁶⁰ डॉ. लोहिया की दृष्टि में, धर्म नैतिक गुणों का पर्यायवाची होना चाहिए, इनसे अधिक कुछ नहीं। इसी अर्थ में वह केवल मानव धर्मनुसारी थे।

डॉ. लोहिया, अपने तर्क एवं धर्म संबंधी विचारों के अनुकूल, धर्म-निरपेक्ष राज्य के समर्थक थे। वह इस बात में महान थे कि धर्म-निरपेक्ष राज्य न धार्मिक होता है, न अधार्मिक और न धर्म का विरोधी। उन्होंने धार्मिक मान्यों में निष्पक्षता और न्यायिकों की धर्म प्रचार, विराजान, पूजा आदि संबंधी स्वतंत्रता पर बल देते हुए कहा था, "राजनीति एक अरजमान जम्बू है कि वह अधिभूत अथवा न्यजिकता के प्रचार में दण्ड का इस्तेमाल नहीं करेगी।"⁶¹ डॉ. लोहिया ने अस्तित्व धर्म के नाम पर भारत-विभाजन का कड़ा विरोध किया था, क्योंकि वह धर्म-निरपेक्ष राज्य की स्थापना के प्रबल समर्थक थे। भारत और राजस्थान-दो तटों के निष्पक्ष को उन्होंने कभी हृदय में स्वीकार नहीं किया। निरवय ही, डॉ. लोहिया मजहबों को लहवाई और राजनीति में मशयम नहीं थे, क्योंकि इनमें मान्यताधिकार जैसे मानविक विषयन फैलाने हैं और राजनीतिक कटुता पैदा होती है, जिससे देश की प्रजातंत्रिक व्यवस्था का हान होना है।

डॉ. लोहिया की दृष्टि में, धर्म मुख्यतः दार कार्य करता है—यह भिन्न धर्मों के बीच झगड़े और कर्ष-कर्षों रक्त-संज्ञित झगड़े दमन करता है, वह अपने-अपने धर्मानुसार प्रतिष्ठित सम्पत्ति, अर्थ तथा नती संबंधी व्यवस्थाओं को दयावत् बनाने लगता है, फलतः जीवन एवं

विषमता को स्थायित्व मिलता है, धर्म अच्छे व्यवहार के लिए नैतिक एवं सामाजिक प्रशिक्षण देता है; और अहिंसा, सत्य, दयालुता, न्याय, त्याग आदि के अभ्यास के द्वारा व्यक्ति को संयत और अनुरासित करने में वह महत्वपूर्ण योगदान देता है। डॉ लोहिया ने धर्म के प्रथम दो कार्यों को हेय एवं त्याग्य बताया क्योंकि उनसे राजनीतिक कटुता, धर्मान्यता, साम्प्रदायिकता जैसी बातें बढ़ती हैं और अन्तिम दो धर्म के काम मानवता के लिए अच्छे हैं। ये अत्यधिक लाभकारी हैं।⁶² डॉ लोहिया की दृष्टि में, धर्म के इन दो प्रकार के कार्यों को राजनीति से जोड़ा जाना चाहिए। कोई समाजवादी, चाहे आस्तिक हो या नास्तिक, धर्म के इस पक्ष को अवश्य अपनायेगा। केवल उसी धर्म को राजनीति से जोड़ा जा सकता जो मानव कल्याण का मार्ग प्रशस्त करे। वह मानव धर्म ही हो सकता है जो राजनीति को बुराई एवं अन्याय से लड़ने के लिए प्रोत्साहित करे।

डॉ लोहिया के विचार में धर्म एवं राजनीति में घनिष्ठ संबंध है। उन्होंने कहा कि धर्म का कार्य अच्छाई को करना है और राजनीति का कार्य बुराई से लड़ना है। धर्म सकारात्मक एवं दीर्घकालीन होता है, पर राजनीति नकारात्मक तथा अल्पकालीन होती है। धर्म का स्वरूप शान्त होता है, जबकि राजनीति का रौद्र। धर्म एवं राजनीति एक ही सिक्के के दो पहलू हैं। अतः वे एक दूसरे को परिपक्व और पूर्ण बनाते हैं। डॉ लोहिया की दृष्टि में धर्म आन्तरिक, सूक्ष्म एवं सच्चा है। दोनों अपृथक् हैं। इसी कारण उन्होंने धर्म को 'दीर्घकालीन राजनीति' और राजनीति को 'अल्पकालीन धर्म' कहा है।⁶³ डॉ लोहिया के अनुसार, अच्छाई करने और बुराई से लड़ने में अन्तर है। जब अधिक अन्तर बढ़ जाये तो घातावरण विपात बन जाता है। प्रत्येक धर्म राजनीति के बिना निर्जीव हो जाता है, क्योंकि बुराई से न लड़ने पर उसकी अच्छाई टिक नहीं पाती। इसी तरह बिना धर्म के राजनीति झगडालू तथा कलहपूर्ण हो जाती है, क्योंकि अच्छाई न करने पर बुराई से लड़ना केवल कलह का कारण बनता है। डॉ लोहिया के विचार से धर्म और राजनीति निष्ठा एवं ईमानदारी से मिलकर काम करें अर्थात् यदि एक अच्छाई करे और दूसरा बुराई में लड़े, तो मानव-कल्याण को गति एवं प्रगति अत्यधिक सतोषजनक होगी। इसलिए डॉ लोहिया ने सचेत किया कि "धर्म और राजनीति के अविवेकी मिलन से दोनों धष्ट होते हैं।"⁶⁴ संक्षेप में, धर्म एवं राजनीति दोनों एक दूसरे को अच्छाई करने और बुराई से लड़ने को समर्थित करते हैं।

मौलिक अधिकार

डॉ लोहिया के समाजवादी चिन्तन और सामाजिक तथा राजनीतिक विचारों की कड़ी में मौलिक अधिकारों का भी विशेष महत्त्व है। वह आदमी को केवल 'पेट पशु' नहीं मानते थे। उसके मन और हृदय भी होता है। मानव के जीवन को सुसंस्कृत एवं गौरवमय बनाने के लिए, डॉ लोहिया ने उन मौलिक अधिकारों का अनुमोदन किया जो लोकतांत्रिक समाजवादी जीवन के अनिवार्य अंग हैं। वह जीवन पर्यन्त इन अधिकारों के लिए सधर्म करते रहे। राज्य मौलिक अधिकारों को जन्म नहीं देता, राज्य तो केवल इन अधिकारों को वास्तविकता और औचित्य प्रदान करता है। वे मानव के मूल स्वरूप से ही उद्भूत होते हैं। यहाँ उन मौलिक अधिकारों का एक संक्षिप्त विवेचन प्रस्तुत है जिनका डॉ लोहिया ने सबल समर्थन किया।

सर्वप्रथम डॉ लोहिया ने बौद्धिक स्वातंत्र्य के अधिकार का समर्थन किया। वह चिन्तन एवं अभिव्यक्ति की पूर्ण स्वतंत्रता के पक्ष में थे। उन्होंने कहा, "इतना मैं साफ कह देना चाहता हूँ कि समाजवादी हिन्दुस्तान में किसी भी व्यक्ति की साहित्य या कला की अभिव्यक्ति किसी भी हालत में अपाठ्य नहीं रहेगी और जिसे अश्लील वगैरह कहते हैं, उसके बारे में भी यही कहना है।"⁶⁵ देशों द्वारा

लगाए गये अंकुर के जट्टर अलोकक थे। साम्यवादी व्यवस्था इन्मान को मौलिक अधिकारों से वंचित रखती है। यह सम्पूर्ण मानव जाति के पतन का द्योतक है। संक्षेप में, डॉ. लोहिया ने 'वाणी-स्वतंत्रता और कर्म नियंत्रण' के सिद्धान्त द्वारा बौद्धिक स्वतंत्र्य के अधिकार का व्यापक अनुमोदन किया।

डॉ. लोहिया अहिंसा तथा बौद्धिक स्वतंत्र्य दोनों में विश्वास करते थे। उनकी मान्यता थी कि किसी भी सरकार द्वारा निर्मित अत्याचारी एवं अन्यायी कानूनों का प्रतिरोध करने का अधिकार सभी नागरिकों को प्राप्त होना चाहिए। लेकिन ऐसा अहिंसक तथा शान्तव्यवहारी ढंग में होना चाहिए। यही कारण है कि डॉ. लोहिया ने विविध नागरिकों अथवा सविनय अवज्ञा के अधिकार का समर्थन किया। वह इसे मौलिक अधिकार मानते थे। तब ही, उन्होंने एक ओर प्राण-दण्ड देने का विरोध किया, तो दूसरी 'आत्म-हत्या' के अधिकार का समर्थन किया। कुछ लोग समाज पर अधिपत्य पाते हैं, उन्हें जलबूझकर खत्म न किया जाये, बल्कि मानवता के आधार समाज स्वयं उन्हें मौन सघन्यवाद आत्म-हत्या की अनुमति प्रदान करे। लेकिन डॉ. लोहिया ने प्राण-दण्ड देने का कड़ा विरोध किया, क्योंकि यह व्यक्तिगत जीवन को स्वतंत्र्य के विरुद्ध है। वह किसी के व्यक्तिगत जीवन में कोई भी दखल पसन्द नहीं करते थे। उनकी मान्यता थी कि "हर व्यक्ति को एक हद तक अपने जीवन को अपने मन के मुतुषिक चलाने का अधिकार होना चाहिए।" ५६ उनकी व्यक्तिगत स्वतंत्रता में अगाध आस्था थी। "जीवन में कुछ दायरे होते चाहिए कि जिनमें राज्य का, सरकार का, संगठन का, गिरोह का दखल न हो।" ५७

बौद्धिक स्वतंत्र्य तथा व्यक्तिगत स्वतंत्रता के अनुकूल, डॉ. लोहिया ने धार्मिक स्वतंत्रता के अधिकार का भी समर्थन किया। वह जानते थे कि मस्जिदों के नश्व पर परस्पर झगड़े-फन्द होते हैं, फिर भी नागरिकों को मंदिर-मस्जिद बनने, पूजा-पाठ करने और अनुष्ठान का स्वतंत्र्य होना चाहिए। डॉ. लोहिया ईश्वर को नहीं मानते थे, मंदिर-मस्जिद में नहीं जाते थे और धर्माधारित साम्प्रदायिकता को अलोक्यता करते थे, फिर भी उन्होंने सभी नागरिकों को धार्मिक स्वतंत्रता का समर्थन किया। वह धर्म-निरोधक राज्य के पक्षधर थे। लेकिन नागरिकों के मनन के अधिकार पर वह अंकुर तथा मोना चाहते थे। यदि व्यक्तिगत सम्पत्ति शोषण एवं अत्याचार का साधन बने, तो उसको मॉलित कर देना ही अच्छा है। अपने नये एवं मजबूत समाजवाद की रूपरेखा में उन्होंने यह कल्पना की कि वह "एक ओर दो कापटे-कानून ऐसे बनयेगा कि जिसमें सम्पत्ति लोगों को व्यक्तिगत न हो और दूसरी ओर इस तरह मन्त्र के ढाँचे को बन्देय, नटक, किन्हीं या खेन-बुद या दरान या किराबों या उपन्यून ऐसे चलयेगा और बचपन से ही ऐसी शिक्षा देगा कि सम्पत्ति का मोह आदमी को न हो।" ५८ वैसे सम्पत्ति रखने का मौलिक अधिकार सर्वान्वय है, पर डॉ. लोहिया ने सम्पत्ति द्वारा शोषण, अन्याय तथा दृष्टाचार होने वाली व्यदृष्टियों पर अंकुर लगाने के लिए ठोस कानून द्वारा मॉलित करने और स्वेच्छा से उसके प्रति स्वयं एवं मोह को मन्त्र करने पर बल दिया।

समाज के अधिकार को डॉ. लोहिया ने सर्वोपेक्ष महत्व दिया। भारतीय समाज में व्याप्त विषमताओं को मन्त्र करने के लिए समाज की धरना और व्यवहार को सर्वश्रेष्ठ बनाने में उन्होंने ध्यान पोषित किया। डॉ. लोहिया ने नर-नारी समाज, जति-उन्मुक्त, रंग-भेद और सुभ्रष्ट को मन्त्र के लिए न केवल सिद्धान्त तथा कर्म प्रस्तुत किये, बल्कि व्यापक रूप में माध सपर भी किया। उन्होंने वैधानिक, आर्थिक, राजनीतिक तथा धार्मिक मन्त्र क्षेत्रों में समाज के अधिकार का समर्थन किया। वह वैधानिक समाज के अन्तर्गत विधि के समर्थन, राजनीतिक समाज के अन्तर्गत धर्म धरित सर्वधार्मिक धार्मिकता, आर्थिक समाज के

अन्तर्गत समाजवाद का स्थापना और धार्मिक समता के लिए मन्थिष्णुता तथा धर्म-निरपेक्षता चाहते थे। उन्होने स्पष्ट कहा था कि "समता उसके सभी चार अर्थों में ग्रहण करनी चाहिए।" 69 समता का आदर्श भले ही कल्पना मात्र लगे पर डॉ लोहिया ने हृदय और मन से उसके लिए व्यापक संघर्ष किया और कहा कि "लोग पागलपन के काम करेंगे, यदि समता के लिए उनकी कुछ शान्त नहीं की जाती है।" 70 मानव स्वातंत्र्य और उसके मूल अधिकारों को उन्होने एकता की बुनियाद बतलाया। इसलिए उनका स्पष्ट कहना था कि "इसके अतिरिक्त, मानव अधिकारों का आनन्द, जो समस्त समता के आधार हैं, विभंग नहीं होना चाहिए।" 71 इस प्रकार डॉ लोहिया ने न केवल मौलिक अधिकारों अपितु समस्त मानव अधिकारों का सामाजिक, आर्थिक, राजनीतिक तथा धार्मिक विकास के लिए अनिवार्य बतलाया। इन्हीं की प्राप्ति से व्यक्ति एवं समाज का जीवन उच्च और समृद्ध हो पायेगा।

विश्व-व्यवस्था

डॉ लोहिया भारत के ही नहीं अपितु विश्व के मौलिक सामाजिक एवं राजनीतिक विचारकों में अपना प्रतिष्ठित स्थान रखते हैं। यह आधुनिक भारत के अग्रणी निर्माताओं की श्रेणी में आते हैं। यह अपने का देश काल की सीमाओं से भरे एक विश्व नागरिक मानते थे। उनके समाजवादी दर्शन का स्वरूप विश्वव्यापी है। उनका चरित्र अन्तर्राष्ट्रीय है। इसका मुख्य कारण है कि डॉ लोहिया ने एक साम्यक एवं व्यापक दृष्टिकोण अपनाया। उन्होने मार्क्स या गांधी की नकल नहीं की, बल्कि स्वयं के स्वतंत्र चिन्तन से अपने कर्षण व्यक्तित्व सशक्त विचार और निष्ठापूर्ण आचरण का निर्माण किया। यह राष्ट्रीय स्तर से ऊपर उठकर विश्व व्यवस्था के विचार और संगठन का महत्त्व देते थे। अन्तर्राष्ट्रीय जगत् में डॉ लोहिया जिन सिद्धान्तों को प्रतिष्ठित करना चाहते थे वे हैं—विश्व समाजवाद का नव दर्शन संयुक्त राष्ट्र संघ के पुनर्गठन का नया आधार अन्तर्राष्ट्रीय जाति प्रथा का उन्मूलन विश्व-विकास समिति की पहल, विश्व-सरकार का सृजन, निःशस्त्रीकरण का मशरूक प्रतिपादन, सामाजिक न्याय का सिद्धान्त और अन्तर्राष्ट्रीयवाद।

डॉ लोहिया ने जब यह देखा कि पूँजीवादी देशों के कारण समाजवाद की अन्तर्राष्ट्रीयता बिखर गई है, तब उन्होंने कहा कि योरोप का समाजवाद बहस तथा आँकड़ों तक सीमित है और वह किन्हीं बड़े आदर्शों की व्यावहारिकता के लिए प्रोत्साहित नहीं करता। इधर एशिया का समाजवाद आदर्शवादी एवं उत्साही है, पर उसमें ठोसपन का अभाव है। समाजवाद को साम्यवाद या पूँजीवाद का अंग नहीं बनने देना चाहिए। उन्होंने यह माना कि विश्व व्यवस्था की स्थापना के लिए साम्यवाद और पूँजीवाद दोनों ही अपर्याप्त हैं। ये दोनों ही आर्थिक एवं राजनीतिक केन्द्रीकरण के प्रतीक हैं। डॉ लोहिया के अनुसार "पूँजीवादी और साम्यवादी, दोनों ही व्यवस्थाओं में जन-संस्कृति स्थूल और रुढ़िग्रस्त होती जाती है, और जन-जीवन को एक भद्दापन घेर लेता है।" 72 उन्होने यह स्पष्ट कहा कि "सारे मानवों को पेटभर अन्न", "मन की आजादी की प्यास" और "सुदृढबन्दी" की तीन प्रमुख समस्याओं का समाधान न सोवियत गृह दे सकता है और न अमरीकी गृह।" 73

डॉ लोहिया ने अपने विश्व-समाजवाद के अन्तर्गत अन्तर्राष्ट्रीय क्षेत्रों में समता, सम्यन्ता और विश्व-परिवार के विचार प्रस्तुत किये। वह विभिन्न गुटों के हानिकारक द्वन्द्वों को समाप्त कर 'अधिकतम कौशल' की जगह 'सम्पूर्ण कौशल' की सभ्यता को लाना चाहते थे, ताकि लोगों का जीवन स्तर मात्र राष्ट्रीय सीमाओं के अन्दर न बढ़कर, सभी राष्ट्रों में एक अच्छा जीवन स्तर हो। यह नयी सभ्यता मानव प्रणिर्माण की समीपता स्थापित करेगी और वर्ण, वर्ग तथा क्षेत्रीय विषमता का अन्त करने का प्रयत्न करेगी। विकेंद्रित संस्थाएँ शासन चलायेंगी। मनुष्य समूह में

और व्यक्तिगत रूप में अन्याय के विरुद्ध सचिनय अथवा नव-समाजवाद का प्रयोग कर सकेगा ?⁷⁴ विश्व-व्यवस्था के अज्ञान सार्वभौमिक नागरिकता, मानवधिकारों का संरक्षण, प्रजातंत्रिक प्रतिनिधित्व, श्रम की प्रतिष्ठा, समता और सम्मान सभी को सुलभ होंगे। विश्व को समाजवादी व्यवस्था में सच्चे समाजवादी का भूमिका को स्पष्ट करते हुए डॉ लोहिया ने कहा था, "कोई भी समाजवादी नहीं है, जब तक कि वह समानता: सभी राष्ट्रों और सभी घनड़ोंवालों के संघ स्वतंत्र, स्पष्ट और दोस्ताना नहीं है।"⁷⁵

डॉ लोहिया तीसरे खेमे, तृतीय सभ्यता अथवा नव-समाजवादी दर्शन के समर्थक थे। वह 'तटस्थ गुट' को मानते थे, जिसकी वास्तविकता समदृष्टि पर आधारित है। तटस्थ राष्ट्रों की भूमिका, जैसा कि डॉ लोहिया चाहते थे, निष्क्रिय, खोखली, सिद्धान्तहीन तथा मजबूत न होकर ठोस, सक्रिय, निर्भीक और सम्युक्त कौशल से युक्त होनी चाहिए। तटस्थ राष्ट्रों का प्रबलत्व रूसों और अमेरिकी खेमों के बीच झूलते रहना नहीं है, अपितु वे निस्वार्थ ढंग से अन्तर्राष्ट्रीय समता के व्यावहारिक दर्शन पर आधारित होंगे, जिसे डॉ लोहिया ने नव समाजवादी दर्शन कहा और यह आशा प्रकट की कि साम्यवादी और पूँजीवादी गुट अपने द्वन्द्व फूलकर संपन्न: ठसों में समर्थ हो जायेंगे। इसी से शक्तिपूर्ण संयुक्त राष्ट्रों के संघ का निर्माण होगा।

अपने विश्व-समाजवादी विचार के अनुकूल हों, डॉ लोहिया ने संयुक्त राष्ट्रसंघ के पुनर्गठन के आधार सुझाये। वह चाहते थे कि संयुक्त राष्ट्रसंघ राजनीति का अखंडा, जति-प्रथा का गढ, रंग-भेद का भौंडर, टबव एवं टमन का केन्द्र न बने। उसका संगठन समता और द्वन्द्वरहित व्यवहार पर आधारित हो, सभी मानव जाति के दिल व दिमाग को स्वोकार्प हो, और वह राष्ट्रों के मध्य व्यापक आर्थिक और सैनिक विषयगतों को समाप्त करे। साथ ही, डॉ लोहिया ने यह कहा कि संयुक्त राष्ट्र संघ अन्तर्राष्ट्रीय जति-प्रथा अर्थात् रंग-भेद और विशेषाधिकारों को नष्ट करके समान करने के लिए सम्यक् दृष्टि और विवेक-बुद्धि से काम करने का प्रयास करे। इसका मुख्य लाभ यह होगा कि जति-रंग-भेद को समाप्त कर के मानव एकता और समता को बन मिलेगा। इसी क्रम में डा लोहिया ने विश्व-विकास नीतियों की स्थापना पर बल दिया जो सहयोग और सहृदय से काम करें, ताकि सभी राष्ट्रों की आर्थिक विपन्नता समाप्त हो सके। इसी प्रकार विश्व सरकार की स्थापना के स्वप्न को साकार बनाने के लिए उन्होंने राष्ट्रों में मतैक्य की आवश्यकता पर बल दिया। उन्होंने निःशस्त्रीकरण का सहज समर्थन किया, ताकि विभिन्न देशों के बीच युद्ध न हो। अपने विश्व-व्यवस्था के विचार के अन्तर्गत, डॉ लोहिया ने 'सहकार के सिद्धान्त' का महत्व बतलाया और कहा कि इसको दृष्टि से "हर काम का औचित्य स्वयं ठसों में होता है और यहाँ अयो जो काम किया जाता है, उसका औचित्य सिद्ध करने के लिए बढ के किसी काम का उल्लेख करने की आवश्यकता नहीं।"⁷⁶ सहकार पद्धति के अनुसार, सभी के सामान्य लक्ष्य हों, परस्पर सहयोग और समझ हो, तो सभी कार्यों तथा परिणामों का औचित्य स्पष्ट हो सकेगा। अतः निरंकुशता, स्वैच्छा-रिता और अराजकता की स्थिति नहीं आ पयेगी।

उपर्युक्त विवेचन से यह स्पष्ट है कि डॉ लोहिया का विश्व-समाजवादी चिन्तन अन्तर्राष्ट्रीयवाद को धरना से औद्योगिक है। इसका अर्थ है व्यक्ति अपने राष्ट्र के सच-साथ अन्य राष्ट्रों से भी प्रेम करें। अन्तर्राष्ट्रीयवाद की धरना विश्व के राष्ट्रों के बीच शक्तिपूर्ण सहयोग और परस्पर सहृदय को वृद्धि करता है। डॉ लोहिया ने अन्तर्राष्ट्रीयवाद की धरना को मनुष्य बनने के लिए, नवम विश्व-व्यवस्था के सूत्रन हेतु, चार सूत्रीय धरना प्रस्तुत की—(1) एक देश की जो पूँजी आर्थिक शक्ति के लिए लागू है उसे जमा कराने, (2) विश्व भर के लोगों को संसार में करों से बचने और बचने का अधिकार हो, (3) विश्व के सभी राष्ट्रों की स्वतंत्रता आदर रहे,

और (4) विश्व-नागरिकता का प्रावधान सबको सुलभ हो ।⁷⁷ साथ ही, डॉ लोहिया ने अपने अन्तर्राष्ट्रीयवाद के विचार को साकार बनाने के लिए राष्ट्रों की सर्वांगीण समानता, जाति-प्रथा का उन्मूलन, रंग-भेद की नीति की समाप्ति और विश्व-सरकार पर अत्यधिक बल दिया। उनकी दृष्टि से, ऐसी सम्पूर्ण विश्व-व्यवस्था ग्राम, मण्डल, प्रान्त, राष्ट्र और विश्व जैसे पाँच खम्भों पर निर्मित होगी। प्रत्येक स्तर के अधिकार एवं प्रतिनिधि समान रूप से काम करेंगे। विश्व-व्यवस्था की अपनी एक विश्व-संसद दो सदनों वाली होगी जिसके अधीन प्रत्येक राष्ट्र की सेना पर अन्तर्राष्ट्रीय नियंत्रण स्थापित किया जायेगा ।⁷⁸ डॉ. लोहिया के अन्तर्राष्ट्रीयवाद का स्वरूप सकारात्मक होगा और निःशस्त्रीकरण का अनिवार्यतः पालन किया जायेगा। सक्षेप में, उनका अन्तर्राष्ट्रीयवाद सम्यक् दृष्टि, शान्ति और आशावाद का प्रतीक है।

मानववाद में आस्था

राम मनोहर लोहिया के उदात्त मानवीय जीवन पक्ष ने उन्हें पददलित, पीडित एवं शोषित जनता का प्रिय नेता तथा सशक्त प्रवक्ता बना दिया। उनमें पदलोपुता और सम्पत्ति के प्रति मोह नहीं था। डॉ लोहिया का जीवन नेता, मित्र, पथ-प्रदर्शक तीनों का अद्भुत सम्मिश्रण था। उनके व्यक्तित्व में ठोसपन, विचार में परिपक्वता और आचरण में करुणा, प्रेम, निष्ठा एवं ईमानदारी अभिव्यक्त होती थी। लेकिन साथ ही, वह विद्रोही, नास्तिक तथा क्रान्तिकारी भी थे। उनमें छलकपट, दोगलापन और झूठ नहीं था। अपनी सरल एवं सीधी भाषा में उन्होंने अपने विचारों को व्यक्त किया, सच्चाई से ओतप्रोत आचरण और कार्यों को अहिंसात्मक रूप में सम्पन्न किया। मूलतः डॉ लोहिया सामाजिक चिन्तक, राजनीतिक विचारक तथा भविष्यद्रष्टा थे। व्यापक दृष्टिकोण, दूरदर्शिता, शान्ति और सतुलन उनके समाजवादी दर्शन की विशेषता थी। वह जनतांत्रिक मानववादी विचारक थे, जिन्होंने सदैव मानव कल्याण पर अपना ध्यान केन्द्रित किया।

डॉ लोहिया ने सर्वत्र अन्यायों तथा विषमताओं के विरुद्ध समर्थ किया। उन्होंने हिन्दू वर्ण-व्यवस्था और हिन्दू धर्म तथा विभिन्न मजहबों की अनेक मान्यताओं को नहीं माना। इसलिए उन्हें ध्वंसक, पूर्विभ्रंजक आदि कहा गया। लेकिन उनका समाजवादी दर्शन धर्मवाद, जातिवाद, ईश्वरवाद, वर्णवाद, साम्प्रदायिकता, रंग-भेद, अस्पृश्यता, दरिद्रता, आदि का ध्वंसक होते हुए भी रचनात्मक और अहिंसक है। उनके दर्शन और पद्धति में सृजनात्मक पक्ष अन्तर्निहित है, जिसके कारण डॉ लोहिया ने भारतीय एवं विश्व-चिन्तनधारा को व्यापक रूप में समृद्ध बनाया। यह जीवन में सुखवादी तथा अतिवादी नहीं थे। उन्होंने मानवीय भावना, संस्कृति एवं सम्पन्नता को वैभव और सम्पत्ति की दृष्टि से नहीं देखा। वह मानववादी मूल्यों जैसे स्वतंत्रता, स्वतंत्र चिन्तन, विचार अभिव्यक्ति, समता, परस्पर सहयोग, सद्भाव, ईमानदारी और नैतिक गुणों को मानव जीवन में अधिक महत्त्व देते थे। वह विश्व के पददलित, दरिद्र एवं शोषित लोगों की सामाजिक, आर्थिक, राजनीतिक और धार्मिक मुक्ति के निष्ठावान समर्थक थे। उनके चिन्तन में जाति, धर्म, जन्म, रंग एवं राष्ट्र की संकुचित सीमाएँ नहीं थीं। यही कारण है कि डॉ लोहिया राष्ट्रवाद की सीमाओं को लाँघकर अन्तर्राष्ट्रवाद के पोषक बन गये, जो उनकी मानववादी अन्तर्दृष्टि का परिचायक है।

राष्ट्रीय जीवन को समृद्ध बनाने के लिए डॉ लोहिया ने वर्णवाद, जाति-प्रथा, सर-नारी असमानता, अस्पृश्यता, रंग-भेद-नीति तथा अन्य ऐसी ही अनेक सामाजिक कुरीतियों और आर्थिक कट्टरताओं पर प्रभावशाली प्रहार किये। साथ ही उन्होंने अर्थिक समता और राजनीतिक स्वतंत्रता के लिए सशक्त आन्दोलन किये। इस प्रकार डॉ लोहिया ने अपने समस्त

जीवन को राष्ट्रीय संघर्ष और सेवा में अर्पित कर दिया था। उनकी अनेक नीतियों को आज व्यावहारिक रूप मिल रहा है, हालाँकि उनके कुछ विचार जैसे समाजवादो अर्थ-नीति, चौधम्भा-राज्य, आय ध्वय नीति मूल्य-नीति और सम्पत्ति-निर्बंधन महत्वहीन होते प्रतीत हो रहे हैं, क्योंकि विभिन्न राजनीतिक दल और सरकार उदारोत्तरण और निर्बन्धन की ओर दौड़ रहे हैं। यही स्थिति अन्तर्राष्ट्रीय स्तर पर दिखाई देती है। डॉ. लोहिया को विश्व-व्यवस्था, सरकार और नागरिकता का स्वप्न अभी भी दूरस्थ विचार हैं। वैसे विभिन्न राष्ट्र एक दूसरे के निकट आ रहे हैं, पर उनमें आन्तरिक भावना से तालमेल नहीं है। सत्ता पर में व्यापक विधमनरुं अभी भी व्यक्त हैं और आतंकवाद तथा नस्लवाद जैसी बुद्धियों ने विश्व को अशान्त, हिंसक और विभुष्य कर रखा है। फिर भी डॉ. लोहिया का समाजवादी चिन्तन, मानववादी दृष्टिकोण और समत-समाज का विचार सभी के लिए प्रेरणा-स्रोत बने हुए हैं।

सारांशत यह कहना उचित होगा कि आधुनिक विज्ञान और जनतांत्रिक मानववाद को भावनाओं से आतंत्रित डॉ. लोहिया का समाजवादी दृष्टिकोण, सत्य को तिरोहित करने वाले अर्थहीन धार्मिक आडम्बरो और दमनकारी सामाजिक विधमताओं के प्रति विद्रोह एवं क्रान्ति के भाव उत्पन्न करता है। लोकतांत्रिक होकर, अपने प्रति समस्त विरोधों तथा आलोचनाओं को सहन करते हुए, पुरातनपंथी, सामतवादी और धर्मान्यता के प्रति अपना क्रोध व घृणा व्यक्त की, तर्क दलित एवं पिछड़े कमजोर वर्गों को सामाजिक एवं आर्थिक मुक्ति मिले। डॉ. लोहिया ने, ईश्वर को सृष्टि को न मानते हुए, अपने सुख-दुःखों की चिन्ता न कर, मानव प्राणियों के मुख पर मुस्कान लाने तथा उनकी निरीह आँखों के अश्रुओं को पोंछने का अदम्य सहस और सेवा का भाव, सीमित विनय, सद्भाव एवं सम्मान के साथ प्रदर्शित किया। ऐसे सामाजिक क्रान्तिकारी द्वारा राष्ट्रीय और अन्तर्राष्ट्रीय स्तर पर किये गये योगदान की विस्मरण नहीं किया जा सकेगा। उनके विचार एवं व्यवहार में एकता का अद्भुत सम्मिश्रण था। उनका चिन्तन समाजवाद से कहीं अधिक मानववाद का एक सशक्त अभिव्यक्तिकरण है।

□□□

टिप्पणियाँ

- 1 इन्दुमति केलकर, लोहिया: सिद्धान्त और कर्म, (नवहिन्द, हैदराबाद, 1963), पृ 74.
- 2 वही, पृ 95
- 3 राम मनोहर लोहिया, इतिहास-चक्र, (लोकभारती प्रकाशन, इलाहाबाद, 1990), पृ 48
- 4 तणुचन्द दीक्षित, डॉ. लोहिया का समाजवादी दर्शन, (लोकभारती प्रकाशन, इलाहाबाद, 1976) पृ 222
5. राम मनोहर लोहिया, द कास्ट सिस्टम (नवहिन्द, हैदराबाद, 1964), पृ 78
- 6 वही, पृ 79
- 7 वही, पृ 1
- 8 राजेन्द्र मोहन धटनगर, समग्र लोहिया, (किताब घर, दिल्ली, 1982), पृ 160.
- 9 डा लोहिया का समाजवादी दर्शन, पृ 222-223
- 10 द कास्ट सिस्टम, पृ 18
- 11 राम मनोहर लोहिया, मार्क्स, गांधी एण्ड सोरलिसम, (नवहिन्द, हैदराबाद, 1963), पृ 33
- 12 राम मनोहर लोहिया, जति-प्रथा, (नवहिन्द, हैदराबाद, 1964), पृ 4

13. राम मनोहर लोहिया, निराशा के कर्तव्य, (नवहिन्द, हैदराबाद, 1966), पृ 29
14. राम मनोहर लोहिया, हैदराबाद में हुई आर्य समाज की सभा में भाषण से, 27 मई 1960
15. राम मनोहर लोहिया, धर्म पर एक दृष्टि, (नवहिन्द हैदराबाद, 1966) पृ 16.
16. निराशा के कर्तव्य, पृ 28
17. राम मनोहर लोहिया, कांचन-मुक्ति, (नवहिन्द, हैदराबाद, 1956), पृ 32
18. डॉ लोहिया का समाजवादी दर्शन, पृ 51.
19. द कास्ट सिस्टम, पृ 147
20. वही., पृ 119-120
21. सोशलिस्ट पार्टी, सिद्धान्त और कार्यक्रम, जनवरी 1956, पृ 17
22. राम मनोहर लोहिया, गिल्डी मैन ऑफ इन्डिया' ज पार्टीशन, (समता न्यास प्रकाशन, हैदराबाद, 1970), 87
23. राम मनोहर लोहिया, सम-लक्ष्य . समबोध, (समता न्यास प्रकाशन, हैदराबाद, 1969), पृ 6
24. राम मनोहर लोहिया, सात क्रान्तियाँ, (नवहिन्द, हैदराबाद, 1966), पृ 2.
25. जाति-प्रथा, पृ 46
26. राम मनोहर लोहिया, भाषा, (नवहिन्द, हैदराबाद, 1965), पृ 75-76
27. राम मनोहर लोहिया, समाजवाद की अर्थ-नीति, (नवहिन्द, हैदराबाद, 1965) पृ 4
28. राम मनोहर लोहिया, सगुण और निर्गुण, (समता न्यास प्रकाशन, हैदराबाद, 1969), पृ 23
29. समाजवादी की अर्थ-नीति, पृ 7 व 11.
30. भाषा, पृ 75
31. राम मनोहर लोहिया, भाषा, धम्बई, 16 जनवरी 1964
32. राम मनोहर लोहिया, अन्न समस्या, (नवहिन्द, हैदराबाद, 1963), पृ 15
33. वही , पृ 12
34. राम मनोहर लोहिया, क्रान्ति के लिए संगठन (भाग 1, नवहिन्द, हैदराबाद, 1963), पृ 186
35. लोहिया : सिद्धान्त और कर्म, पृ 196
36. मार्क्स, गांधी एण्ड सोशलिज्म, पृ 326
37. वही., पृ 286, 480
38. इतिहास-चक्र, पृ. 17
39. वही , पृ 17
40. वही., पृ. 49
41. वही , पृ 37
42. वही , पृ 41.
43. वही., पृ. 48
44. वही., पृ 48
- 45.- लोहिया : सिद्धान्त और कर्म, पृ 217

46. राम मनोहर लोहिया, समाजवादी चिन्तन, (नवहिन्द, हैदराबाद, 1956), पृ. 101.
47. राम मनोहर लोहिया, रोका (स. प्र.) में दिये गये भाषण से, 26 फरवरी, 1950.
48. राम मनोहर लोहिया, समाजवादी आन्दोलन का इतिहास, (समदा न्यास प्रकाशन, हैदराबाद, 1969), पृ 140
49. समाजवादी चिन्तन, पृ. 100
50. समाजवादी आन्दोलन का इतिहास, पृ. 139-140
51. मार्क्स, गांधी एण्ड सोशलिज्म, पृ. 342.
52. राम मनोहर लोहिया, नया समाज : नया मन, (नवहिन्द, हैदराबाद, 1956), पृ 2.
53. राम मनोहर लोहिया, सिविल नाफरमाना—सिद्धान्त और अमल, (समाजवादी प्रकाशन, हैदराबाद, 1960), पृ 7.
54. वही, पृ 8
55. वही., पृ 11.
56. नया समाज : नया मन, पृ 1
57. मार्क्स, गांधी एण्ड सोशलिज्म, पृ 375
58. राम मनोहर लोहिया, भारत में समाजवाद, (नवहिन्द, हैदराबाद, 1968), पृ. 28.
59. धर्म पर एक दृष्टि, पृ 7 व 9.
60. वही, पृ. 4.
61. राम मनोहर लोहिया, मर्यादित, उन्मुक्त और असीमित व्यक्तित्व और समापन मेला, (नवहिन्द, हैदराबाद, 1962), पृ 49.
62. मार्क्स, गांधी एण्ड सोशलिज्म, पृ. 374-375.
63. मर्यादित, उन्मुक्त और असीमित व्यक्तित्व और समापन मेला, पृ. 48.
64. वही, पृ. 49.
65. समाजवादी आन्दोलन का इतिहास, पृ 124.
66. सात क्रान्तियाँ, पृ 29
67. वही, पृ. 28.
68. मार्क्स, गांधी एण्ड सोशलिज्म, पृ 173
69. वही., पृ. 241.
70. वही., पृ 286.
71. वही, पृ 286.
72. कायन-मुक्ति, पृ. 30.
73. मार्क्स, गांधी एण्ड सोशलिज्म पृ. 243.
74. नया समाज : नया मन, पृ. 11.
75. मार्क्स, गांधी एण्ड सोशलिज्म, पृ 340.
76. इतिहास चक्र, पृ 92.
77. मार्क्स, गांधी एण्ड सोशलिज्म, पृ 152-153
78. लोहिया : सिद्धान्त और धर्म, पृ 402.

ग्रन्थ सूची

खण्ड 1

अध्याय 1—प्राधुनिक भारतीय सामाजिक एवं राजनीतिक चिन्तन

- पण्पादीराय, ए . पोसिटिव्हल आइडियाज इन माडर्न इंडिया : इंपेक्ट ऑफ
बी वेस्ट, एकेडेमिक बुक्स, बम्बई, 1971
- " " डोक्ट्रिनेट्स आन पोसिटिव्हल थॉट इन माडर्न इंडिया,
2 भाग, भावसफरं युनिवर्सिटी प्रेस, बम्बई, 1973
- " " इंडियन पोसिटिव्हल थिंकिंग : क्रोम मोरोजी टु नेहरू,
भावसफरं, बम्बई, 1972
- प्रवीर प्रती, संयुक्त . बी स्पिरिट ऑफ इस्लाम और बी साइक एण्ड टीबिअल
आफ मोहम्मद, साहिबो, कलकत्ता, 1902
- प्रवेशकर, बी. प्रार. : थोट्स ऑन लिबिरेटिव्ह स्टेट्स, प्रौरगाबाद, 1955
- प्रमोरी बी रेनकोर्ट . बी सोल ऑफ इंडिया, हार्वर एण्ड ब्रदर्स, न्यूयार्क, 1960
- श्री अरविन्द : ओन हिंससेल्फ एण्ड ओन बी अवर, पाकिवेरी, 1953
- असकिरूनी, ए एच. . मेकर्स ऑफ पाकिस्तान एण्ड मोडर्न मुस्लिम इंडिया, अशरफ,
साहौर, 1950
- अली, रहमत . बी मिल्लत ऑफ इस्लाम एण्ड बी सीनेस ऑफ इंडियनिज्म,
हैफर, कैंब्रिज, 1940
- अहमद, खान ए. . बी फाउंडर ऑफ पाकिस्तान, हैफर, कैंब्रिज, 1942
- अहमदुवालिमा, एम. ए. : प्रोडम स्टुडस इन इंडिया (1858-1909), रणजीत
प्रिन्टर्स, दिल्ली, 1965
- अर्णव, बेनियल . मोडरेट्स एण्ड एक्स्ट्रीमिस्ट्स इन बी इंडियन नेशनलिस्ट
मूवमेन्ट, एशिया, बम्बई 1967
- आजाद, मौलाना स. क. : इंडिया विन्स प्रोडम, मोरियट लॉगमेन्स, बम्बई, 1959
- _____ : आटोबायोग्रैफि ऑफ गिसेपे गेरिबासी, 3 भाग, स्मिथ एण्ड
टैलीज, लन्दन, 1889
- आयगर, के. प्रार. श्रीनिवास . श्री अरविन्द : ए वायोमेकी एण्ड ए हिण्डू, 2 भाग, पाकि-
वेरी, 1972
- " " इंडियन राइसिंज इन इंगलिश, एशिया, बम्बई, 1973

- वासु मेन आर ब्रह्मसं (गूनेस्को), थोरियट लॉगनेन्स, बम्बई, 1959
- भारतभारत, परिशाजिका : सिस्टर निवेदिता ओक रामहृष्य विवेकानन्द, सिस्टर निवेदिता गत्सं स्कूल, बलकला, 1967
- आटोबायोग्राफी ओफ सर सी. शकरन मंथर, लैंडो माधवन नैथर, मद्रास, 1966
- इद्रप्रकाश : हिन्दू महासमा : इट्स कल्चरीम्पूशन द्व इडियाज पोलिटिक्स, लक्ष्मी प्रेस, दिल्ली, 1966
- इमान, जफर . कोलोनिअलिज्म इन इस्ट वेस्ट रिलेगन्स, ईस्टमेन पब्लि., नई दिल्ली, 1966
- बी इंडियन नेशन विस्डम, भाग 1, एनेस एण्ड कं, मद्रास, लि. र.
- उपाध्याय, गंगाप्रसाद . बी ओरीजिन, स्कोप एण्ड मिरान आरु बी आयं समाज, इलाहाबाद, 1954
- ” ” बी साइड आर द्रुप : इंगलिस ट्रान्स्लेसन आरु स्वामी दयानन्दस सत्यापंभारत, बलप्रेश, इलाहाबाद, 1956
- एन्ड्रूयूज, सी. एक तथा : बी राईज एण्ड प्रोप ओक ब्रांसेस इन इंडिया, मीनासी मुखर्जी प्रकाशन, मेरठ 1967
- एन्ड्रूयूज, सी. एक . बी इंडियन प्रोफ्लेम, नटेसन, मद्रास, 1920
- ऐषा, ज्योर्जे : गांधी ए स्टडी इन रिवोलूशन, एशिया, बम्बई 1968
- एवीब, ह्यालिद : इनसाइड इंडिया, ऐलन एण्ड मनविन, लन्दन, 1937
- एम्बी, एनस्तो : 1857 इन इंडिया: म्यूटनी और वार ओक इन्विनेन्स, हीप एण्ड वी, बोस्टन, 1963
- भोवापुरा, वास्को : बी आइडियलस आरु बी ईस्ट, जोनमर्रे, लन्दन, 1920
- भोरायर, सर माइनेल : इंडिया एज आई न्यू इट : 1885-1925, बोन्स्टेवत, लन्दन, 1925
- गेबरस्ट्रीट तथा विहमितर : बन्धुनिगम इन इंडिया, पेरेनियल प्रेश, बम्बई, 1960
- घोर्मी, पीएटो : बेदूर : एण्ड बी मेकिंग आरु माडर्न इटैली : 1810-1861, पुटनेम्स सन्स, लन्दन, 1914
- बरदिकर, एम. एल. : सेहमान्य आस गंगाधर तिलक : बी हरबपूतिस एण्ड प्रोमेप्युग आरु माडर्न इंडिया, पूना, त्रिपि रहित
- बररागरण, के. पी. : बन्टीन्यूटि एण्ड सेन्ज इन इंडियन पोलिटिक्स, पी. पी. एच. नई दिल्ली, 1964
- बस्पागरण, के. पी (सप्या.) : माडर्न इंडियन पोलिटिक्स ट्रेडीशन, एसाइड पब्लिशर्स नई दिल्ली, 1962
- ” ” रिलीजन एण्ड पोलिटिक्स एवेरनिग इन इंडिया, मीनासी प्रकाशन, मेरठ, 1966

- : कन्वर्सीट बरत आक स्वामी विवेकानन्द, 7 वषर, प्रज्ञा
 पाथन, सप्तमोद्गा, 1950, 6 वां वषर, 1951
- बबीर, हुमायूँ : मुस्लिम पोलिटिक्स (1906-1942), गुप्ता रहमान गुप्ता,
 बसबरा, 1944
- करमरकर, डी पी : बाल पंगथाय तिलक, पोपुलर बुक डिपो, बम्बई, 1956
- बागिच, पी. डी. : इंडियन ड्रिंक युगिणना, भागवतनाम, बम्बई, 1966
- : डी बीकेस तिलक, भोगेय परत, बसबरा, 1908
- बसार्क, विसियम (साधा.) : एजेन : शिल्लेवडेड क्रोम डी राइटिंग, लिडेन्री पोलिटिक्स
 एण्ड रिजीजा भाक जोजेफ मरतीनी, वास्टर एनाट, लंदन,
 1887
- : कांसेस प्रेसिडेन्सियल एजुजेन (डो सीरीज), जी ए
 मटेसन, महारा, 1917 तथा 1934
- बीर, धर्मजय : लोकमन्य तिलक : कावर भाक डी इंडियन प्रीइम स्टुडन,
 पोपुलर प्रकाशन, बम्बई 1969
- " : बीर सावरकर, पोपुलर प्रकाशन, बम्बई, 1966
- " : डा. भास्करकर : साइक एण्ड मिशन, पोपुलर प्रकाशन,
 बम्बई, 1971
- बीप, ए डी. : एपीजेन एण्ड डोसमुंवेदा भाक इंडियन पोलिती, 2 वषर,
 साप्तमोद्गा, लंदन 1922
- हुमायूँ, डी. डी. : इंडिया एण्ड पाकिस्तान : ए हिस्टोरिकल लवें भाक हिन्दू
 मुस्लिम रिसेचर, जेवनो पब्लिशिंग, हाउस, बम्बई, 1973
- हुमायूँ, धामय : रिपब्लिकन भापोरिडी एण्ड ट्रेडपोरल फाकर इन डी इंडियन
 एयोरो भाक गवर्नमेण्ड, अमेरिकन थोरिंटेड सोसाइटी,
 न्यू हेवन, 1942
- दुरंत, के. ए. (अभि.) : शिल्लेवडेड हिन्दुइजम इन इंडियन पोलिटिक्स : ए एडिड भाक
 डी अर. एल. एल., इन्डीयन धाक पब्लिशिंग, रिसेचर,
 भुवनेश्वर, 1951
- दुप्री, रेजिण्ड : डी इंडियन प्रोफेशन (1933-1935), साप्तमोद्गा मुनि. प्रेस,
 लन्दन, 1942
- देवोपन, एडवर्ड : डी इंडिया डी लॉ, जोगलॉ, लन्दन, 1913
- देवोपन, एडवर्ड : डी अरविश : डी होप भाक नैव, डीनि पब्लिशिंग,
 पाकिसेरी, 1969
- दोडगेन, जे. : ईपार्त भाक डीजनी : इंडिया (1926-1932), जोगलॉ
 प्रेस, लन्दन, 1932
- " : डी रोड डु शेक गवर्नमेण्ड (1908-1942), एलन एण्ड
 बालविन, लन्दन, 1942
- दोडगेन, जे. : न्यू इंडिया, देवोपन, लंदन, 1904

कोकर, फ्रांसिस : रीसेन्ट पोलिटिकल पाट, वर्ल्ड प्रेस, कलकत्ता, 1957

कोहन, हन्स : ए हिस्ट्री आफ् नेशनलिज्म इन द ईस्ट, ब्राजं स्टेटेज एण्ड सन्स, लन्दन, 1929

कोशिक, के. डी. : दो कांफ्रिस आईडियोलोजी एण्ड प्रोग्राम 1920-47, एलाइड, बम्बई, 1964

कृपलानी, जे. बी. : गांधी : हिज लाइफ एण्ड पाट, पब्लि. दिवजीवन, नई दिल्ली, 1970

कृष्णा, के. बी. : दो प्रोब्लम आफ् माइनोरिटीज, जोर्ज एलन एण्ड अनविन, लन्दन, 1939

कृष्णादास : सेवन संस विप महात्मा गांधी, नवजीवन, महमदाबाद, 1951

धरे, एस. बी. (सम्पा) : होमेज टु दो डिपार्टेड आई एम. के. गांधी, नवजीवन, महमदाबाद, 1958

धरे, पी. एस. : दो प्रोप आफ् प्रेंस एण्ड पब्लिक ओपिनियन इन इंडिया : 1857-1918, पीपुल प्रकाशन, इलाहाबाद, ति. र.

गिल्बर्ट, मार्टिन : सर्वेन्ट ओफ इंडिया—सर जेम्स इनलप स्मिथ, लॉगमैन्स, लन्दन, 1966

ग्रिफिथ्स, सर परसीवाल : दो ब्रिटिश इम्पेचट ओन इंडिया, मैकडोनाल्ड, लन्दन, 1952

गुप्ताकमल तथा खोन्स : सोसैट ओन पंजाब हिस्ट्री, मनोहर बुक सर्विस, दिल्ली, 1975

गुहा, ब्रह्मण्यन्द :: फर्स्ट स्पाकं आफ् रिबोल्यूशन, धारिदन्ट लॉगमैन्स, नई दिल्ली, 1971

गुहा, ए. सी (सम्पा.) : दो स्टोरी आफ इंडियन रिबोल्यूशन, प्रलाइड, बम्बई, 1972

गुप्ता, ए. सी. () : स्टडीज इन बंगाल रिनासा, जादवपुर, 1958

गुप्ता, डी. सी. : इंडियन नेशनल मूवमेंट, विनास, दिल्ली, 1970

गैरेट, जी. टी. : एन इंडियन बमेन्टरी, बटलर एण्ड टैटर, लन्दन, 1918

गोपा, के. एन. : फ्रंटिअर एण्ड फीज, इंडिया बुक कम्पनी, नई दिल्ली, 1974

गोपालकृष्णिया, डॉ. : दो पिप्लिम्स मार्च : बेपर मेमेजेज, मजेश, मद्रास, 1921 (सम्पा)

गोडन, मिथीनाई . बंगाल : दो नेशनलिस्ट मूवमेंट: 1876-1940, मनोहर, नई दिल्ली, 1974

गोयल, एच. पी. : स्टडीज इन मोडर्न इंडियन पोलिटिकल थोट, विनास महन, इलाहाबाद, 1964

गोवर, बी. एन. : ए थोरुमेन्टरी स्टडी ओफ ब्रिटिश पार्लिसो टूथईस इंडियन नेशनलिज्म, नेशनल पब्लि., दिल्ली, 1967

- गंगाधरन, के. के. (सम्पा) : इंडियन नेशनल कॉंग्रेसनेस—ग्रोप एण्ड डेवलपमेन्ट, कलकत्ता प्रकाशन, नई दिल्ली, 1972
- धोप, शंकर : बी शेफर्ड्स इम्पेचड आन इंडियन पोलिटिक्स, प्रलाइड, बम्बई, 1967
- ” ” : बी रिनासा दु मिलिटेन्ट नेशनलिज्म इन इंडिया, प्रलाइड, बम्बई, 1969
- ” ” : सोशलिज्म एण्ड कम्युनिज्म इन इंडिया, प्रलाइड, बम्बई, 1971
- ” ” : पोलिटिकल अइडियाज एण्ड मूवमेन्ट्स इन इंडिया, प्रलाइड, बम्बई, 1975
- धोप, प्रजय : भगतसिंह एण्ड हिज कोमेरेड्स, पी पी एच, बम्बई, 1945
- धोप, पी सी : इंडियन नेशनल कांघ्रेस (1892-1909), फर्मा के एल मुखोपाध्याय कलकत्ता, 1960
- चक्रवर्ती तथा भट्टाचार्य : कांघ्रेस इन इवोल्यूशन-ए कलेक्शन ऑफ कांघ्रेस रिजोल्यूशन प्रीम 1895-1934 एण्ड अवर इम्पोरेन्ट डोम्युमेन्ट्स, 2 भाग, दी बुक कम्पनी, कलकत्ता, 1935-1940
- चतुर्वेदी, सोलाराम : पब्लिसिटी इन इंडिया, पब्लि० डिवीजन नई दिल्ली, 1972
- चिन्तामणी, सी. वार्ड : इंडियन पोलिटिक्स सिन्स बी स्पूटिंग, प्राप्र यूनिवर्सिटी, वाल्टेयर, 1937
- चौधरी, बी एम : मुस्लिम पोलिटिक्स इन इंडिया, प्रोपियन्ट बुक कम्पनी, कलकत्ता, 1946
- चौधरी, खलीलुज्जमा : पायवे टू पाकिस्तान, लागर्मस, लाहौर 1961
- चौधरी, मुखवीर : वेजेन्ट्स एण्ड वर्कर्स मूवमेन्ट इन इंडिया: 1905 टू 1929, पीपुल्स पब्लि हाउस, नई दिल्ली, 1971
- जकारियास, एच. सी ई : रिजिमेन्ट इंडिया, एसन एण्ड अनविन, लन्दन, 1933
- जकारिया, रफीक : राइज ऑफ मुस्लिम्स इन इंडियन पोलिटिक्स, सोर्भेया, बम्बई, 1970
- जगदीश, टी. एन. (सम्पा) : सेट्स ऑफ राइट ओनरेबल बी. एन. श्रीनिवास शास्त्री, एशिया, बम्बई, 1963
- जयकर, एम. भार. : बी स्टोरी ऑफ माई लाइफ, 2 भाग, एशिया, बम्बई, 1958
- जोग, एल. जी. : लोकमान्य बाल गंगाधर तिलक, पब्लि. डिवीजन, नई दिल्ली, 1970
- जोन्स, केनेथ : आर्य धर्म : हिन्दू कॉंग्रेसनेस इन नाइन्डोन्स सेन्ट्री पब्लिश, कैलिफोर्निया युनि प्रेस, बर्कले, 1976
- का, मनोरजन : केन्द्रीय भेद्यो एण्ड इंडिया, पी पी एच, नई दिल्ली, 1971

- भा, एम. एन. : माइनें इंडियन पोलिटिकल थार्ट, मीनासी, मेरठ, 1975
- टोपा, आई. एन. : दी प्रोम एण्ड डेवलपमेन्ट आफ नेशनलिस्ट थार्ट इन इंडिया, घागस्टीन, हैम्बर्ग, 1928
- ” ” : साइड लाइट्स आन दी प्रोब्लम आफ इंडियन नेशनलिटी, इलाहाबाद ला जर्नल प्रेस, इलाहाबाद, 1933
- टहन, प्रकाश : पंजाबी सेन्चुरी 1847-1947, चेटो विन्डस, लन्दन, 1961
- डाक्टर, आई. एच. : सर्वोदय : ए पोलिटिकल एण्ड इकोनोमिक स्टडी, एशिया, बम्बई, 1967
- हेग, एस. सी. : पंडित गोप बन्धु, गोपबन्धु साहित्य मंदिर, कटक, 1964
- डोडवेल, एच. एच.
(सम्पा.) : दी कॅन्ट्रिज हिस्ट्री आफ इंडिया, एस. चन्द, दिल्ली, 1958
- ताराचन्द : हिस्ट्री आफ दी फ्रीडम मूवमेंट इन इंडिया, 4 भाग, नई दिल्ली, 1961, 1972
- तेन्दुलकर, डी. सी. : महात्मा, 8 भाग, म्खेरी एण्ड तेन्दुलकर, बम्बई, 1952
- ” ” : अखुल गणकार खाी, गांधी पीस फाउंडेशन, दिल्ली, 1967
- सियबजी, बद्रुद्दीन : दी सेल्फ इन सेल्फूलरिज्म, मोरियन्ट लॉगमेन्स, बम्बई, 1971
- थाम्पसन तथा गैरेट . राइज एण्ड फुलफिलमेन्ट आफ ब्रिटिश हर्स् इन इंडिया, सेंट्रल बुक डिपो, इलाहाबाद, 1969
- दयानन्द सरस्वती . सत्यार्थप्रकाश, वैदिक धनालय, अजमेर
- दत्त, रजनी वाम : इंडिया टू डे, पी. पी. एच., बम्बई, 1947
- दास, एम. एन. : इंडिया अन्डर मोर्ले एण्ड मिन्टो, जोर्ज एलन एण्ड मत्विन, लन्दन, 1964
- दास, मनोज : थो अरविन्द इन दी फर्स्ट डेकेड ओफ दी सेन्चुरी, श्री अरविन्द आश्रम, पाडीचेरी, 1972
- द्वारकादास, वानजी : इंडियाज, फाइट फोर फ्रीडम, पोपुलर प्रकाशन, बम्बई, 1966
- दीक्षित, प्रभा : कम्यूनलिज्म—ए स्ट्रगल फोर पावर, मोरियन्ट लॉगमेन्स, नयी दिल्ली, 1974
- डुबोई, एवे : हिन्दू मेनस, बस्टम्स एण्ड सेरेमनीज, घोबसफर्ड, 1906
- दुरानी, एफ. के. खान : दी फ्यूचर ओफ इस्लाम इन इंडिया, इक्वाल एकेडेमी साहौर, 1926
- ” ” : दी मोनिंग ओफ पाकिस्तान, अमारफ, साहौर, 1946
- दुर्गादास : इंडिया फ्रॉम वरुन टू नेहरू एण्ड डाक्टर, मोरियन्ट, लन्दन, 1969
- देसाई, ए. प्रार. : रोसेट ट्रेन्स इन इंडियन नेशनलिज्म, पोपुलर बुक डिपो, बम्बई, 1960

- देसाई, ए. धार : सोशल बेरिप्राउन्ड ओफ इन्डियन मेरानलिज्म, पोपुलर बुक डिपो, बम्बई, 1959
- देवगिरिकर, टी. धार : गोपालहृष्ण गोखले, पब्लि डिवीजन, नई दिल्ली, 1959
- देवल, जी. एम. : बी रोल ओफ बी गवर पार्टी इन बी मेरानल मूवमेन्ट, स्टलिंग, दिल्ली, 1969
- " " : शाहीब भगतसिंह—ए बायोग्राफी, पंजाबी यूनीवर्सिटी, पटियाला, 1969
- देशबन्धु चित्तरजनदास : बीक सव्थे ओफ लाइफ एण्ड वर्क, राजत सेन, कलकत्ता, 1927
- धर्मवीर : लाला हरदयाल एण्ड रिवोल्यूशनरी -मुवमेंट्स आफ हिज टाइम्स, इन्डियन बुक एजेंसी, नई दिल्ली, 1970
- नटराजन, एम. : ए सेन्चुरी आफ सोशल रिफॉर्म इन इन्डिया, एशिया, बम्बई, 1959
- नागर, पुरुषोत्तम : लाला लाजपतराय बी कैब एण्ड हिज आइडियाज़, मनोहर, नई दिल्ली, 1977
- नागरकर, बी. बी. : जेनेसिस आफ पाकिस्तान, एलाइड, बम्बई, 1975
- नायडू, सरोजिनी : मोहम्मद अली जिन्ना : एन अन्वैसिटर आफ यूनीटी : हिज स्पीचिज एण्ड राइटिंग्स : 1912-1917, गणेश, मद्रास, 1918
- निरोध बरन, : टाबल विथ बी भरकिन्द, श्री भरकिन्द पाठ मन्दिर, कलकत्ता, 1960
- निखर, बी एम. : पंजाब अंडर बी ब्रिटिश रुल, 2 खंड, के. बी. पब्लि. नई दिल्ली, 1974
- नेहरू, जवाहरलाल : एन अटोबायोग्रेफी, एसाइड, बम्बई, 1962
- " " : बी डिस्कवरी आफ इन्डिया, मैरीक्वियन, लन्दन 1960
- नेकिनसन, एच. डब्ल्यू : बी न्यू स्विफ्ट इन इन्डिया, हार्पर्ट ब्रदर्स, लन्दन, 1908
- नीमान, मोहम्मद : मुस्लिम इन्डिया, विताविस्तान, इलाहाबाद, 1942
- नीरोजी, दादाभाई : पावर्टी एण्ड ग्रम-ब्रिटिश रुल इन इन्डिया, स्वान शेनेनसीन, लन्दन, 1901
- नंदा, बी. धार. तथा जोशी, पी. सी. : स्टडीज इन माडर्न इन्डियन हिस्ट्री, प्रोरियन्ट लॉंगमैन्स, नई दिल्ली, 1972
- परिषदकर, के. एम. : ए सव्थे आफ इन्डियन हिस्ट्री, एशिया, बम्बई, 1954
- " " : बी स्टेट एण्ड बी सिटिजन्, एशिया, बम्बई, 1956
- " " : क्लास्ट एण्ड डिमोक्रेसी, होगार्थ प्रेस, लन्दन, 1933
- परिषदकर तथा प्रसाद (सम्पा) : बी थोइस आफ फ्रीडम, एशिया, बम्बई, 1961

- पलान्डे, एन. प्रार. : सोर्स मेटीरियल फोर ए हिस्ट्री आफ् दौ धीइम मूवमेंट
(सम्पा) इन इंडिया, बम्बई, 1953
- पटेल, मोदयंतसार्द : विट्ठलसार्द पटेल : सराफ एव टाटस, 2 खंड, बम्बई,
1960
- प्रभू, प्रार. के (सम्पा.) : एन एन्योलोजी आफ् मोडर्न इंडियन एलीवेल्स, भारतीय
विद्या भवन, बम्बई, 1960
- प्रधान, प्रार जी. : इंडियाज स्ट्रुगल फोर स्वरराज, नटसन, मद्रास, 1930
- प्रसाद, बेनो. : इंडियाज हिन्दू मुस्लिम रिलेशन्स, जोइं एन एन
भवन, लन्दन, 1946
- प्रसाद, बिशेवर : चौखण मोडर्न आफ् इंडियन नेशनल मूवमेंट, पी. पी.
एच, नई दिल्ली, 1966
- पावंते, टी बी. : मेरुस आफ् मोडर्न इंडिया, युनि. प्रेस., जलधर, 1964
- पाटे, धनपति : दो आर्यसमाज एव इंडियन नेशनलिज्म : 1875-1920,
एन चन्द, नई दिल्ली, 1972
- पार मोहन : एन इमेजररी रिबीसिजन, छात्रा कदंबं, काट्टीर, 1920
- पूराणी, ए. बी. (सम्पा.) : ईवनिंग टाक्स विथ श्री अरविन्द,
श्री अरविन्दाश्रम, पाडिचेरी, 1959
- पुरोहित, बी. प्रार. : हिन्दू रिवाइवलिज्म एव इंडियन नेशनलिज्म, सापी
प्रकाशन, सागर, 1965
- फरक़ुहर, जे. एन. : मोडर्न रिवाइवलिज्म मूवमेंट्स इन इंडिया, मुंघीनाल
मनोहरलाल, दिल्ली, 1967
- फारुकी, जिदाउलहसन : बी बेवबन्ड स्कूल एव दी डिमाण्ड फोर पाकिस्तान, एशिया,
बम्बई, 1963
- फिनिश, सी. एच. : बी इथोपूरान आफ् इंडिया एव पाकिस्तान, फारुकी,
लन्दन, 1962
- " " (सम्पा) : पोसिटिविज्म एव सोसाइटी इन इंडिया, एन एव भवन,
लन्दन, 1963
- फोर्ड, मोवेट : इंडिया अन्डर कर्जेन एव आफ्स्टर, हाइलमैन, लन्दन, 1911
- फर्नार्ड, सर हुरेन्नाथ : ए नेशन इन मेकिंग, फोकसकई यूनीवर्सिटी प्रेंस, लन्दन,
1925
- बनर्जी, एच. सी. : इंडियन कोन्स्टीट्यूशनल डेवेलपमेंट्स, सीन खंड, ए. मुबर्जी,
कलकत्ता, 1946
- बनर्जी, देवेन्द्रनाथ : इंडियाज नेशन बिल्डिंग, हैटिंग इट्स, लन्दन, 1919
- बेरी, बिशेवर डे तथा अन्य : सोसैज आफ् इंडियन ट्रेडिंग, मोठीनाल बनारसी कण्ठ,
दिल्ली, 1958
- बरायण, एच. सी. : बी इंडियन नेशनलिस्ट मूवमेंट, इंडियन प्रेंस, इलाहाबाद,
1958

- मानाबुसेविच, तथा : ए कन्टम्परेरी हिस्ट्री ओफ इंडिया, पीपुल्स पब्लि. हाऊस, नई दिल्ली, 1964
- बालशास्त्री हरदास : ग्राम्मॅ स्ट्रुगल फोर फ्रीडम: नॉइन्टी ईयर्स थार ओफ इन्डियन इन्डिपेन्डेन्स-1857 द्वे सुभाष, काल प्रकाशन, पूना, 1958
- बाबा छग्नूसिंह : बी साइफ एण्ड टोचिंग्स ओफ स्वामी बयानाद सरस्वती, एडोसन प्रेस, लाहौर, 1903
- बाइट, जे. एस (सम्पा) : इम्पोर्टेन्ट स्पीचेज एन्ड राइटिंग्स ओफ सुभाष बोस, दी इन्डियन प्रिंटिंग प्रेस, लाहौर, 1947
- बाउन, डी मेकेंजी : फ्रीम रानाडे टु भावे, कैलिफोर्निया प्रेस, 1961
- बाउन, एमीली. सी. : हरबपाल हिन्दू रिबोथ्रानरी एण्ड रेशनलिस्ट, एरीजोना यूनिवर्सिटी प्रेस, 1975
- बाउन, एन मेकेंजी : डी ह्वाइट अम्ब्रेसो-इन्डियन थ्योरीटिकल थोट फ्रीम मनु टु गांधी, कैलिफोर्निया प्रेस, 1953
- बाउन, इब्ल्यू नोर्मन : इन्डिया, पाकिस्तान, सीसोन, कॉर्नेल यूनीवर्सिटी प्रेस, इथाका, 1951
- बिपिनचन्द्र,
- भमलेश त्रिपाठी, बरून डे : फ्रीडम स्ट्रुगल, नेशनल बुक ट्रस्ट, नयी दिल्ली, 1972
- बुच, एम. ए. : राज एण्ड घोष ओफ इन्डियन लिबरलिज्म, गुड कम्पेनियन्स, बडोदा, 1938
- " " : राज एण्ड घोष ओफ इन्डियन मिलिटेटेन्ट नेशनलिज्म, बडोदा, 1940
- बेवान, एडविन : इन्डियन नेशनलिज्म, मेकमिलन, लन्दन, 1913
- बैल्लफोर्ड, एच. एन. : रीबल इन्डिया, गोल्लेज, लन्दन, 1931
- बेनी प्रसाद : थ्योरी आफ गवर्नमेन्ट इन एनरान्ड इन्डिया, दी इन्डियन प्रेस, इलाहाबाद, 1927
- बेसॅट, एनी : हाउ इन्डिया रोट फोर फ्रीडम, थियोसोफिकल पब्लि. हाऊस, मडयार, मद्रास, 1915
- " : बिल्डर्स ओफ न्यू इन्डिया, मडयार, 1942
- बेम्फोर्ड, पी सी : हिस्ट्रीज ओफ डी नोन-कॉओपरेशन एण्ड सिलाफत मूवमेन्ट्स, बीप पब्लि, दिल्ली, 1974 (भारतीय सरकार)
- बोलिथो, हैक्टर : जिन्ना क्रियेटर ओफ पाकिस्तान, जॉन अरॅ, लन्दन, 1954
- बोस, निमलकुमार : स्ट्रुगल ओफ हिन्दू सोसायटी, विश्वभारती, कलकत्ता, 1949
- " " : प्रोब्लम्स ओफ इन्डियन नेशनलिज्म, एलाइड पब्लि. बम्बई, 1969

- बोन, सिद्धिचन्द्रनार
दया प्रसाद
- बोन, सुभाषचन्द्र
- " "
- बेट्ट, एम्. एल्
वृन्दाचन्द्र
- बन्धुनन्दार, जे के (नन्दा)
- बन्धुनन्दार, ए के
- " "
- " "
- " राजश्रीप्रती
दया प्रसाद
नरसिंह, हरिचन्द्र
- बनहोत्रा, एन एल
- बनकर, डी आर.
बन्धुनन्दार, विमानविहारी
- " "
- " "
- बल्लभानी, जॉसेफ
- बल्लभानी, टी एन पी
बल्लभानी, आर. पी
- बन्धुनन्दार एम्
बन्धुनन्दार
- बन्धुनन्दार, ए पी
- डॉ बॉबन ब्रबोन हरिनाथ बानोपाध्याय कोठ सुभाषचन्द्र
बोन, सिद्धिचन्द्र बोननैल, नई दिल्ली, 1973
- डी इण्डियन स्टूडेंट्स, 2 भाग, चेन्नै, बल्लभानी, 1948
- डी मिशन कोठ साइड, चेन्नै, बल्लभानी, 1953
- मई इन्स्टीट्यूट, 2 खण्ड, लन्दन, 1919
- इडमिन्स सोसैलियल, बन्नापान, लहौर, 1937
- इडमिन्स स्टांसेड एन्ड डोरनून्ट्स बोन सिद्धि चन्द्र :
1821-1918, लॉन्डन डॉन एन्ड क, बल्लभानी, 1937
- एक्वेन्ट आठ इन्डिपेन्डेंस, भारतीय विद्या भवन, बम्बई,
1963
- डॉ पेरेज आठ इन्डियन स्टूडेंट्स चीर स्ट्रेंथ, भारतीय
विद्या भवन, बम्बई, 1961
- हिन्दी आठ डी स्ट्रेंथ डून्ट इन्डिपेन्डेंस, 3 खण्ड पन्ना के
एन. सुबोनाथान, बल्लभानी, 1963
- एन एन्डोस हिन्दी आठ इन्डिपेन्डेंस, 3 खण्ड,
नैशनलिज्म, लन्दन, 1962
- कुल्लिन्स मेगनसिन्स इन्डिपेन्डेंस एन्ड बर्किन्स, बर्किन्स.
बर्किन्स प्रेंस, बर्किन्स, 1963
- एन्डी : एन एम्बेरीमेंट विद्य बन्धुनन्दार पेंसिटेन्स, एन्ड
पुनिकेटी, बर्किन्स, 1975
- साल बहुरुर इन्डिपेन्डेंस, पन्ना, सिद्धिचन्द्र, नई दिल्ली, 1973
- इन्डियन पेंसिटेन्स एन्ड इन्डिपेन्डेंस एन्ड रिशोर्न कोठ सेन्टि-
सैबर्त : 1818-1917, पन्ना के एन सुबोनाथान,
बल्लभानी, 1965
- निस्सिटेन्ट मेगनसिन्स इन्डिपेन्डेंस, बल्लभानी सिद्धिचन्द्र, बल्लभानी,
1966
- हिन्दी कोठ इन्डियन सोसैल एन्ड पेंसिटेन्स बर्किन्स :
डोन रामनोहन डू बल्लभानी, बल्लभानी, बल्लभानी, 1967
- डी इन्डिपेन्डेंस कोठ मेन एन्ड बल्लभानी, बल्लभानी, बल्लभानी,
लन्दन, 1907
- काठसोपान आठ हिन्डुसिन्स, चेन्नै, बम्बई, 1956
- राजमई सौतोरी : डी कोठ कोसमेन कोठ इन्डिपेन्डेंस, बर्किन्स
एन्ड बर्किन्स, लन्दन, 1939
- बर्किन्स एन्ड बर्किन्स इन्डिपेन्डेंस इन्डिपेन्डेंस इन्डिपेन्डेंस इन्डिपेन्डेंस
1885-1917, पन्ना के एन सुबोनाथान, बल्लभानी,
1967
- इन्डियन मेगनसिन्स इन्डिपेन्डेंस, लन्दन, लन्दन, 1917

- महफोर्ड, पीटर : बर्ड्स आफ ए डिफरेंट प्लेज : ए स्टडी आफ ब्रिटिश इन्डियन रिसेशनल फ्रीम अफरर टू वर्जेंट, कोलिनस, लंदन, 1974
- : एम एन. राय मेथोड्स, प्रताप पब्लि, बम्बई, 1964
- भापुर, बी. बी. : गोल्ले : ए पोलिटिकल बायोप्रेकी, मानकटलाज, बम्बई, 1966
- ” एल. पी. : इंडियन रिबोथ्रानरी मूवमेंट इन बी युनाइटेड स्टेट्स आफ अमेरिका, एन चद, दिल्ली, 1970
- मिचिसन, नामोमी : बी मोरल बेसिस आफ पोलिटिक्स, वीन्स्टेवन, लंदन, 1938
- . मिसलेनियस राइटिंग्स आफ बी सेट औनरेबल मि. जस्टिस एम. जी रानाडे, मनोरजन प्रेस, बम्बई, 1915
- मिश्रा, बी. पी. . लिबिंग एन इरा, खंड 1, विकास, दिल्ली, 1975
- मीरडल, गुनर . बिर्षो बी बेलफेयर स्ट्रेट, युनिवर्सिटी पेपर बेक्स, लंदन, 1958
- मुजीब, एम . बी इन्डियन मुस्लिम, जोर्ज एलन एण्ड अनविन, लंदन, 1967
- मुकर्जी, राधा कृमुद . नेशनलिज्म इन हिंदू कल्चर, पियोसोफिकल पब्लि हाउस, लंदन, 1921
- ” ए पी . सोशल एण्ड पोलिटिकल आइडियाज आफ बिपिनचन्द्रपाल, मिनर्वा, कलकत्ता, 1974
- मुकर्जी, हरिदास तथा मृकृजी उमा . श्री अरविन्द एण्ड बी न्यू घाट इन इन्डियन पोलिटिक्स, गुणोपाध्याय, कलकत्ता 1964
- ” ” . बी प्रोप आफ नेशनलिज्म इन इन्डिया 1857-1905, कलकत्ता, 1957
- ” ” : बिपिनचन्द्रपाल एण्ड इन्डियाज स्टूडस फोर स्वरराज, कलकत्ता, 1968
- ” ” : बी ओरीजनल आफ बी नेशनल एजुकेशन मूवमेंट, कलकत्ता 1957
- मुकर्जी, हीरेन्द्रनाथ : इन्डियाज स्टूडस फोर श्रीराम, नेशनल बुक एजेंसी, कलकत्ता, 1962
- मु शी, के, एम. : विलप्रिमेज टू क्रोडम (1902-1950), खंड 1, भारतीय विद्या भवन, बम्बई
- मु शीराम तथा रामदेव : बी आर्यसमाज एण्ड इट्स डिट्रिबुटर्स, गुरुकुल कागडी, 1930
- मूर्ति, बी. बी. रमण : नानवायलसेस इन पोलिटिक्स, फ्रैंकवदर्स, दिल्ली, 1958
- ” ” (सम्पा.) : गांधी : एसेंसल राइटिंग्स, गांधी पोस फाउंडेशन, नई दिल्ली, 1970

- मैरो, कार्टरेज आरु मिरो : इंडिया : निन्दो एण्ड मोर्से, नैकनिलन, लंदन, 1934
- मैरनेन, जे. आर. : दी पोलिटिकल एवेरिंग्स इन इंडिया, प्रेंटिस हॉल, न्यू जर्सी, 1970
- मैहरसली, मुन्सूफ . दी प्राइम आरु सिटिंग, नेशनल पब्लि. बम्बई, 1948
- मैहरोना, एन. आर. : इंडिया एंड काननवेल्थ : 1885-1929, जॉर्ज एनन एण्ड कनविन, लंदन, 1965
- मैहता, अमोक तथा एटवईन, अम्बुदु . दी कम्युनल ट्राएणल इन इंडिया, विवाविज्ञान, इलाहाबाद, 1942
- मोदी, होमी : सर फिरोजशाह मैहता : ए पोलिटिकल बायोग्रेफी, एशिया, बम्बई 1963
- मोर्टे, जान . रिक्सेरान्स, 2 खंड, नैकनिलन, न्यूयार्क, 1917
- मंगहर्स्वैड, सर फ्रांसिस . जान इन इंडिया, जान मॉरे, लंदन, 1930
- रघुवर्गी, बी. पी. एन. : इंडियन नेशनलिस्ट मुवमेंट एण्ड पाट, लक्ष्मीनारायण कन्नवाल, आगरा, 1959
- रमरा, एन. पद्मि. . पोलिटिकल इनबोल्वमेंट आरु इंडियाइ ट्रेड युनियन्स, एशिया, बम्बई, 1967
- राधाकृष्णन, एम . गौतम बी बुद्ध. हिन्दु क्रिगम्स, बम्बई, 1946
- राजगोपालाचारी, सी . सत्यन एव अक्षते, खण्ड 1, भारतन पब्लि., नयास, 1961
- राजगोपाल . हाउ इंडिया स्टुडन्स फोर छोइस, बुक सेंटर, बम्बई, 1967
- " . सोवमान्य नितक : ए बायोग्रेफि, एशिया, बम्बई, 1954
- राव, के. मम्मयगिरी . ए बट ऑफ, हाईकोर टुम्ट, हृवली, वि. ए.
- राव, यू. एन. मोहन (मम्मा) . पेन पोर्ट्रेट्स एण्ड टिम्सूट्स बाई गायीत्री, नेशनल बुक टुम्ट, नई दिल्ली, 1969
- राव बीछरी, सी. सी. : सी. एक. एन्ड्रूज : हिज साइड एंड टाइम्स, सोनीया, बम्बई, 1971
- राव, एम. एन. : दी पयुवर आरु इंडियन पोलिटिकल, मिनर्वा, बलकला, 1971
- रेवडी, सी. : दी इंडियन ट्रेड युनियन मुवमेंट, ऑरिएण्ट सोरनेंस, नई दिल्ली, 1972
- रे. पी. सी. : साइड एंड टाइम्स आरु सी. आर. शास, आरुणकट्टे, लंदन, 1927
- रेटमिनक, एन. के. : सर विनियम बेहरवरने एण्ड दी इंडियन रिफार्म मुवमेंट, जॉर्ज एनन एंड कनविन, लंदन, 1923
- रोना, रोमी : प्रोसेट्स आरु दी न्यू इंडिया, कालम एण्ड कं. लंदन,
- " " : मारी, एल्विन सिडेन, रेरिस, 1960
- रोबिनसन, फ्रांसिस : सेपरेटिअन अथवा इंडियन मुस्लिम्स : दी पोलिटिकल आरु

- बी युनाइटेड प्रोविंसेज मुस्लिम्स : 1860-1923, विकास, दिल्ली, 1975
- रोनल्डो, धर्मे भाफ : बी हार्ट भाफ आर्पावर्त, बीस्टेबल, लंदन, 1925
- सास्की, हेरल्ड : ए धामर भाफ पीसिडिबल, जोर्ज एलन एण्ड अनविन, लंदन 1948
-
- साइफ एण्ड राइटिंग्स भाफ जोसेफ मस्सीनी, 6 थर, स्मिथ, एल्डर एण्ड क लंदन, 1891
- साल बहादुर : बी मुस्लिम सोज : इट्स हिस्ट्री, एक्टिविटीज एण्ड एचीव-मेन्ट्स, धामरा बुक स्टोर, धामरा, 1954
- सुयरा, वेद प्रकाश : बी बन्सेण्ट भाफ बी सेवयूसर स्ट्रेट इन इंडिया, आस्तफरं युनिवर्सिटी प्रेस, लंदन, 1964
- सोबेट, बर्नी : ए हिस्ट्री आफ बी इंडियन नेशनल मूवमेंट, जान मर्से, लंदन 1920
- सोहिया, राम मनोहर : भावर्स, गांधी एण्ड सोशलिज्म, नवहिंद, हैदराबाद, 1953
- सोले, डेविड : बंगाल टेरेरिज्म एण्ड बी भाक्सिस्ट सेप्ट : आसपेक्ट्स आफ रीजनल नेशनलिज्म इन इंडिया (1905-1942) पर्मा वे एल. मुखोपाध्याय, कलकत्ता, 1975
- सर्मा, बी पी. : भावर्स इंडियन वोलिटिकल पार्ट, लक्ष्मीनारायण धप्रवाल, धामरा, 1961
- सर्मा, शान्तिप्रसाद : प्रोबलम्स आफ डिमोक्रेसि इन इंडिया, एल धन्द, दिल्ली, 1946
- वस्ती, सैयद रजा : सोब' मिन्टो एण्ड बी इंडियन नेशनलिस्ट मूवमेंट 1905-1910, क्लेरेंडन प्रेस, आस्तफरं, 1964
- वाटकिन्सा, कोडरिक एम. : बी एज भाफ आइंडियोलोजी : पीलिटिकल पार्ट 1750 टु बी प्रजेंट, प्रेन्टिसहॉल, नई दिल्ली, 1965
- व्यास, के. सी. : बी सोशल रिनासा इन इंडिया, वीरा एंड कं, बम्बई, 1957
-
- हार्द इंडिया इन इन रिबोल्ट अगेंस्ट ब्रिटिश कूल, इंडियन नेशनल पार्टी, लंदन, 1916
- वाजपेयी, जे एन. : बी एक्स्ट्रीमिस्ट मूवमेंट इन इंडिया, युग पब्लिश, इलाहाबाद, 1974
- विद्यावाक्यस्यति, इन्द्र : आर्यसमाज का इतिहास, 2 भाग, तार्यदेशिक आर्य प्रति-निधि सभा, दिल्ली, 1957
- बुररोक, जान : इन इंडिया विधिसाइण्ड ? गणेश, मद्रास, 1918
- बुकरक, किलिय : बी फेन हू कल्ल इंडिया, खंड 1, प्रीकेन बुक्स, न्यूयार्क, 1953
- वेस्ट, ज्योफो : बी साइफ भाफ एनी बीसेंट, वेराल्ड होवे, लंदन, 1929

- बेटरवर्न, विलियम : एलन आक्टोबियन ह्यूम : फादर आफ दी इंडियन नेशनल काँग्रेस (1829-1912), टी फिगर, लंदन, 1913
- शर्मा, श्रीराम : महात्मा हंसराज : मेकर आफ दी भाइरन पंजाब, प्राय प्रादेशिक प्रतिनिधि सभा, लाहौर, 1941
- " " : पंजाब इन फर्नेन्ट, एन. चन्द, दिल्ली, 1971
- शर्मा, जगदीशगंगुलु : इंडियन स्ट्रगल फोर फ्रीडम : सिलेक्टेड ओब्सर्वेन्स एण्ड सोर्सेज, 3 खण्ड, एम. चन्द, 1962-65
- " " : इंडियन नेशनल काँग्रेस : बिब्लोग्रैफि एण्ड क्रोनोलाजी, एन. चन्द दिल्ली, 1959
- शास्त्री, बी. एस. श्रीनिवास : माई मास्टर गोलते, माडल पब्लि. मद्रास, 1946
- शाहिर, मोहन : खिताफत टु पाटौगान, कलमकार प्रकाशन, नई दिल्ली, 1970
- शिरमठ, के. भार. : काका जोसेफ बापटिस्टा : फादर आफ होमरूल मूवमेंट इन इंडिया, पोपुलर प्रकाशन, बम्बई, 1974
- शिरोल, बेलेन्टीन : इंडिया ओल्ड एण्ड न्यू, मैकमिलन, लंदन, 1921
- शुक्ला, बी. डी : ए हिस्ट्री आफ दी इंडियन लिबरल पार्टी, इंडियन प्रेस, इलाहाबाद, 1960
- शे, थियोडोर एल. : दी लिपेसी आफ दी लोखमान्य, प्राक्करहं, 1956
- शर्मा, डॉ. एस. : हिन्दूइज्म अरू दी एजेज, भारतीय विद्याभवन, बम्बई, 1956
- सगौ, पी. डी. (अम्मा.) : साइफ एण्ड बर्क आफ साल, बाल एण्ड पाल, फोवर्लीज पब्लि नई दिल्ली, 1962
- सरकार, मुमित : दी स्वदेशी मूवमेंट इन बंगाल : 1903-1908, पी. पी. एच., नई दिल्ली, 1973
- साहूनी, जे. एन. : दी लिड ओक : फिस्टी ईयर्स आफ इंडियन पोलिटिक्म : 1921-1947, एनाइड, बम्बई, 1971
- स्मिथ, विलफ्रेड सी. : माइरन इस्लाम इन इंडिया, विक्टर गोर्लेज, लंदन, 1946
- स्टोभन, एरिक : दी इंगलिस यूटीलिटेरियन्स एण्ड इंडिया, बनेरहं, प्राक्करहं, 1959
- स्मिथ, विनियम राय : नेशनलिज्म एण्ड रिफॉर्म इन इंडिया, देल युनीवर्सिटी प्रेस, न्यू हैवन, 1938
- सिंह, जी. एन. : सेन्टमार्क इन कोन्स्टीट्यूशनल डेवेलपमेंट आफ इंडिया, दिल्ली, 1967
- सिंह, बरए : प्रोटेक्ट आफ इंडियन नेशनलिज्म, एलन एण्ड एनरिन, लन्दन, 1963
- सिंह, संगत : फ्रीडम मूवमेंट इन वेल्थी : 1858-1919, एसोसिएट, नई दिल्ली, 1972

- मिह्रा, शशाङ्क . इण्डियन इतिहसिन्डेन्स इन पर्सोनिटिव, एशिया, बम्बई, 1964
- मीतारमैया, बी पी : बी हिस्ट्री आफ् बी इण्डियन नेशनल काँग्रेस, 2 खण्ड, पचा पब्लि, बम्बई, 1946
- मीतारवाड, मी एल . रिजलेशन्स एण्ड रिफ्लेक्शन्स, पचा पब्लि बम्बई, 1946
- मीन, अनिल : बी इमरजेन्स आफ् इण्डियन नेशनलिज्म, केंब्रिज युनिवर्सिटी प्रेस, लन्दन, 1968
-
- बी मूरत काँग्रेस एण्ड फाक्ट्समेज, नटेसन, मद्रास, 1907
- मूद, जे पी . मैन वर्देस आफ् सोशल एण्ड पोलिटिकल पाट इन माइने इण्डिया, जयप्रकाशनाथ, मेरठ, 1963
- सेनगुप्ता, पद्मिनी . सरोजिनो नायडू : ए बायोप्रेफि, एशिया, बम्बई, 1966
- सेन, एन. बी (मम्पा) : फथान् एपिनेन्ट हिन्दूज, न्यू बुक सोसाइटी, लाहौर, 1944
- सेन, एम पी (.,.) . डिवाइसरी आफ् नेशनल बायोप्रेफि, 2 खण्ड, इस्टीड्यूट आफ् हिस्टोरिकल स्टडीज, बलकता, 1973
- स्टेनमन, जे डब्ल्यू . पोलिटिकल प्योरो आफ् एनशन्ट इण्डिया, प्राक्सफर्ड, 1964
- सैयद, एम एच . मोहम्मद असी जिन्ना : ए पोलिटिकल स्टडी, मोहम्मद प्रशरफ, लाहौर, 1945
-
- स्पीचेज एण्ड राइटिंग्स आफ् साबामाई नीरोजी, नटेसन, मद्रास, 1917
- स्नार्डर, सुई (मम्पा) . बी डायनेमिज्म आफ् नेशनलिज्म, वेन नोस्ट्रॉड, न्यूजर्सी, 1964
- श्रीनिवास, एम एम . सोशल सेन्ज इन मोडर्न इण्डिया, केनफोर्निया युनिवर्सिटी, बर्केले, 1966
- श्रीकान्ठ, एन. एम पी. . पीय आफ् नेशनलिज्म इन इण्डिया : इफेक्ट्स आफ् इटरनेशनल इवेल्ट्स, मीनाधी, मेरठ, 1973
- हमीद, अब्दुल . मुस्लिम सेपरेटिज्म इन इण्डिया : 1858-1947, प्राक्सफर्ड, लाहौर, 1967
- हाइडेन, एच एम. : बी एवेर्निंग आफ् एशिया, लन्दन, 1919
- हिदायतुल्ला, एम . डिमोक्सी इन इण्डिया एण्ड बी ज्यूडिसियल प्रोसेस, एशिया, बम्बई, 1966
- हीमनाथ, बाल्लं . नेशनलिज्म एण्ड हिन्दू सोशल रिफोर्म, प्रिन्सटन युनि प्रेस, न्यू जर्सी, 1964
- हेषकोकम, जीन पेट्रिक . कम्युनिज्म एण्ड नेशनलिज्म इन इण्डिया : एम. एन. राय एण्ड कोमिन्टर्न पोलीसी : 1920-1939, प्रिन्सटन युनि. प्रेस, न्यूजर्सी, 1971
- हीडमन, एच बी . बी ग्रेट डिवाइड, हविमन, लन्दन, 1969

अध्याय 2—राजा राममोहन राय

इकबाल सिद्दिकी : राम मोहन राय, भाग 1, एशिया, बम्बई, 1958

- : श्री इंगलिस बक्स आफ राजा राममोहन राय विथ एन इंगलिस ट्रांसलेशन आफ "तुहफातुल मुवाहिदीन," पाणिनी प्रेस, इलाहाबाद, 1906
- कोलेट, सोफिया डान्नन : साइफ एण्ड सेटर्स आफ राजा राममोहन राय, 1913
- गागुली, नलिन : राजा राममोहन राय, वाई एम. सी. ए पब्लिशिंग हाउस, 1939
- जोगी, बी सी (सम्पा) : राममोहन राय एण्ड बी प्रोसेस आफ मोडर्नाइजेशन इन इण्डिया, विकास, दिल्ली, 1975
- : बी फादर आफ माडर्न इण्डिया : कोमेमोरेशन ओल्ड्युम आफ बी राममोहन राय सेन्टेनरी सेलिब्रेशन, 1933, एम. सी. चक्रवर्ती (सम्पा.), कलकत्ता, 1935
- बाल, उपेन्द्रनाथ : राममोहन राय : ए स्टडी आफ हिज लाइफ, बक्स एण्ड पाटर्स, राय एण्ड सन्स, कलकत्ता, 1933
- मजूमदार, जे. के. : राजा राममोहन राय एण्ड प्रोग्रेसिव मूवमेंट्स इन इण्डिया, कलकत्ता, 1941
- " पी. सी. : बी फोय एण्ड प्रोग्रेस आफ बी ब्रह्मो समाज, कलकत्ता, 1882
- : राजा राममोहन राय हिज लाइफ, राईटिंग्स एण्ड स्पीचिंग, नटेशन, मद्रास, 1925
- शास्त्री, पण्डित निवनाथ : हिस्ट्री आफ बी ब्रह्मोसमाज, 2 भाग, प्रार. चटर्जी कलकत्ता, 1911

अध्याय 3—स्वामी दयानन्द सरस्वती

- दयानन्द, स्वामी : सत्यापं प्रकाश, स्टार प्रेस, बनारस, 1875 (सर्वं प्रथम संस्करण)
- " " : वैदान्तिध्वान्ति निवारण, धोरियंटल प्रेस, बम्बई, 1876
- " " : पंचमहायज्ञविधि, बनारस संस्करण, 1877
- " " : शिक्षापत्रो ध्वान्त निवारण, 1876
- " " : वैदिकरुद्रमतसंश्लेष, निर्णयसागरप्रेस, बम्बई, 1873
- " " : आर्षाभिधाय, प्रथम संस्करण, बम्बई, 1876
- " " : अनुसूचितोद्देशन, बनारस, 1880
- " " : संस्कारविधि, प्रथम संस्करण, एशियाटिक, बम्बई, 1877
- " " : ऋग्वेदविभाष्य भूमिका, सजारस प्रेस, बनारस, 1877
- " " : स्युहारमानु, वैदिक यन्त्रालय, बनारस, 1879
- : दयानन्द : कोमेमोरेशन ओल्ड्युम, हरबिसास भारदा द्वारा सम्पादन, प्रजमेर, 1933

- आटोबायोप्रेफि आफ पब्लिश्ट दयानन्द सरस्वती, (सम्पा) मंडम ब्लावटस्की, पियोसोफिकल पब्लि हाउस, मद्रास, 1952
- आटोबायोप्रेफि आफ स्वामी दयानन्द सरस्वती, (सम्पा), वे सी यादव, मनोहर, दिल्ली, 1976
- बी आटोबायोप्रेफि एण्ड बी ट्रेवल्स आफ स्वामी दयानन्द सरस्वती, (सम्पा) दुर्गाप्रसाद, विरजानन्द प्रेस, लाहौर, 1908
- मु शीराम तथा रामदेव बी आर्पेंसमाज एण्ड इट्स डिस्ट्रिबटर्स - ए विण्डिकेशन, लाहौर, 1910
- रोला, रोमा प्रोफेड्स आफ बी न्यू इण्डिया, लन्दन, 1930
- साजपतराय, लाला बी आर्पेंसमाज, लॉगमेन्स, प्रीन एण्ड क, लन्दन, 1915
- भारदा, हरवितास भादृषि दयानन्द की आत्मकथा, (सम्पा) भवानीलाल भारतीय, वैदिक यन्त्रालय, प्रजमेर, 1975
- सेन, एन बी (सम्पा) साइफ आफ दयानन्द सरस्वती, परोपकारिणी सभा, प्रजमेर, 1968
- विट एण्ड विज्डम आफ स्वामी दयानन्द, न्यू बुक सोसाइटी, नई दिल्ली, 1964

अध्याय 4—स्वामी विवेकानन्द

- बी कम्प्लोट वर्क्स आफ स्वामी विवेकानन्द, 8 भाग, अद्वैत आश्रम, अल्मोडा
- दत्त, भूपेन्द्रनाथ विवेकानन्द . पैट्रियट प्रोफेड, नवभारत, कलकत्ता, 1954
- निवेदिता, सिस्टर बी मास्टर एज आई सा हिम, उद्बोधन, कलकत्ता, 1939
- बकं, मेरी सुई स्वामी विवेकानन्द इन अमेरिका : न्यू डिस्कवरीज, अद्वैत आश्रम, कलकत्ता, 1958
- मजूमदार, सत्येन्द्रनाथ विवेकानन्द-घरित
- बी मेसेज आफ विवेकानन्द, अद्वैत आश्रम, अल्मोडा, 1966
- योगेश्वरानन्द, (सम्पा) बी साइफ आफ स्वामी विवेकानन्द, अद्वैत आश्रम, अल्मोडा, 1949
- रोला, रोमा : साइफ आफ विवेकानन्द, अद्वैत आश्रम, अल्मोडा, 1953
- : साइफ आफ स्वामी विवेकानन्द : आई हिज ईस्टर्न एण्ड वेस्टर्न डिसाइपल्स, अद्वैत आश्रम, अल्मोडा, 1933
- विवेकानन्द, स्वामी फ्रीम कोलम्बो टु अल्मोडा सेक्चर्स, मद्रास, 1904
- " " • स्पीचिज एण्ड राइटिंग्स,
- " " • इंडिया एण्ड हर प्रोब्लम्स,

- विवेकानन्द, स्वामी : एपिस्तल आरु स्वामी विवेकानन्द, मायावती, मल्बोडा,
1920
- " " : तिलेहान्स फ्लोम स्वामी विवेकानन्द,
" " : ज्ञानयोग
" " : राजयोग
" " : प्रेरितकल वेदान्त
" " : इन्कामडं टाकन, माई मास्टर एन्ड अदर राइटिन्स,
रामकृष्ण-विवेकानन्द सेंटर, न्यूयार्क, 1939
" " : माहनं इन्डिया, प्रद्वित पाथम, मल्बोडा, 1923
" " : मत्तियोग
" " : प्रेमयोग
" " : शिक्षापी वस्तृता, श्रीरामकृष्ण पाथम, नागपुर, 1972

अध्याय 5 - धीमती एनी वेसेंट

- वेसेंट, एनी : हाऊ इन्डिया रोट फोर फ्रीडम, पियोसोफिकल पब्लि हाउस,
प्रडयार, मद्रास, 1915
- " " : दो पयूकर आरु इन्डियन,पोलिटिक्स, पि प हा, मद्रास,
1922
- " " : इयलेंड, इन्डिया एन्ड अफगानिस्तान, पि. प हा. मद्रास,
1931
- (सम्पा.) : अदर ऐल्डर ब्रेडरन, पि. प हा, मद्रास, 1934
- वेसेंट, एनी : दो एनिवर्सल टेक्स्ट-बुक आरु रिलीजन्स एन्ड मोरल्स,
मद्रास, 1910
- " " : इन्डिया एन्ड दो एम्पायर, पियोसोफिकल पब्लि. सोसायटी,
मदन, 1914
- " " : काँग्रेस स्पीचेस आरु एनी वेसेंट, मद्रास, 1917
- " " : दो बेनेन्ट स्पिरिट, 4 भाग, मद्रास, 1938
- " " : बह्यविद्या, मद्रास, 1932
- " " : दो वेगिफ दूप्स आरु बार्ड रिलीजन्स : दो प्रो बार्ड
मुवमेंट्स, मद्रास, 1926
- " " : शील इन्डिया लिथ और डाइ, मद्रास, 1925
- " " : पोपुलर सेरचम आरु पियोसोफी, मद्रास, 1939
- " " : इन्डिया, पि. प. सो, मदन, 1913
- " " : दो इन्डिया बेट रेल दो, मद्रास, 1940
- " " : सिविलीजेरन्स टेक्स्टोस एन्ड दो बोज, मद्रास, 1925
- " " : दो विजयम आरु दो उपनिषद्स, मद्रास, 1907

- बेसैंट, एनी • इंडियन आइडियलिस्ट इन एजुकेशन, रिसेजन, फिलोसोफीज, आर्ट, बमला भाषण माला 1924-25, मद्रास, 1930
- " " • लेक्चर्स आन पोलिटिक्स साइज, मद्रास, 1919
- " " • इंडिया : ए नेशन, मद्रास, 1939
- " " • आटोबायोग्रेफि, मद्रास, 1939
- " " • डी मास्टर्स, मद्रास, 1912
- पाल, विपिनचन्द्र • मिसेज एनी बेसैंट ए साइकोलोजिकल स्टडी, गणेश, मद्रास, ति २
- श्री धनाश • एनी बेसैंट, भारतीय विद्या भवन, बम्बई, 1954

अध्याय 7—महादेव गोविंद रानाडे

- रानाडे, महादेव गोविंद • एसेज आन इंडियन इफोनोमिक्स, बम्बई, 1899
- " " • डी मिसेलेनियस राइडिंग्स आफ एम जी रानाडे, मनोरजन प्रेस, बम्बई, 1915
- " " • डी राइज आफ मराठा पावर, बम्बई, 1900
- " " • रिसेजनियस एण्ड सोशल रिफोर्स, बम्बई, 1918
- धम्बेडकर, भीमराव • रानाडे, गांधी एण्ड जिन्दा, धंकर, बम्बई, 1924
- बर्वे, डी जी • रानाडे, डी प्रोफिट आफ सिबरेटेड इंडिया, भायं भूषण प्रेस, पूना, 1942
- बेलोक, जेम्स • महादेव गोविन्द रानाडे : पेड्रियट एण्ड सोशल सर्वे, यलवत्ता, 1926
- गोघले तथा बाबा चिन्तामणि, सी बाई (सम्पा) • रानाडे तथा सैलंग, नटरान, मद्रास, 1915
- जागीरदार, पी. जे • इंडियन सोशल रिफोर्स, 4 भाग, मद्रास, 1901
- पारबैते, टी बी • स्टडीज इन डी सोशल घाट आफ एम. जी रानाडे, एशिया, बम्बई, 1963
- माण्ड, जी ए • महादेव गोविन्द रानाडे : ए बायोग्रेफि, एशिया, बम्बई, 1963
- रानाडे, रमाबाई • ए स्केच आफ डी साइक एण्ड वर्क आफ डी सेट जस्टिस महादेव गोविन्द रानाडे, 2 भाग, बम्बई, 1902
- रानाडे, रमाबाई • हिज वाइफस रेमिनिसेन्सेज, पब्लि डिवीजन, नई दिल्ली, 1963

अध्याय 8—दादाभाई नौरोजी

- नौरोजी, दादाभाई • पावर्टी एण्ड अन-ब्रिटिश रूल इन इंडिया, स्वान सोसेनसीन, लंदन, 1901

- पारिख, सी. एल. (सम्पा.) : एसेज, स्पेचेज, एडुसेज एण्ड राइटिंग्स आफ दादामाई नौरोजी, बम्बई, 1887
- मसानी, भार. पो. : दादामाई नौरोजी, दो प्रॉड ओल्डमेन आफ इंडिया, एलन एण्ड ग्रनविन, लंदन, 1939
-
- स्पीचेज एण्ड राइटिंग्स आफ दादामाई नौरोजी, नटेमन, मद्रास, 1917

अध्याय 9—फिरोजशाह मेहता

- चिन्तामणि, सी वार्ड . स्पेचेज एण्ड राइटिंग्स आफ दी ओनरेबल सर फिरोजशाह (सम्पा) मेहता, इंडियन प्रेस, इलाहाबाद, 1905
- जीजीभाय, जे भार वी : सभ अनपब्लिशड एण्ड लेटर स्पेचेज एण्ड राइटिंग्स आफ दी ओनरेबल सर फिरोजशाह मेहता, बम्बई, 1918
- मोदी, एच पी. सर फिरोजशाह मेहता : ए पोलिटिकल बायोग्राफिक, 2 भाग, वाचा, दी० इ० : स्पेचेज एण्ड राइटिंग्स आफ दी ओनरेबल सर फिरोजशाह मेहता, इलाहाबाद, 1905
- शास्त्री, वी एस श्रीनिवास . लाइफ एण्ड टाइम्स आफ सर फिरोजशाह मेहता, मद्रास, 1945

अध्याय 10—सुरेन्द्रनाथ बनर्जी

- बनर्जी, सुरेन्द्रनाथ . ए नेशन इन मेकिंग : बींग दी रेमिनिसेन्सेज आफ फिफ्टी ईयर्स आफ पब्लिक लाइफ, प्राक्कफर्ट, बम्बई, 1925
- " " : स्पेचेज, 6 भाग, कलकत्ता, 1891-1908
- भांगव, डेनियल : मोडरेट्स एण्ड एक्स्ट्रीमिस्ट्स इन दी इंडियन नेशनलिस्ट मूवमेंट : 1883-1920, एशिया, बम्बई, 1967
- धोम, के एम . सुरेन्द्रनाथ बनर्जी, पब्लि डिवाइजन, नई दिल्ली, 1974
- " जे. एस. : सुरेन्द्रनाथ बनर्जी, (ए स्नेपशाट), ढाका, 1939
- नटेमन, जो ए. बापू सुरेन्द्रनाथ बनर्जी : बी मेन एण्ड हिज मिशन, मद्रास, 1917

अध्याय 11—गोपाल कृष्ण गोखले

- डर्वे, बी. जी (सम्पा) . स्पेचेज एण्ड राइटिंग्स आफ गोपातकृष्ण गोखले, बम्बई, 1966
- हु जूकू, एच एन. . गोपाल कृष्ण गोखले : बी मेन एण्ड हिज मिशन, नई दिल्ली, 1966
-
- : गोखले सेन्टेंसरी मुवेनिर (1866-1966), नई दिल्ली, 1966
- देवगिरिकर, टी भार. : गोपाल कृष्ण गोखले, पब्लि. डिवाइजन, नई दिल्ली, 1964

- नदा, बी. भार . गोखले : दी इंडियन मोडरेट्स एण्ड दी ब्रिटिश राज, प्राक्सफर्ड, दिल्ली, 1977
- पटवर्धन, भार पी. . दी सिलेक्ट गोखले, नई दिल्ली, 1968
- पराजपे, भार पी गोपालकृष्ण गोखले, पूना, 1915
- पार्वते, टी. बी. : गोपालकृष्ण गोखले, नवजीवन, अहमदाबाद, 1959
- माथुर, ही बी गोखले : ए पोलिटिकल बायोप्रेफि, बम्बई, 1966
- रामारवामी, सी पी. तथा गोखले : दी मेन एण्ड हिज मिशन, बम्बई, 1966
- ग्रन्थ
- राव, पी कोदड गोखले एण्ड शास्त्री, मैसूर, 1961
- शास्त्री, बी एम श्रीनिवास माई मास्टर गोखले, मोडल पब्लि मद्रास, 1946
- शाहनी, टी के . गोपालकृष्ण गोखले : ए हिस्टोरिकल बायोप्रेफि, बम्बई, 1929
- शाह, ए बी तथा ऐयर, एस पी (सम्पा) गोखले एण्ड माडर्न इंडिया : सेन्टेनरी सेलचस, बम्बई, 1966
- स्पीचेज आफ गोपालकृष्ण गोखले, नटेसन, मद्रास, 1920
- स्पीचेज एण्ड राइटिंग्स आफ गोपालकृष्ण गोखले, भाग प्रथम, प्रार्थिव, पूना, 1962
- होयलैंड, जे. एस गोपालकृष्ण गोखले . हिज लाइफ एण्ड स्पीचेज, कलकत्ता, 1933
- अध्याय 12—बी. एस. श्रीनिवास शास्त्री**
- जगदीशान, टी एन बी. एस. श्रीनिवास शास्त्री, पब्लि दिवीजन, नई दिल्ली, 1969
- ” ” (सम्पा) . लेटर्स आफ बी. एस. श्रीनिवास शास्त्री, रोच हाउस, मद्रास, 1944
- राव, पी कोदड . दी राइट आनरेबल बी एस. श्रीनिवास शास्त्री : ए पोलिटिकल बायोप्रेफि, एशिया, बम्बई, 1963
- दी राइट आनरेबल बी. एस. श्रीनिवास शास्त्री : ए स्केच, नटेसन, मद्रास, 1924
- शास्त्री, बी एस श्रीनिवास माई मास्टर गोखले, मोडल पब्लि, मद्रास, 1946
- ” ” . दी राइट्स एण्ड ड्यूटीज आफ दी इंडियन सिटीजन, कलकत्ता युनिवर्सिटी प्रेस, 1927
- ” ” : दी अदर हार्मनी, एस विश्वनाथन, मद्रास, 1927
- ” ” शास्त्री स्पीचस, नाटाल प्रेस, पीटर बेरिजबर्ग, 1931
- ” ” रेमिनिसेन्सेज (तमित), कलाइमगल प्रेस, मद्रास, 1954
- ” ” सेल्फ गवर्नमेण्ट फोर इंडिया अडर दी ब्रिटिश प्लेग, सर्वेड्स आफ इंडिया सोभायटी, पूना, 1916

- शास्त्री, बी एम श्रीनिवास : कांफ्रेंस-सौग स्कीम : एन एक्सपोजीशन, सर्वेन्ट्स आफ इंडिया सोसायटी, पूना, 1917
- " " : डी क्वीन्स प्रोजेक्ट, सर्वेन्ट्स आफ इंडिया सोसायटी, पूना, 1924
- " " : साइफ एण्ड टाइम्स आफ किरोजशाह मेहता, मद्रास ला जर्नल प्रेस, मद्रास, 1945
- " " : लेक्चर्स ऑन दी रामायण, एस. विरवनाथन, मद्रास, 1949
- " " : सम्यक् स्केचेज, मद्रास, 1946
- * स्पीचेज आफ दी राइट आनरेबल श्रीनिवास शास्त्री, नटेशन, मद्रास, 1924
सर्वेन्ट्स आफ इंडिया (साप्ताहिक) दी सर्वेन्ट्स आफ इंडिया सोसायटी, पूना

अध्याय 13—बाल गंगाधर तिलक

- अठाल्के, डी. वी. : साइफ आफ लोखमान्य तिलक, जगत हितेच्छु प्रेस, पूना, 1921
- श्री अरविन्द बकिम, तिलक, दयानन्द, प्रायं पब्लिश हाउस, कलकत्ता, 1940
- करमकर, डी पी : बाल गंगाधर तिलक : ए स्टडी, पोपुलर बुक डिपो, बम्बई 1936
- करदिकर, एस. एल : लोखमान्य बाल गंगाधर तिलक : दी हरषपूसोज एण्ड प्रामेय्युज आफ माइनिंग इंडिया, पूना, 1957
- बेलकर, एन. सी. : साइफ एण्ड टाइम्स आफ लोखमान्य तिलक, मद्रास, 1928
- तहमानकर, डी. वी. : लोखमान्य तिलक : फादर आफ इंडियन अनरेस्ट एण्ड बी मेकर आफ मोडर्न इंडिया, जान मर्से, लन्दन, 1956
- तिनव, बाल गंगाधर : दी आर्कटिक होम इन दी बेबाज, तिलक ग्रंथ, पूना
- " " : ओरिया ओर रिसर्च इन्टु दी एन्टिक्विटी आफ दी बेबाज, तिनव ग्रंथ, पूना
- " " : वैदिक क्रोनोलोजी एण्ड बेबाज ज्योतिष
- " " : राइटिंग्स एण्ड स्पीचेज, मद्रास, 1922
- " " : गीता रहस्य
- " " : आर्टिकल्स आफ लोखमान्य तिलक इन दी बेसरी, 4 भाग
- पार्वते, टी वी : बाल गंगाधर तिलक, नवजीवन, अहमदाबाद, 1958
- प्रधान तथा भागवत : लोखमान्य तिलक : ए बायोपिक, जंजी, बम्बई, वि 7
- बापट, एस वी (कम्पा.) : ग्लोबलिस प्रोग्रेस तिलक राइटिंग्स एण्ड स्पीचेज, पूना, 1926
- मट्ट, वी. जी : लोखमान्य तिलक : हिम साइफ, माइन्ड, पोलिटिक्स एण्ड फिनोसोफी, पूना, 1956
- रामगोपाल : लोखमान्य तिलक, एशिया, बम्बई, 1956

- रोजर तथा बोल्डवॉन : तिसक एण्ड वी इगुल फोर प्रीटम, पी पी एच, नई दिल्ली, 1966
- बोल्डवॉन, स्टेनले . तिसक एण्ड गोकले, कौन्सिलोनिमा मुनि प्रेस, बर्केले, 1962
- ये टी एच वी सिगोसो भाक वी लोचशाम, पासाफरें बम्बई, 1956
- साहसुनु. भात एबाजद लोकमाच तिसक, मद्रास, 1922

अध्याय 14—साता लाजपतराय

- लाजपत राय, माला अनूपी इंडिया, मद्रा पब्लि बसकता, 1928
- " " भागदरबा, मधुगुण एण्डमाया साहोर 1932
- " " वी भावतभाज, सोगमेन्स, प्रीन एण्ड क, लडन, 1915
- " " भाइरि वस्त भाक भात-कौमोपरेसन एण्ड अदर एलेन, गगेसन, मद्रास, 1924
- " " इंगल इत डेट इंडिया, ह्यूबरा, न्यूयार्क, 1917
- " " इकोनोमिक भाक ज्ञापान एण्ड मधर वेपारे, धार चटर्जी, बसकता, 1919
- " " वी काल इ यंग इंडिया, गवेसन मद्रास, 1920
- " " गोरीवेरवी, नेसनल बुक ट्रस्ट नई दिल्ली, 1967
- " " एजपति गिवाजी, साहोर, 1896
- " " प्रोवज करिअर पंडित गुणवत विद्यापी, मिठीराण, साहोर, 1914
- " " बापरी, वून 6, 1919, न्यू यार्क, नेसनल भारवाइज्ज भाक इंडिया (मासिको पत्रिका)
- " " वी पोलिटिकल थ्युअर भाक इंडिया, ह्यूबरा, न्यूयार्क, 1919
- " " वी प्रोबलम आक नेशनल एजुकेशन इन इंडिया, पब्लि-विशुजन, नई दिल्ली, 1966
- " " वी गेल इन इंडिअ नई, मडैसन, मद्रास, 1907
- " " वी वेगेज आण वी मधवभूमीता, इंडियन प्रेस, इसाहाबाद, 1908
- " " मरामीनी, नेसनल बुक ट्रस्ट, नई दिल्ली 1967
- " " महराभा राणी वी बसई'स प्रेडेक्ट गेल, नेसनल पब्लि क, पम्बई, 1922
- " " यंग इंडिया : एन इटरप्रेटेशन आक वी नेशनलितर सुवसेंट प्रोम विरिन, ह्यूबरा, न्यूयार्क, 1917
- " " वी धुनादेव स्टेटस आक अमेरिकी ए हिन्दूज इम्प्रेसशन एण्ड ए स्टडी, धार चटर्जी, बसकता, 1916
- " " रिफ्लेक्शन आन वी पोलिटिकल विधुपुत्राण इन इंडिया, 3 भाग, ज्ञापान, लि 2

- " " . रिपोर्ट आफ पीपुल्स फेमीन रिसर्क मूवमेंट 1908, लाहौर, 1909
- " " : साइफ आफ महात्मा श्रीकृष्ण, लाहौर, 1900
- " " : साइफ एण्ड टॉर्चिस्त आफ स्वामी दयानन्द, लाहौर, 1898
- " " : साइफ आफ पंडित गुदरत्त विद्यार्थी, विरजानन्द प्रेस, लाहौर, 1891
- " " सश्राट थरोक, चौधरी एण्ड सन्स, बनारस, 1933
- " " स्टोरी आफ माई डिपॉजिशन, पंजाबी प्रेस, लाहौर, 1908
- " " . बी स्टोरी आफ माई साइफ, दी पीपुल (लाहौर), लाजपतराय नम्बर, अप्रैल 13 तथा, 18, 1929
- साला लाजपतराय . आटोबायोग्रेफिकल राइटिंग्स, युनिवर्सिटी पब्लि., दिल्ली, 1965, बी सी जोशी द्वारा संपादित
- साला लाजपतराय . राइटिंग्स एण्ड स्पीचिज, 2 भाग, युनि. पब्लि 1966, बी सी जोशी द्वारा संपादित
- मधुवाल, धार सी. . बेगमस्त लाजपति, देवनागरी प्रशालय, बसवत्ता, 1912
- कैलाश, एन. एन . साला लाजपतराय . हिज रेलेवेन्स फोर अवर टाइम्स, सलवाणी ब्रदर्स, बम्बई, 1965
- — — . ग्रेट पाट्स आफ साला लाजपतराय, अल्वर्ट प्रेस, लाहौर, 1928
- गर्ग, बी धार. : साला लाजपत राय एज एन इन्डुकेरानिस्ट, अम्बाला, 1973
- गोल्डन जुबली सुवर्ण : सर्वेन्ट्स आफ बी पीपुल्स सोसायटी, लाजपत भवन, नई दिल्ली, दिसम्बर, 1972
- धोषास, ज्योतिषचन्द्र (सम्पा.) : साइफ आफ साला लाजपत राय, रामकृष्ण पब्लि. बक्स, बसवत्ता, 1928
- चदवानी, पी बी. : साला लाजपत राय एण्ड हिज रेलेवेन्स टु डे, सलवाणी ब्रदर्स, बम्बई, 1965
- जगन्नाथ, साला . ग्रेट बायोग्रेफि आफ साला लाजपतराय, नई दिल्ली, ति. र. फरके, एम. के. . साला लाजपतराय क्विन्स नव युगाचा पूर्वराग (भारती), नवयुग धर्ममाला, पण्येस, 1931
- — — . प्रीसोडिग्स आफ दी हिन्दू वॉस्पिरेसी ट्रॉपस आफ संन-थॉसिस्को (1917-18), (माइक्रोफिल्म)
- — — . बायोग्रेफिकल स्केच आफ साला लाजपतराय, लाजपत भवन, नई दिल्ली
- मोहन भाल . साला लाजपतराय : जीवन और कार्य, विश्वेश्वरानन्द इस्टीमेट, टोगियारपुर, 1965
- नटेमन, जी. ए . साला लाजपतराय आन मोन-बोओपरेशन. बी मॅजिस्ट्रेटी आन श्रीडम आफ ओपीनियम एटसेट्टा, नटेमन, मद्रास, ति. र.

- नागर, पुष्पोत्तम • साक्षात् राजपतराय : दी जेन एण्ड हिज भाइब्रदर, मनोहर, नई दिल्ली, 1977
- रामदेव • साक्षात् राजपतराय यन्त्रे आत्मचरित्र व चरित्र (मराठी) वर्नाटक पब्लिशिंग हाउस, धर्मपुर, 1931
- राजपतराय एण्ड रसेवेन्स आफ हिज भाइब्रदर डु वे, पंजाब युनिवर्सिटी, चंडीगढ़, 1972 (मिमोग्राफ)
- साक्षात् राजपतराय लिम्पेटेज फ्रॉम हिज साइफ, साक्षर भवन, नई दिल्ली, 1965
- शास्त्री, भल्लूराय • साक्षात् राजपतराय, लोक सेवक मंडल, दिल्ली, 1951
- सहोटा, डी एस • साक्षात् राजपतराय हिज साइफ एण्ड थाट, दूधिके, 1974
- शार्डीकर, एन. एस. • साक्षात् राजपतराय इन अमेरिका, सर्वोदय आफ दी वीपुन सोसायटी, नई दिल्ली, ति र
- वी पंजाबी • लाहौर, मई 15, 1905 से जुलाई 15, 1909
- वी वीपुन • लाहौर, जुलाई 5, 1925 से दिसम्बर 5, 1929

अध्याय 15—विपिन चन्द्र पान

- पान, विपिनचन्द्र • एनो वेस्ट, गंगेश, मद्रास, 1917
- " " • एन इन्डोइकन डु वी स्टडी थाफ हिन्दूइजम, कलकत्ता, 1908
- " " • विगिनिंग्स आफ फ्रीडम मूवमेंट इन भाइने इंडिया, युगयन्त्री प्रकाशन, बनारस, 1954
- " " • रैस्पॉन्सिबल गवर्नमेंट, चन्नर्जी, दाय एण्ड क कलकत्ता, 1917
- " " • दी सोल आफ इंडिया, चौधरी एण्ड चौधरी, कलकत्ता, 1911
- " " • नेशनलिज्म एण्ड दी ब्रिटिश एम्पायर,
- " " • नेशनलिटी एण्ड दी ब्रिटिश एम्पायर, थंकर, स्पिक एण्ड क, कलकत्ता, 1916
- " " • इंडियन नेशनलिज्म : इट्स परीनेसिटीज एण्ड प्रिंसिपल्स, मूर्ति एण्ड क, मद्रास, 1918
- " " • वी स्पिरिट आफ इंडियन नेशनलिज्म, हिन्दू नेशनलिस्ट एजेंसी, लंदन,
- " " • वी न्यू इकोनॉमिक मीनेस टू इंडिया, गंगेश एण्ड क., मद्रास, 1920
- " " • धीकूण, टंगोर एण्ड क, मद्रास,
- " " • संसारीज आफ माइ साइफ एण्ड टाइम्स, (1858-1885), भाग 1, कलकत्ता, 1932

- " * : मेमोरीज ऑफ माइ लाइफ एण्ड टाइम्स, (1885-1900)
भाग 2, कलकत्ता, 1951
- " " : स्वराज, वासुदेवानी एण्ड क., बम्बई, 1922
- " " : स्वदेशी एण्ड स्वराज : बी राइन आर न्यू पेंडुपोटिज्म,
युगयात्री प्रकाशन, कलकत्ता, 1954
- " " : पेंडुपोटिज्म, युगयात्री प्रकाशन, कलकत्ता, 1954
- " " : मोन-कोआपरेशन, इडियम बुक क्लब, कलकत्ता, 1920
- " " : बी न्यू पोलिती, मद्रास, 1918
- " " : बी न्यू स्पिरिट, कलकत्ता, 1907
- " " : स्पोचेज एंड मद्रास, मद्रास, 1907
- " " : स्वराज, बी गोल एण्ड बी वे, 1921
- " " : बर्लैंड सिन्धुएशन एण्ड अपरसेल्वज, 1919
क, मद्रास,
- " " : बी स्टडी ऑफ हिंदूइज्म, युगयात्री प्रकाशन, कलकत्ता,
1951
- " " : राइटिंग एण्ड स्पोचेज, एण्ड 1, युगयात्री, कलकत्ता, 1958
-
- बुच, एम ए : राइज एण्ड फॉल ऑफ इंडियन मिसिटेड नेशनलिज्म,
बंबोदा, 1940
- मजूमदार, विमान बिहारी : मिसिटेड नेशनलिज्म इन इंडिया, कलकत्ता, 1966
- मुचर्जी, हरिदास तथा उमा : बी सी. पाल एण्ड इंडियाज स्ट्रगल फोर स्वराज, फर्मा वे
एल. मुघोपाध्याय, कलकत्ता, 1958
- मुचर्जी, ए. पी. : सीराल एण्ड पोलीटिक्स ऑफ इंडियाज आर इंडियन चंग्र पाल,
मिनर्वा, कलकत्ता, 1974
- वाजपेयी, जे एन. : बी एबट्टीमिस्ट मूवमेंट इन इंडिया, युग पब्लिशिंग इलाहाबाद,
1974
- सग्नी, पी. डी. (सम्पा) : साइक एण्ड वर्क ऑफ पाल, बाल एण्ड पाल, घोबरमोड
पब्लिशिंग, नई दिल्ली, 1962

ग्रन्थसूची 16—हिन्दू राष्ट्रवाद : विनायक राममोदर सावरकर

- ग्रन्थकार, ए. एम. : स्टेट एण्ड नेशनलिज्म इन एनग्लैंड इंडिया, बनारस, 1944
- ग्रन्थकार, सी. पी. : रामास्वामी : इंडियन पोलिटिक्स थ्योरीज, मद्रास, 1938
- एण्ड प्रकाश : हिन्दू महात्म्य, बी प्रिन्सिपल भारतीय हिन्दू महात्म्य, नई
दिल्ली, 1936
- वीर, धनराज : वीर सावरकर, पोपुलर प्रकाशन, बम्बई, 1966
- गोलवलकर, एम. एम. : बी वीर सावरकर नेशनलिज्म इंडिया, नागपुर, 1947

- पिन्गुप्त : साइक माफ डेरिस्टर साबरकर, हिन्दू मिशन पुस्तक मंडार, नई दिल्ली, 1939
- भायसवाल, के. पी : हिन्दू भौतिकी, बंगलोर, 1943
- बुच, एम. ए : बी स्पिरिट आफ एनरान्ड हिन्दू कल्चर, बबीदा, 1921
- घाई परमानन्द : हिन्दू संगठन, बी सेंट्रल हिन्दू युवक सभा, लाहौर, 1936
- बेकपाटे, बी. एस : व्हाई हिन्दू राष्ट्र ?, नई दिल्ली, 1949
- राधाकृष्णन, एस. : बी हिन्दू शू आफ साइक, एमन एण्ड प्रनविन, लखन, 1954
- साबरकर, विनायक रामोवर : हिन्दुरथ, सदाशिव पेठ, पूना 1942
- " " : हिन्दू पर पादशाही, राजपाल एन्ड सन्स, लाहौर,
- " " : समग्र साबरकर वांगमय, खण्ड 6, हिन्दू राष्ट्र दर्शन, महाराष्ट्र प्रांतिक हिन्दूसभा, पूना, 1954
- " " : बी इंडियन वार आफ इन्डियेन्स 1857, फीनिक्स पब्लि. बम्बई, 1947
- " " : भारतीय इतिहास के छः स्थलिन कृष्ण, 2 भाग, राष्ट्र धर्म पुस्तक प्रकाशन, लखनऊ, विक्रमसंवत् 2022
- शर्मा, बी एस. : बी रैनासा आफ हिन्दूधर्म, बनारस, 1944

अध्याय 17, 18 एवं 19—मुस्लिम राष्ट्रवाद : सर सैयद अहमद खान, मोहम्मद इकबाल तथा मोहम्मद अली जिन्ना

- मफजस, रफीक : स्पीचेज एण्ड स्टेटमेंट्स आफ जिन्ना, अगारफ, लाहौर, 1966
- अमीर अली, सैयद : बी स्पिरिट आफ इस्लाम, लाहौर, कलकत्ता, 1902
- मलबिकुनी, ए एच : मेकर्स आफ पाकिस्तान एण्ड मोडर्न मुस्लिम इंडिया, अगारफ, लाहौर 1950
- अहमद, खान ए : बी फाउंडर आफ पाकिस्तान, सुजाक एण्ड क , लखन, 1942
- अहमद, जमालुद्दीन (सम्पा) : सम रीटोन्ट स्पीचेज एण्ड राइटिंग्स आफ मि. जिन्ना, अगारफ, लाहौर, 1942
- अमां अली, रहमत : इंडिया इन ट्रांजीशन, टाइम्स आफ इंडिया, बम्बई, 1918
- अली, मोहम्मद : बी मिरसल आफ इस्लाम एण्ड बी मीनेस आफ इंडियानिअम, हैकर एण्ड सन्स, कैंडिज, 1940
- अली, मोहम्मद : कोन्ट्रिबुटिव मोम-कोओपरेशन, गणेश एण्ड क , मद्रास
- अली, एस ए : इकबाल : हिज्ज योद्दी एण्ड मेसेज, कुतुबखाना, लाहौर, 1932
- : ऐमिनेन्ट मुसलमान्स, नटेशन मद्रास, 1926
- कबीर, हुमायूँ : मुस्लिम पोलिटिक्स, 1906-1942, गुप्ता रहमान गुप्ता, कलकत्ता, 1944
- कन्सल, जी. डी. : जिन्ना : बी शेण्टसमेन, गोयल एण्ड गोयल, जयपुर, 1940

- कृष्ण, के बी • दो प्रोबलम आफ माइनोरिटीज, ऐलन एण्ड मनविन, लंदन, 1939
- कौशिक, बी. जी • दो हावस डेट जिन्ना बिल्ड, पद्या एमिन. बम्बई, 1944
- माहम, जी एक भाई • दो लाइफ एण्ड वर्क आफ सर सैयद अहमद खां, हाइड एण्ड स्ट्राउन, लंदन, 1909
- खलिदुज्जमा इकबाल, मोहम्मद • पाथ वे टु पाकिस्तान, सिवस सेवचर्म आन दी रिबिस्ट्रेशन आफ रिजिजियस पाट इन इस्ताम, कपूर घाटं प्रि. वर्क, लाहौर, 1930
- ” ” • रिबिस्ट्रेशन आफ रिजिजियस पाट इन इस्ताम, कपूरघाटं, 1934
- ” ” • दो डेवलेपमेंट आफ मेटाफिजिक्स इन पर्सिया, लुजाक एण्ड क, लंदन, 1908
- चौधरी, बी एन • मुस्लिम पोलिटिक्स इन इण्डिया, घोरेपण्ट बुक क. कलकत्ता, 1946
- जैदी, ए एन • प्रोम सैयद टु इमरअंस आफ जिन्ना : इवोल्यूशन आफ मुस्लिम पोलिटिक्स पाट इन इण्डिया, घण्ट 1, निचिको, दिल्ली, 1975
- जैन, एन एम • आधुनिक भारत में मुस्लिम राजनीतिक विचारक, रात्रस्थान हिन्दी ग्रन्थ प्रकाशनी, जयपुर, 1973
- जकारिया, रफीक • राइज आफ मुस्लिम इन इण्डियन पोलिटिक्स, मोनैजा पब्लि. बम्बई, 1970
- एनवर, झाई. एच • मेटाफिजिक्स आफ इकबाल, फगरक, लाहौर, 1933
-
- जिन्ना, एम ए • ‘जिन्ना इन पाकिस्तान’, इन्स्टीट्यूट वीहसो आफ इण्डिया, दिगम्बर 26, 1976
-
- स्पोंचेर एण्ड राइडिंग (1912-1917), गेन, मद्रास, 1917
-
- जिन्ना-भाषी टाबम (मिनम्बर, 1944), फाल इण्डिया मुस्लिम सोस, 1944
-
- दो ट्रिम्पून (लाहौर), दिगम्बर 14, 1924
- दर, बी ए • ए स्टडी आफ इकबाल फिमोसोची, फगरक, लाहौर, 1944
- दुर्रानी, एच के. के. • बी मोनिग आफ पाकिस्तान, फगरक, लाहौर, 1946
- ” ” • दो पयूवर आफ इस्ताम इन इण्डिया, इकबाल एकेडेमी, लाहौर, 1926
- प्रसाद, राजेन्द्र • इण्डिया डिवाइडेड, हिन्द विज्ञान, बम्बई, 1946
- फारूकी, रिवाजत हुन • दी डेवेलप लून एण्ड बी डिमांड फोर पाकिस्तान, एजिया, बम्बई, 1963

- फिनिफ, सी एच . बी इथोन्यूगन आरु इडिया एण्ड पाकिस्तान, भाक्सफर्ड, लन्दन, 1962
- बानू, रजिया फरूहत . इरबाल-ए-इरबाल, दिल्ली, 1946
- बेग, ए ए . बी पोपट आरु बी ईस्ट, कुतुबखाना, लाहौर, 1939
- बोलिषी, हेनरि . जिन्ना : क्विटर आरु पाकिस्तान, जान मर्रे, लन्दन 1954
- बेनी प्रसाद . बी हिन्दू-मुस्लिम रिलेशन्स, किताबिस्तान, इलाहाबाद, 1941
- मलिक, हाफिज . मुस्लिम नेशनलिज्म इन इडिया एण्ड पाकिस्तान, पब्लि केशियंस प्रेस, वाराणसि, 1963
- मैहता, भगोक लषा . डी कम्युनल ट्राएगल इन इडिया, किताबिस्तान, इलाहाबाद, 1942
- भायट्ट, सरोजिनी . मोहम्मद अली जिन्ना, एन एम्बेलेटर आरु यूनीटी . हिज स्पोसेन एण्ड राईटिग्स, 1912-1917, गणना, मद्रास, 1918
- नागरकर, बी बी . कैनेसिस आरु पाकिस्तान, एनाइटर पब्लि ब्रम्बई, 1977
- नोमान, मोहम्मद . मुस्लिम इडिया, किताबिस्तान, इलाहाबाद, 1942
- साजपतराय, लाला . "साजन लैटर्स टु सर सैयद अहमद खा", अक्टूबर 27- दिसम्बर 20, 1888 देखिये साता साजपतराय : बी मॅन इन हिज पॅज
- अमलू, (सक) . स्पोसेन एण्ड स्टेटमेंट्स आरु इरबाल, अल-पेनार अकादमी, लाहौर, 1948
- शेरवाणी, हारू खा . स्टडीज इन मुस्लिम पोलिटिक्स आरु एण्ड एडमिनिस्ट्रेशन, अशरफ, लाहौर, 1945
- सैयद, अहमद खा . बी प्रजेन्ट स्टेट आरु इडियन पोलिटिक्स, पायोनियर प्रेस, इलाहाबाद, 1888
- ” ” . बी काजेज आरु बी इडियन रिपोट
- सैयद, एम एच . मोहम्मद अली जिन्ना : पोलिटिक्स स्टडी, अशरफ, लाहौर, 1945
- सिन्हा, लक्ष्मिदानन्द . इरबाल बी पोपट एण्ड हिज मेसेज, रामनारायणलाल, इलाहाबाद, 1943
- स्मिथ, विलफ्रेड सी . माइन इरबाल इन इडिया, विकटर वॉलें, लन्दन 1946

प्राधुनिक भारतीय सामाजिक एवं राजनीतिक चिन्तन

खण्ड 2

अध्याय 20—मोहनदास करमचन्द गांधी

दत्तवान, श्रीमन्नारायण	गांधीयन कोन्स्टीट्यूशन फोर द्री इंडिया, इलाहाबाद, 1946
” ”	बी गांधियन'प्लान, बम्बई, 1944
” ”	गांधीयन : ए सोशलिस्टिक एप्रोच, इलाहाबाद, 1946
” ”	त्रिसोपत्त आक गांधियन प्लानिंग, इलाहाबाद, 1960
वजारिया, जे जे	एसेज आन गांधियन इकोनोमिक्स, बम्बई, 1945
घटाले	नियो-हिन्दूइज्म, बम्बई, 1932
अंबेदकर, बी आर	एनिहिलेशन आक कास्ट एण्ड ए रिप्लाय टु महात्मा गांधी, बम्बई, 1939
” ”	शूट कांफ्रेस एण्ड गांधी हेव इन फोर दी अन्टिपेव्स्त, बम्बई, 1945
” ”	मि गांधी एण्ड दी इमेन्सिपेशन आक अन्टिपेव्स्त, बम्बई, 1943
” ”	: रानाडे, गांधी, जिन्ना, बम्बई, 1943
अनेकवाटर, होरेस रूपा	सोशल एण्ड पोलिटिकल आईडियाज आक महात्मा गांधी, नई दिल्ली, 1947
अन्य	
धामनायकन, धानादेवी	गांधी : बी टीचर, बम्बई, 1966
घाडगीवालिपा, बी के.	
(नम्या)	पेमेन्स आक गांधी, नई दिल्ली, 1968
ईटन, जीनेट	: गांधी : काइटर विवाउट ए रवोर्ड, न्यूयार्क, 1950
एन, ज्योर्जे	गांधी : ए स्टडी इन रिबोल्यूशन, सन्दन, 1968
एरिबमन, ई एच	: गांधीज ट्रूथ : आन बी ओरिजिन आक मोनबामोमेन्स, न्यूयार्क, 1969
एडुज, मी एन	महान्मा गांधी : हिज ओन स्टोरी
” ”	: महान्मा गांधीज आईडियाज, सन्दन, 1949
” ”	मोनिग आक मोन-कोशपरेगन, मद्रास, 1922
” ”	बी केनज आक बी मार्च-वेस्टर्न कांटेपर, सन्दन, 1937
_____	: बी क्लेबेटेर वरुन आक महात्मा गांधी, नई दिल्ली,

- कामेलकर, बाबा : गांधीवाद और समाजवाद, दिल्ली, 1939
 बिग, मार्टिन सुपर : इन्स्ट्रुक्शन्स टुवार्ड्स क्रोइम, लंदन, 1959
 कुमारस्वामी, जे सी : गांधियन इकोनोमी एण्ड अदर एसेज, अहमदाबाद, 1942
 " " : मोन-बायोलेट रिबोल्यूशन एण्ड वर्ल्ड पीस, बर्मा, 1958
 कुमकर्णी, बी बी : बी इंडियन ट्रिपमबिरेट, बम्बई, 1969
 कूपर, मिया : पर्सनल रेकॉर्ड्स इन साउथ अफ्रीका, लन्दन, 1956
 केटलिन, एम एम : बी पाय आफ महात्मा गांधी, लंदन, 1948
 कौशिक, के बी : बी कापेस आईडियोलोजी एण्ड प्रोग्रम : 1920-47, बम्बई, 1964
 " नाटायण : प्लो फोर ए गू वर्ल्ड आउटर : ए साइंटिफिक एप्रोच इन ट्रुथ एण्ड मोन बायोलेस, नेमारा, 1941
 कृष्णमूर्ति, कृष्ण : गांधी - ए लाइफ, 1968
 " (सम्पा) : आल मैन आर ब्रदर्स, अहमदाबाद, 1960
 " जे बी, : गांधी : बी स्टेट्समेन, दिल्ली, 1951
 " " : बी गांधियन वे, बम्बई, 1938
 " " : गांधी : हिज लाइफ एण्ड पाठ, नई दिल्ली, 1970
 " " : मोन-बायोलेट रिबोल्यूशन, बम्बई, 1938
 " " : फोतोडिक्स आफ चर्चा, बम्बई, 1943
 कृष्णमूर्ति, वार्ड जी. : गांधियन ईरा इन वर्ल्ड पीलीडिक्स, बम्बई, 1943
 " " : जियो-गांधीज्म, बम्बई, 1954
 " " : रिक्वेरान्स आफ बी गांधियन रिबोल्यूशन, बम्बई, 1944
 कृष्णादास : सेवन मधुस विथ महात्मा गांधी, अहमदाबाद, 1951
 कृष्णैया, पी जी (सम्पा) : महात्मा गांधी एण्ड बी यू. एस. ए., न्यूयार्क, 1949
 काशी, मोहनदास करमचन्द : अनासविन योग, कलकत्ता, 1934
 " " : अवर सॉयज प्रोग्रम, करांची, 1942
 " " : भारतीय दर्शन,
 " " : इकोनोमिक्स एण्ड इन्स्ट्रुक्शन्स लाइफ एण्ड रिसेरान्स, 3 खण्ड, (स) खेद, अहमदाबाद, 1957
 " " : इकोनोमिक्स आफ लाडी, अहमदाबाद, 1941
 " " : इन सर्थ आफ बी सुप्रोथ, 2 खण्ड, बम्बई, 1932
 " " : इंडिया आफ माई ड्रीम्स, (सक) प्रभु अहमदाबाद, 1960
 " " : इंडियन स्टेट्स प्रोग्रम, अहमदाबाद, 1941
 " " : एडिक्स रिस्लीजन, मद्रास, 1922
 " " : कौन्सेल आफ सेल्फ, प्रभु तथा राव द्वारा सम्पादित, बम्बई, 1943
 " " : कौन्सिलर प्रोग्रम, अहमदाबाद, 1941
 " " : कान्यूनियम एण्ड कान्यूनियल्ट्स, अहमदाबाद, 1959

- गांधी, मोहनदास करमचन्द्र - कोओपरेटिव फार्मिंग, अहमदाबाद, 1959
- " " : गांधीज कोरेस्पोंडेन्स विथ दी गवर्नमेन्ट, अहमदाबाद, 1945
- " " : गीता एन्डिंग द्यु गांधी, अहमदाबाद, 1948
- " " : गांधीवाणी, रामनाथ सुमन द्वारा सम्पादित, इलाहाबाद, 1942
- " " : गीता बोध, दिव्यो, 1938
- " " : गीता दी गडर, जग प्रवेशचन्द्र द्वारा सम्पादित, लाहौर, 1932
- " " : टोचिस अफ महात्मा गांधी, (सं) जग प्रवेशचन्द्र, लाहौर, 1945
- " " : दू दी हिबूज एण्ड मुस्लिम्स, (स) हिगोरानी, कराची, 1942
- " " : दू दी प्रिमेज एण्ड दी पीपुल, (स) हिगोरानी, कराची, 1942
- " " : दू दी स्टूडेन्ट्स, (स) हिगोरानी, कराची, 1941
- " " : दू दी वीमेन, कराची, 1945
- " " : दू दी परस्पेक्टिव्स, (सं) हिगोरानी, बम्बई, 1966
- " " : दुवाइंस लास्टिंग पीस, बम्बई, 1966
- " " : दुवाइंस नोन-व्यापोलेंट सोशलिज्म, अहमदाबाद, 1955
- " " : ट्रस्टीशिप, अहमदाबाद, 1960
- " " : डिमोक्रेसी : रोपल एण्ड डिनेष्टिव, अहमदाबाद, 1961
- " " : डेल्टो डायरी, अहमदाबाद, 1948
- " " : ड्रिङ्ग, ड्रिङ्ग एण्ड गेम्बलिङ, अहमदाबाद, 1952
- " " : नोन-व्यापोलेंट इन पीस एण्ड वार, 2 खण्ड, अहमदाबाद, 1942-1945
- " " : पंचायती राज, अहमदाबाद, 1961
- " " : प्रारंभिक प्रवचन, 2 खण्ड, रामनाथ, (सं. तथा प्र.) हिगोरानी, बसवत्ता, 1947
- " " : पुना स्टेटमेंट्स, संघनज, 1933
- " " : फोर पेसोफिन्ट्स, अहमदाबाद, 1949
- " " : क्रोम पर्वदा मंदिर, अहमदाबाद, 1949
- " " : फ्रीडमूत बंटल, मशम, 1921
- " " : माई सोशलिज्म, अहमदाबाद, 1959
- " " : दी माइन्ड अफ महात्मा गांधी, (स) प्रभु तथा राव, बम्बई, 1945
- " " : माई सोल्ल एगनो, बम्बई, 1932

- गांधी, मोहनदास करमचन्द . रीविजिंग अवर विलेजेज, अहमदाबाद, 1956
- " " : एन एण्ड बी सापर्स, (सक) एस बी खेर, अहमदाबाद, 1950
- " " . वर्णाश्रमधर्म, अहमदाबाद, 1962
- " " विलेज इन्स्टीज, अहमदाबाद, 1960
- " " व्हाट जोसस मीन्स टु मी, अहमदाबाद, 1958
- " " वीमेन एण्ड सोशल इनजस्टिस, अहमदाबाद, 1942
- " " सर्वोदय : इट्स प्रिंसिपल्स एण्ड प्रोग्राम, अहमदाबाद, 1957
- " " . सत्याग्रह इन साउथ अफ्रीका, अहमदाबाद, 1961
- " " सत्याग्रह (1910-35), इलाहाबाद, 1945
- " " सत्याग्रह, दिल्ली, 1940
- " " सेलेक्शन्स फ्रॉम गांधी, (स) विपंलकुमार बोस, कलकत्ता, 1934
- " " सेल्फ रेस्ट्रेंट वसंस सेल्फ इन्ट्रिजेन्स, 2 भाग, अहमदाबाद, 1930 तथा 1939
- " " स्टोरी आफ माई एक्सपेरिमेंट्स विथ ट्रूथ, अहमदाबाद, 1946
- " " : स्पीचेज एण्ड राईटिंग्स, मद्रास, 1922
- " " स्वराज इन वन ईयर, मद्रास, 1921
- " " हिंद स्वराज और इन्डियन होमरूल, अहमदाबाद, 1958
- " " हिंदूधर्म, अहमदाबाद, 1958
- " " फौस लेटर्स आफ महात्मा गांधी, (सक) थार एल. धिपले, लाहौर, 1947
- " " बी मेमेज, (स) यू एस मोहन राव, नई दिल्ली, 1968
- " " सेलेक्टेड लेटर्स, सेकंड सीरीज, (सक) बी जो देसाई, अहमदाबाद, 1962
- " " . डी सेलेक्टेड वसंस आफ महात्मा गांधी, 6 खंड, (सम्पा) श्रीमन्नारायण, अहमदाबाद, 1968
- " " : वेन पोरट्रेट्स एण्ड ट्रीब्यूट्स बाई गांधीजो, (सक) यू एम मोहन राव, नई दिल्ली, 1969
- गांधी, एम के. एण्ड टेंगोर, रवीन्द्रनाथ . ट्रूथ काल्ड वेस डिफरेंटली, (सक) प्रभु तथा कालेसकर, अहमदाबाद 1961
- _____ : गांधीयाना, नई दिल्ली, 1962
- _____ गांधी, व्यक्तित्व, विचार, और प्रभाव, (सम्पादित) काका कालेलकर, विद्योगी हरि, बनारसीदास चतुर्वेदी, वी वी केसकर, हरिभाऊ उपाध्याय, विष्णु प्रभाकर, यशपाल, नई दिल्ली, 1966

- गांधी देवदाम (म) : रविषा अनरिक्तोमाइन्ड, दिल्ली, 1943
 वेद, रिचर्ड वा : दो इकोनोमिक्स आफ एडर, मद्रास 1928
 " " : ए इन्वीसिबल आर नोन-वापोलेम, प्रहमदावाद, 1941
 " " : दो पाउर आर नोन-वापोलेम, लन्दन 1960
 एंडे कसल : दो रमिग म्युगल फोर ट्यूस्टीगिष, नई दिल्ली, 1971
 च तथा पारेष : महात्मा गांधी, बनवता 1924
 गुना नोइन्नाय : गांधी एंड गांधीन्स रम्बई, 1945
 गगन : गांधियन वे टु वर्ल्ड पीस, बम्बई 1960
 गौरा : एन एपीएट विष गांधी प्रहमदावाद
 " : पाटलिह डिमोपति इट्म नोइस एंड फोर्म, रायपुर, 1961
- गोजिदर एन पी : ए बहं टु गांधी, लन्दन, 1937
 घोष, प्रदुन्ध : अहिंसा एन्ड गांधी, बनवता 1954
 घोष पी सी : महात्मागांधी-एन्ड आइ सा हिम दिल्ली 1968
 शादीबाना, वृजहन्स : एट दो फीट आर बाजू, प्रहमदावाद, 1954
 चौधरी, एम : बाबू एन आई सा हिम, प्रहमदावाद, 1959
 जोरं एम के : गांधीज चेनेन्स टु त्रिस्टनिटी, प्रहमदावाद, 1959
 जाजू, श्री कृष्णदाम : दो आईडिपोराजी आर दो खर्ला, वागी, 1951
 जोन्स, स्टैनली : महात्मा गांधी . एन इन्ट्रिस्टेगन, न्यूयार्क, 1948
 टासम्बान, तियो : दो बिगइम आर गोड इज दिविन यू, लन्दन, 1936
 टागे, एन ए : गांधी वमम लेनिन, बम्बई, 1921
 टोव, जे जे : एम. के. गांधी, एन इन्डियन पंट्रिपट, मद्रास, 1909
 टोवटर, ए एष. : प्रोव इन्टु दो गांधियन कॉमेण्ट आर अहिंसा, बनवता, 1962
- डबल, रोमान्ट (स) : मेनेस्टेड राइटिंग्स आफ महात्मा गांधी, लन्दन, 1951
 निबारी, धार दो. : गांधी-सीमासा, लन्दाहावाद, 1941
 तेंदुनकर, दो जी : महात्मा, 8 खड, बम्बई, 1951-54
 तेंदुनकर तथा अन्य : गांधी : हिज सार्कि एन्ड बर्न, बम्बई, 1944
- (कम्पा)
- दयाल, महावी : बक्षिण अशीका के सत्यापट्ट वा इतिहास, इन्दौर, 1916
 दसा, बी. एम. : दो इकोनोमी आर महात्मा गांधी, विस्कोमिन, 1953
- दिवारद, धार धार. : सत्यापट्ट इन एन्गन, बनवता, 1949
 " " : सत्यापट्ट : इट्म टेक्नीक एन्ड हिस्ट्री, बम्बई, 1946
 " " : सत्यापट्ट : दो पाउर आर टूथ, निबारी, 1948
 " " : गांधीकीर बेसिड आर्टिक्लर एन्ड सम धारनं प्रोपाम, बम्बई, 1963

देसाई, महादेव	बी एण्डक आर टुं घनकीर, अहमदाबाद 1937
" "	गांधीजी इन इंडियन क्विसेजेन, मद्रास, 1927
" "	बी इंदोरी आर बारडोली, अहमदाबाद 1929
" "	दू सर्वेदत आर गोरे, दिल्ली, 1935
" "	विष गांधीजी इन सोलोन, मद्रास, 1928
" "	बै टु रे विष गांधी, वाराणसी 1968
देसाई, बी जी	ए गांधी एचोलोत्री, अहमदाबाद 1952
धर्मवीर	गांधी विमलोलोपाधी, अरीगढ़ 1967
धवन, गोपीनाथ	बी मोलोटोवित्स विमोलोपी आर महात्मागांधी, अहमदाबाद, 1957
नरदान, जी ए (ब)	महात्मा गांधी बी मेन एण्ड हिज मिशन, मद्रास 1932
नाथ, कारिदास	टासाटाव एण्ड गांधी, पटना,
नेम, धार्जे	गांधी एण्ड बी ज्युबिलियर एज, लडन 1965
नेहुरु, जवाहरलाल	महात्मा गांधी, न्यूयॉर्क, 1948
" रामेश्वरी	गांधी इन माई इदार, पटना,
नंदा, गुप्तराजीलाल	सम आगतोवदत आर वारो, अहमदाबाद, 1935
नंदा, बी प्रार	महात्मा गांधी : ए बायोपेफिक, लडन, 1958
पटेम, एम एम	देसुकेरान्त विमोलोपी आर महात्मा गांधी, अहमदाबाद, 1953
शारद,	गांधी आन वर्ल्ड अफेयर्स, लडन 1961
पेंटर, दिव, साइमोन	गांधी अगोवद मेकिंगवेलिगम : नोन-बायोलेस इन मोलोटोवित्स, बम्बई, 1966
पोसव, एम. जी	महात्मा गांधी : बी मेन, लडन, 1931
पोनव एन एन एन	महात्मा गांधी, मद्रास, 1930
पोसव, ब्रं लोकोरं तथा चार्लेस	महात्मा गांधी, लडन, 1949
प्यारिनाथ	गांधियन टेननीवस इन बी मोहन वरुडं, अहमदाबाद, 1953
"	बी लास्ट फेज
"	: ए विन्डिमेन फोर पीपल, अहमदाबाद, 1950
"	बी एण्डक फास्ट, अहमदाबाद 1932
प्रसाद, महादेव	सोशल किलोसोपी आर महात्मा गांधी, गोरखपुर, 1958
प्रसाद राजे द	सत्याग्रह इन अरपारण, अहमदाबाद, 1946
" "	एट बी फोर आर महात्मा गांधी, बम्बई, 1961
पुनोप मिलर, रैने	लेटिन एण्ड गांधी, लडन 1927
पिणर लुई	साइफ आर महात्मा गांधी, लडन, 1951
पीरूड जी जी	पेसिफिज्म एण्ड वारोशन ओग्येवशन, ब्रिस्बेन, 1945
बनेज, प्रार	नेकेर पकीर, लडन 1932

- वार, मेरी एक कनवर्सेशन एण्ड कोरेस्पोंडेन्स विथ महात्मा गांधी, बम्बई, 1949
- प्राज्ञन, डी मेक्वेजी दी व्हाइट अम्बेला : इंडियन पोलिटिकल थॉट फ्रॉम मनु टू गांधी, बम्बई, 1953
- विहला, धनश्यामदास बापू, दिल्ली, 1944
- " " डायरी के कुछ पन्ने, दिल्ली, 1944
- " " इन दी रोडो आफ दी महात्मा बम्बई, 1968
- बोन्डूपुरेंट जोन वी कौन्सेलर आफ बोयलेंस : दी गांधियन फिलोसोफी आफ फोनसिलवट, बम्बई, 1958
- बोस, एन के गांधी दी मेन एण्ड हिज मिशन, बम्बई, 1966
- " " माई बेज विथ गांधी, बलबत्ता, 1953
- बोल्सन, जी दी ट्रेजेडी आफ गांधी, लन्दन, 1934
- बघोपाध्याय, जे माओ त्से-तुंग एण्ड गांधी, दिल्ली 1973
- भावे, विनोया राजघाट की सन्निधि मे, नई दिल्ली, 1955
- भजूमदार, वी वी वी गांधियन कौन्सेलर आफ दी स्टेट, पटना, 1957
- मथुवाला, के जी फोर्सीटिकल नोन-वायोलेंस, अहमदाबाद, 1941
- " " गांधी एण्ड मासंस, अहमदाबाद, 1956
- मणि, धार एस एजुकेशनल आईडियाज एण्ड आईडियल्स आफ गांधी एण्ड डेंगोर, नई दिल्ली, 1961
- माधुर, वी एस गांधी एज एन ऐजुकेशनिस्ट, दिल्ली, 1971
- मिचौसन, नाथोमी वी मोरल बेसिस आफ फोर्सीटिकल, लन्दन, 1938
- मुखर्जी, हीरेन गांधी : ए स्टडी, बलबत्ता, 1960 (द्वितीय स)
- भून, पेन्डेरेल गांधी एण्ड मोरल इडिया, लन्दन, 1968
- मोरेर, हैरीमेन • ग्रेट सोल, बम्बई, 1969
- यशपाल गांधीवाद की राव परीक्षा, लखनऊ, 1952
- याज्ञिक, धार्ड के गांधी एज आई नो हिम, दिल्ली, 1942
- रमणमूर्ती, वी वी • नोन-वायोलेंस इन फोर्सीटिकल, दिल्ली, 1958
- " " (सम्पा.) • गांधी : एसेंसल राइटिंग्स, नई दिल्ली, 1970
- रत्नरामो, एस. • वी फोर्सीटिकल फिलोसोफी आफ मि. गांधी, मद्रास, 1922
- राजगोपालाचारी, सी. • गांधीजोड टोचिंग्स एण्ड फिलोसोफी, बम्बई, 1967
- राजगोपालाचारी तथा • वी नेशनल बोयलेंस, अहमदाबाद, 1957
- शुमारणा (सम्पा) •
- सयाहृष्यन, एस (सम्पा) : महात्मा गांधी 100 ईयर्स, नई दिल्ली, 1968
- सामन्तन, जी तथा • गांधी—हिज रेलेवेन्स फोर अवर टाइम्स, नई दिल्ली, 1967
- महादेवन, टी के (सम्पा) •
- सामहृष्य राव, के गांधी एण्ड प्रेम्पेटिंग्स—एन इटरनलवर्स स्टडी, बलबत्ता, 1968

- रोला, रोमां . महात्मा गांधी, नई दिल्ली, 1968
- " " : महात्मा गांधी, बी मेन हू बिडेम वन थिच वी यनोवर्सस बॉग, 1924
- राय, दिताश (सम्पा) . गांधी मेमोरियल पीस नम्बर, विषयभारती, शांतिनिवेदन, 1949
- रेनोल्ड्स, रेजिनाल्ड . ए ब्येस्ट फोर गांधी, न्यूयार्क, 1952
- रे, विनोय गोपाल . गांधियन एथिक्स, ग्रहमदाबाद, 1950
- रोलैंड, थार एम . गांधी, लंदन, 1931
- साता साजपतराय द्वारा . "एन एपीसिटेशन", महात्मा गांधी : बी वर्ल्ड्स प्रेदेस्ट गांधीजी पर लिखित मेन, बम्बई, 1922
- सेक्टर, म्यूरियल . गांधी : वर्ल्ड सिटिजन, इलाहाबाद, 1945
- वर्मा, बी पी . पोलीटिकल फिलोसोफी आफ महात्मा गांधी एण्ड सर्वोदय, भागरा, 1959
- वाडिया, पी ए . महात्मा गांधी, 1940
- व्यास, एच एम . (सबलनवर्ती) गांधीजी एक्सपेक्ट्स, ग्रहमदाबाद, 1965
- वेंलोक, विक्टोर्ड . नई तालीम एण्ड बी सौशल आर्डर, वर्धा, 1949
- शारं, जेने . गांधी थोट्स बी वेपन आफ मोरल पावर, ग्रहमदाबाद, 1960
- शाहू कसिह, बबोशर . गांधीजम वर्सस कोमनसेंस, लाहौर, 1946
- शोभान, विन्सेंट . सोड काइन्डली लाइट, लंदन, 1950
- " " : महात्मा गांधी—ए ग्रेट साइफ इन क्रोफ, दिल्ली, 1968
- शुक्ला, धर्मोत्तर . गांधीज थू आफ साइफ, बम्बई, 1960
- शर्मा, बी एस . गांधी एण्ड ए पोलीटिकल थिंकर, इलाहाबाद, 1956
- शर्मा, जे एस . महात्मा गांधी : ए डेव्हिप्टिव मिब्लोपेफी, दिल्ली, 1968
- सीतारामैया, पट्टाभि . गांधी और गांधीवाद, 2 भाग, वेदराज वेदालकार द्वारा अनुदित, भागरा, 1957, 1959
- सुमन, रामनाथ . गांधीवाद को रूपरेखा, दिल्ली, 1939
- " " . महात्मा गांधी, दिल्ली 1939
- स्ट्रेट, पी . गांधीजम : एन एनेलिसिस, मद्रास, 1939
- सदानम, के . सत्याग्रह एण्ड बी स्टेट, बम्बई, 1960
- होथ, बार्ल . गांधी, लंदन, 1944
- हीमलर, मूजीन (सम्पा) . रेजिस्टेन्स अगेंस्ट टाइरेसी—ए सिम्पोजियम, न्यूयार्क, 1960
- होम्स, जे एच . माई गांधी, लंदन, 1954
- होयलैंड, जे एस . बी क्रोस मूव्ज ईस्ट, लंदन, 1931
- होर्सवंग, एच जे एन . महात्मा गांधी, लंदन, 1972

अध्याय 21—अरविन्द घोष

- घोष, अरविन्द : श्री आईडियल आरु ह्यूमन यूनीटी, श्री अरविन्द लायबेरी, न्यूयार्क
- " " : श्री ह्यूमन साइबल, न्यूयार्क, 1950
- " " : श्री आईडियल आरु इमॅप्योगिन, भायं पब्लि हाउस, कलकत्ता, 1921
- " " : श्री डेन आरु इडिया, कलकत्ता, 1923
- " " : ए सिस्टम आरु नेदानल एजुकेशन, कलकत्ता, 1924
- " " : श्री रेनासा इन इडिया, कलकत्ता,
- " " : स्वीडेज, कलकत्ता, 1922
- " " : इस्लिम-निलक-दयानंद, कलकत्ता, 1940
- " " : श्री पाउडेयन्त आरु इडियल कल्चर, न्यूयार्क, 1950
- " " : श्री लाइफ डिवाइन, न्यूयार्क, 1951
- " " : आन हिमसेल्फ एण्ड आन श्री मरर, पाडिचेरी, 1953
- " " : श्री रिपॉर्ट एण्ड कोमं आरु इडियन पोलीटी, कलकत्ता, 1947
- " " : श्री होनट्रीन आरु पेंसिव रेनिहटेन्स, श्री अरविन्द प्राथम, पाडिचेरी, 1952
- " " : वार एण्ड सेल्फ डिटरमिनेशन, पाडिचेरी, 1957
- " " : एसेज प्राय श्री गीता, कलकत्ता, 1945
- " " : उत्तरपादा स्वीडेज, कलकत्ता, 1943
- " " : श्री मुनरमेन, कलकत्ता, 1944
- " " : श्री प्रजेक्ट निव्युएशन, मद्रास, 1909
- " " : एन ओयन सेटर टु हिज-कन्ट्रिमेन, कलकत्ता, 1909
- " " : हिज सेटसं टु हिज साइफ, पूना, 1909
- " " : आन श्री बेदा, पाडिचेरी, 1956
- " " : इस्लिम अन्ड अटर्जी, पाडिचेरी, 1950
- " " : "न्यू लैम्प फोर पीन्ड" इन्नु प्रकाश, अगस्त, 7, 1893, अगस्त 21, 1893, अगस्त 28, 1893, सितम्बर 18, 1893, अक्टूबर 30, 1893, दिसम्बर 4, 1893, मार्च 6, 1894
- अमरा, के आर ओनिशाम : श्री अरविन्दो, भायं पब्लि हाउस, कलकत्ता, 1945
- बेजव मूनि : श्री अरविन्दो : श्री होप आरु मेन, दैनिक पब्लि, पाडिचेरी, 1969
- दुल, नोतिनीशाम : श्री घोष आरु श्री अरविन्दो, 9 भाग, पाडिचेरी, 1958
- घोष, हेमन्त प्रसाद : अरविन्दो : श्री प्रोजेक्ट आरु वेडिओडिजम, एम के. मिटर, कलकत्ता, 1949

टाहुर, रवीन्द्रनाथ बनर्जी, मोर्चन	तेजपुरेशन दु श्री अरविबो, पांडिचेरी, 1959 काव्यविमर्श श्री साहय विद्यालय, राइवर एण्ड व, सदन, 1955
शम, मजीत्र	श्री अरविबो इन रो फाट डेवेड आक श्री तेजपुरो, पांडिचेरी, 1972
दियाकर, पार धार निरोध बरन	महायोगी, भारतार विद्यालयन बनर्द, 1954 टावत विष श्री अरविबो, श्री अरविबो पाठमन्दिर, बनवता, 1960
दियरलन, नाथानीय	श्री अरविबो एण्ड श्री सोल इवेस्ट आक सेन, एतन एण्ड मनरिन, सदन, 1952
पुराणी, " श्री	साहय आक श्री अरविबो पांडिचेरी, 1958
" "	श्री अरविबो इन इयलेड, पांडिचेरी 1956
पुराणी, " श्री (मन्ना) शुद्धाचार्य, हरिदास (मन्ना)	ईश्वरिण टावत विष श्री अरविबो, पांडिचेरी, 1959 श्री बनवरत हेरिटेज आक इशिया, 4 एण्ड, बनवता, 1956
भारती, सुदास विम, जिगिगुमार	श्री अरविबो . श्री विद्यालय मास्टर, पांडिचेरी, 1948 श्री अरविबो एण्ड इशियन मोडम, श्री अरविबो लयबेरा, मुदाग, 1948
" "	श्री अरविबो एण्ड श्री नू बनर, पांडिचेरी, 1957
" "	श्री लिब्रेटेर, जैरो, बनर्द, 1954
" "	श्री डान एटनंस, पांडिचेरी, 1954
सृष्टी, हुन्दिग तथा उमा	अवे मातरन एण्ड इशियन नेतानसिगम, (1906-1908) पमर्के एन मुयागाध्याय बनवता, 1957
" "	श्री अरविबो, श्री अरविबो एण्ड (1903-1908), बनवता, 1958
" "	श्री अरविबो एण्ड श्री नू फाट इन इशियन पोविटिवल, बनवता, 1954
दीना, तथा से	श्री मोरिग आक श्री ईस्ट एण्ड श्री वेस्ट इन श्री अरविबो फिसोमोरो, पांडिचेरी 1956
पोंटवाणी, के	श्री अरविबो आन मोराल साहसेन एण्ड हुन्दिगीन, प्रोग्रिड लीगिंग, बनर्द, 1962
राम तथा राधकन राम, विमिगुमार	श्री अरविबो एन इन्डियन, मैसूर, 1961 थमग श्री फेट, जैरो, बनर्द, 1950
पमर्के श्री पी	श्री फोसिडिवल फिसोमोरो आक श्री अरविबो, एशिया, बनर्द, 1966
विजयलु, ग, ज	आनवेवत आक श्री अरविबो, महाराज

सिंह, करण : प्रोफेट आफ इंडियन नेशनलिज्म, जोर्ज एलन एण्ड अनविन, लंदन, 1963, भारतीय विद्या भवन, बम्बई, 1970

अध्याय 22—रवीन्द्रनाथ ठाकुर

- कृपलाणी, कृष्ण : रवीन्द्रनाथ टेंगोर. भाक्तफंड, लंदन, 1962
- घानोलकर, जी डी. डी ह्यूड एण्ड बी प्लो : ए साइफ आफ रवीन्द्रनाथ टेंगोर, बुक्सेंटर, बम्बई, 1963
- गोपाल, के : सोशल पाठ आफ रवीन्द्रनाथ टेंगोर, अणु प्रकाशन, मेरठ, 1974
- ठाकुर, रवीन्द्रनाथ : नेशनलिज्म, मैकमिलन, न्यूयार्क, 1917
- ” ” : डी रिलीजन आफ मेन, मैकमिलन, लंदन, 1920
- ” ” : सेंटसं क्रोम रसा, विश्वभारती, कलकत्ता, 1960
- ” ” : आइतिहास इन सिविलीजेशन, विश्वभारती, कलकत्ता, 1941
- ” ” : त्रिप्टिक थूनोटी, मैकमिलन, न्यूयार्क, 1922
- ” ” : दुषड्स पुनिवर्सल मेन, एशिया, बम्बई, 1961
- धामसन, एडवर्ड : रवीन्द्रनाथ टेंगोर, एसोसिएशन प्रेस, कलकत्ता, 1928
- दास, सारकनाथ : रवीन्द्रनाथ टेंगोर : हिज रिलीजियस, सोशल एण्ड पोलिटिकल आईडियल, सरस्वती लायब्रेरी, कलकत्ता, 1932
- मुषर्जी, पुर्जंटी प्रसाद : टेंगोर-ए स्टडी, पधा पब्लि, बम्बई, 1944
- रीस, अर्नेस्ट : रवीन्द्रनाथ टेंगोर, मैकमिलन, लंदन, 1915
- रे, विनोय गोपाल : डी फिलोसोफी आफ रवीन्द्रनाथ टेंगोर, हिन्द विद्यालय, बम्बई, 1949
- सेज्नी, वी. : रवीन्द्रनाथ टेंगोर, एलन एण्ड अनविन, लंदन, 1939
- बर्मा, राजेन्द्र : रवीन्द्रनाथ टेंगोर, प्रोफेट अगेन्स्ट टोटैलिटेरियनिज्म, एशिया, बम्बई, 1964
- सेन, सचिन : पोलिटिकल फिलोसोफी आफ रवीन्द्रनाथ, एशर, कलकत्ता, 1929
- ” ” : डी पोलिटिकल पाठ आफ टेंगोर, जनरल प्रिन्टर्स, कलकत्ता, 1947

अध्याय 23—जवाहरलाल नेहरू

- : ए. आर्. सी. सी इफोनोमिक रिप्यू, नई दिल्ली, 15 अगस्त, 1958
- एडवर्ड्स, माइकेल : नेहरू : ए पोलिटिकल बायोग्रेफि, विराम, दिल्ली, 1971
- करजिया, सार के. : डी फिलोसोफी आफ सि. नेहरू, एलन एण्ड अनविन, लंदन, 1960
- कडवला, डी. एफ. : नेहरू : डी सोटस इंटर क्रोम कस्मीर, लंदन, 1953
- बर्निस, नार्मन : टाइट सिप नेहरू, गोलेन्ज, लंदन, 1951

- शुष्कमूर्ति, वार्ड जी. : जवाहरलाल नेहरू : बी मेन एण्ड हिज आईडियान, पापुलर बुक डिपो, बम्बई, 1944
- कुलकर्णी, बी. डी. : बी इंडियन ट्रिपमबिसेट, भारतीय विद्या भवन, बम्बई, 1969
- क्रोकर, डब्ल्यू. चार. : नेहरूज, एलन एण्ड घनविन, लंदन, 1966
- गोपाल, सार्वपल्ली : जवाहरलाल नेहरू : ए बायोप्रॉफि, खण्ड 1, 1889-1947, प्रावराष्ट्र, 1976
- टेंडन, पी. डी. (सम्पा) : नेहरू युवर नेबर, सिग्नेट प्रेस, बलबत्ता (निवि रहित)
- टाइमन, ज्योर्ज : नेहरू : बी ईपर्स आफ पावर, पाल माल प्रेस, लंदन, 1966
- तेंदुलकर, डी. जी. : महात्मा, खण्ड 1, प्रावराष्ट्र, मन्वेरी एण्ड तेंदुलकर, बम्बई, 1951
- दास, एम. एन. : बी पोलिटिकल फिलोसोफी आफ जवाहरलाल नेहरू, एलन एण्ड घनविन, लंदन, 1962
- नरसिंहभार, के. टी. : प्रोफाएल आफ जवाहरलाल नेहरू, डी. युव. गॉटर, बम्बई, 1965
- नदा, बी. चार. : डी नेहरूज : मोतीलाल एण्ड जवाहरलाल, एलन एण्ड घनविन, लंदन, 1962
-
- नेहरू, जवाहरलाल : नेहरू अभिनयन पंच, बमीटी फार सेलेक्शन आफ जवाहर लाल नेहरूज सिवगटियस बयं डे, बलबत्ता, 1949
- नेहरू, जवाहरलाल : एन आटोबायोग्रॉफि, जौन लैन, लंदन, 1936
- ” ” : इतिहासी आफ इंडिया, डी सिग्नेट प्रेस, कोलंबिया, 1945
- ” ” : स्पीचेज, खण्ड 3, पब्लिशिंग डिपार्टमेंट, नई दिल्ली, 1958
- ” ” : इतिहासी एण्ड आफ्टर, पब्लिशिंग डिपार्टमेंट, दिल्ली, 1949
- ” ” : इंडिया एण्ड बी वर्ल्ड, एलन एण्ड घनविन, लंदन, 1936
- ” ” : इंडियाज प्रीडम, घनविन बुक्स, लंदन, 1965
- ” ” : ए बॉय आफ ओल्ड लॉटर्स, एशिया, बम्बई, 1958
- ” ” : टुवर्ड प्रीडम, डी जौन डे बम्पनी, न्यूयार्क, 1941
- ” ” : विजिट टू अमेरिका, डी जौन डे बम्पनी, न्यूयार्क, 1950
- ” ” : ग्लिम्पसेज आफ वर्ल्ड हिस्ट्री, गिन्डसे इंडम, लंदन, 1949
- ” ” : रीसेंट एरोज एण्ड राईटिंग्स मान बी पपुलर आफ इंडिया आफ बम्पनीसिज एण्ड अवर सवनेबुस, निताविस्तान, एलाहाबाद, 1934
- ” ” : इंडियाज कोरेन पालिसी, पब्लिशिंग डिपार्टमेंट, नई दिल्ली, 1961
-
- नेहरू : एजर्पंट्स फ्रीम हिज राईटिंग एण्ड स्पीचेज, पब्लिशिंग डिपार्टमेंट, नई दिल्ली, 1964

- नोमन, थोरोथी : नेहरू : दी फर्स्ट सिक्सटो ईयर्स, पण्ड 2, एशिया, बम्बई, 1965
- प्राइट, जे एस (सम्पा) : नेहरू : बिफोर एण्ड आफ्टर इंडिपेन्डेन्स, पण्ड 1, इंडिया प्रिंटिंग प्रेस, नई दिल्ली
- ब्रेचर, मार्टिनेल : नेहरू : ए पीलीटिकल बायोग्रेफि, ग्रोसफर्ड, लंदन, 1959
- सूति, बी. एस. एम. : नेहरूज फोरिन पालिसी, दी वीवन इनफोर्मेशन एण्ड पब्लि, नई दिल्ली, 1953
- मेन्डे, टाडवर : कन्वर्सेंशंस बिथ नेहरू, लंदन, 1956
- मोरे कैंक : जवाहरलाल नेहरू : ए बायोग्रेफि, मैकमिलन, न्यूयार्क, 1956
- " " : जवाहरलाल नेहरू, टाईम्स प्राफ इंडिया प्रेस, बम्बई, 1956
- " " : नेहरू : सनलाइट एण्ड शेडी, जैको, बम्बई, 1964
- राय, प्रमीय तथा राव, बी जी : सिक्स थाउजंड डेज : जवाहरलाल नेहरू बी प्राइम मिनिस्टर, स्टलिंग, नई दिल्ली, 1974
- राय, एम एन : जवाहरलाल नेहरू, रैंडियन डेमोक्रेटिक पार्टी, दिल्ली, 1945
- राजन, एम एम (सम्पा) : इंडियाज फोरिन रिलेइन्स इंप्रूवंग बी नेहरू ईरा, एशिया, बम्बई, 1976
- रामगोपाल शंकरेश्वर, भार जे : ट्रायल ऑफ जवाहरलाल नेहरू, बुक सेण्टर, बम्बई, 1962
- बीभान, विनसेन्ट : नेहरू : दी ईयर्स आफ पावर, विक्टर गोर्लेज, लंदन, 1960
- सिन्हा, सच्चिदानंद : ए शोर्ट साइफ स्केच आफ जवाहरलाल नेहरू, लॉ प्रेस पटना, 1936
- स्मिथ, डोनल्ड यूजीन : नेहरू एण्ड टिमोक्रेसि, थोरियट लौगमेन्स, कलकत्ता, 1958
- स्पेन्सर, कोर्नेला : नेहरू आफ इंडिया, पी. टी. घाई बुक डिपो, बंगलोर, 1951
- सेलेस्टेड वक्स आफ जवाहरलाल नेहरू, पण्ड 9, थोरियट लौगमेन्स, नई दिल्ली, 1976
- रेग्न, बिनाड : जवाहरलाल नेहरूज थर्ड ड्यू, युनिवर्सिटी आफ जोरिया प्रेस, 1967
- अध्याय 24—मानवेंद्रनाथ राय
- भवस्यी, भार. ने : साइटिफिक ह्यूमेनिज्म : सोशियल-पीलीटिकल आइडियाज आफ एम. एन. राय (ए क्रिटिक), जयपुर, निधि रहित
- घोबरसुंदर तथा विहमिलर : बाम्पूनिज्म इन इंडिया, दी पेरेनियस प्रेस, बम्बई, 1960
- घोबर, बी. सी. : एम. एन. राय : रिवोल्यूशन एण्ड शेजल इन इंडियन पीलीटिक्स, कलकत्ता, 1973

- जेना, वृष्णाचन्द्र : कोन्ट्रीयूशन आफ एम एन राय टू पोलीटिकल फिलोसोफी, एम चद, दिल्ली
- घर, निरजन : बी पोलीटिकल घाट आफ एम. एन. राय (1936-1954), यूरेग, कलकत्ता, 1966
- मट्टाचार्जी, जी पी : रिवोल्यूशन आफ पोलीटिकल फिलोसोफी आफ एम एन. राय, मिनर्वा, कलकत्ता, 1971
- राय, मानवेन्द्र नाथ : रोजन, रोमेन्टिसिज्म एण्ड रिवोल्यूशन, 2 भाग, रेनसा पब्लिश कलकत्ता, 1952 तथा 1955
- " " : ग्यू ह्यू मेनिज्म : ए मेनिफेस्टो, कलकत्ता, 1947
- " " : रिवोल्यूशन एण्ड काउंटर रिवोल्यूशन इन चाइना, कलकत्ता, 1946
- " " : पावर्टी और प्लेंटी, कलकत्ता, 1943
- " " : ग्यू ओरियंटेशन, कलकत्ता, 1946
- " " : मेटोरियसिज्म : एन आउटसाइडन आफ बी हिस्ट्री आफ साइंटिफिक घाट, देहरादून, 1940
- " " : माई एक्सपीरियेन्स इन चाइना, कलकत्ता, 1945
- " " : बी कम्युनिस्ट इन्टरनेशनल, बम्बई, 1943
- " " : थ्योरी इन इंडिया, कलकत्ता, 1944
- " " : इंडियन प्रोग्राम एण्ड इट्स सोल्यूशन, 1922
- " " : क्रोम सेवेजरी टू सिविलीजेशन, कलकत्ता, 1940
- " " : साइंटिफिक पोलीटिकल, कलकत्ता, 1942
- " " : रेडिकल ह्यू मेनिज्म, नई दिल्ली, 1952
- " " : नेशनल गर्वनेमेन्ट और पीपुल्स गर्वनेमेन्ट, दिल्ली, 1943
- " " : वार एण्ड रिवोल्यूशन, दिल्ली, 1942
- " " : क्रोमनेन्ट्स आफ ए प्रिजनर्स डायरी, 2 भाग, देहरादून, 1941
- " " : साइन्स एण्ड फिलोसोफी, कलकत्ता, 1947
- " " : पोलीटिकल, पावर एण्ड पार्टीज, कलकत्ता, 1960
- " " : ग्राहट्स ऑफ धांट, जे बी टागोर, जिनेवा, 1922
- " " : बी ग्यूसर आफ इंडियन पोलीटिकल, प्रार विशप, लंदन, 1926
- " " : हेरेसीज आफ बी 20थ सेन्चूरी, मुरादाबाद, 1940
- " " : नेशनसिज्म, बम्बई, 1942
- " " : बी आल्टरनेटिव, थोरा एण्ड क, बम्बई, 1940
- " " : इंडियन सेक्टर एण्ड पोस्ट-वार रिकस्ट्रक्शन, दिल्ली, 1943
- " " : क्रोडम और फासिज्म, 1942,
- " " : प्रोग्राम आफ क्रोडम, कलकत्ता, 1945

- राय, मानबेन्द्र नाथ : दो आक्टोरमेय आरु नोन-बोओपरेसन, लंदन, 1926
 ————— . एम. एन. राय मेमोयर्स, अताइड, बम्बई, 1964
- राय, एम. एन. तथा
 मुखर्जी, मदनवी इंडिया इन ट्रांजीशन, जे. बी. टायट, जिनेवा, 1922
- राय, एम. एन. तथा
 बाणिक, बी. बी. : अवर प्रोब्लम्स, कलकत्ता, 1938
- राय, एम. एन. तथा
 राय, एलेक्सिस . वन ईयर आरु नोन-बोओपरेसन : ओप अह्मदाबाद टु एजा, सी. पी. आई., कलकत्ता, 1923
- लोसे, डेविड एम : बंगाल डेररिज्म एण्ड बी मार्क्सिस्ट लेफ्ट : 1905-1942, कलकत्ता, 1975
- धर्मा, बी. एन. बी पोलीटिकल फिनोसोफी आरु एम. एन. राय, नेशनल पब्लि. हाउस, दिल्ली, 1965
- ह्यूबोक्स, जान पेट्रिक . कम्युनिज्म एण्ड नेशनलिज्म इन इंडिया : एम. एन. राय एण्ड बोमिनटर्न पब्लिसी : 1920-1939, प्रिन्टन युनिवर्सिटी प्रेस, न्यू जर्सी, 1971

अध्याय 25—जयप्रकाश नारायण

- नारायण, जयप्रकाश : व्हाई सोशलिज्म ? बनारस, 1936
- " " : टुवाइंस् स्ट्रगल, पन्था पब्लि., बम्बई, 1946
- " " : ए पिक्चर आरु बी सर्वोदय सोशल आइडर, सर्वोदय प्रचरणलयम, लंबौर, 1961
- " " : ए प्नी फोर बी रिफॉरमेशन आरु बी इंडियन पोलीटी, प्रथिन भारतीय सर्व सेवा सप, 1959
- " " : ओप सोशलिज्म टु सर्वोदय, प्र. भा. प्र. से. सं., 1959
- " " : ज्ञानि ह्य आधुनिक प्रयोग, जनता प्रकाशन, पटना, 1954
- " " : सोशलिज्म, सर्वोदय एण्ड डिमोक्रेसि, विद्यताप्रसाद द्वारा संपादित, एशिया, बम्बई, 1964
- " " : स्वराज फोर बी पीपुल, प्रथिन भारतीय सर्व सेवा सप, 1961
- " " : श्री बेनिक प्रोब्लम्स आरु ओ इंडिया, एशिया, बम्बई, 1964
- " " : बी मिशन डायरी, पीपुल प्रकाशन, बम्बई, 1977
- नारदीनकर, कमल : जे. पी. विन्डिगटेट, एम. चन्द, नई दिल्ली, 1977
- बाख्त, राधाशंकर : पोलीटिकल आरु बी जे. पी. मुखर्जी, रेडिएण्ट, नई दिल्ली, 1977
- भगानी, मीनू : इन जे. पी. बी एन्सर ? मंत्रिमन्त्र, दिल्ली, 1975
- मान, मदनमोहनराय : अमनराय, मंत्रिमन्त्र, दिल्ली, 1974

शाह, धनप्रियाम : प्रोटेस्ट मूवमेंट्स इन द इण्डियन स्टेट्स : ए स्टडी आफ गुजरात एण्ड बिहार मूवमेंट्स, प्रजता, नई दिल्ली, 1977
स्कार्फ, एलन तथा बेंडी जे. पी. हिज बायोपोगी, प्रोरियट सोपमेन्स, नई दिल्ली, 1975

अध्याय 26—विनोबा भावे

- कुमाररत्ना, भारतन . केपिटलिज्म, सोशलिज्म एण्ड बिसेजिज्म, शक्ति कार्यालय, मद्रास, 1946
- " जे सी स्वराज फोर वी मासेस, प्र भा स से स , वर्धा, 1957
- केला, भगवानदास . भुरान, धमदान, जीवनदान, भारतीय ग्रन्थमाला, इलाहाबाद, 1955
- गोरा . व्हाई ग्राम राज ? काशी, 1958
- श्रीधरी, एम . भूमि कान्ति की महानदी, प्र भा स. से स , 1956
- जाजू, श्रीकृष्णदास . सम्पत्तिदान यज्ञ, वर्धा, 1957
- टहन, पी डी . विनोबा भावे : मेन एण्ड मिशन, बोरा एण्ड क बम्बई, कान्ति का समग्र बरॉन, वाराणसी, 1972
- टिवेकर, हनु . गांधी टु विनोबा, लदन, 1956
- बेल वास्टो, साजा . ग्रामदान, काशी, 1958
- बडूडा, सिद्धराज . सर्वोद्योग बरॉन, 1958
- धर्माधिकारी, दादा . क्रांति का आधुनिक प्रयोग, पटना, 1954
- नारायण, जयप्रकाश . वी क्रीड आफ सेंट विनोबा, बम्बई, 1963
- नारायणलकर, वसंत . टुवार्डस् ए न्यू सोसायटी, 1959
- पटवर्धन, प्रप्पा साहेब . भूदान यज्ञ, क्या थोर वर्पो, काशी, 1956
- भावे, विनोबा : " " : भूदान यज्ञ, महमदाबाद, 1957
- " " . चुनाव, 1957
- " " . क्रोम भूदान टु ग्रामदान, तजौर, 1957
- " " . ग्रामराज, वाराणसी, 1957
- " " . हिंसा का मुकाबला, काशी, 1956
- " " . लोकनीति, काशी, 1958
- " " : वी प्रिंसिपल एण्ड फिलोसोफी आफ भूदान यज्ञ, तजौर, 1955
- " " . रिबोल्यूशनरी सर्वोद्योग, बम्बई, 1964
- " " . सर्वोद्योग बरॉन, नई दिल्ली, 1960
- " " . सर्वोद्योग एण्ड कम्युनिज्म, तजौर, 1957
- " " : सर्वोद्योग एण्ड वी बिजनेस कम्युनिटी, तजौर, 1958
- " " . सर्वोद्योग, तजौर 1957
- " " . शान्ति क्षेत्र, तजौर, 1950
- " " : स्वराज शास्त्र बम्बई, 1946

- भावे, विनोबा : भूदान गंगा, 7 खंड
 " " : त्रिवेणी, निर्मला देशपांडे द्वारा सम्पादित, काशी, 1956
 मजूमदार, धीरेन्द्र : शासन मुक्त समाज की ओर, 1957
 मथुराला, के. जी. : प्रेरितकल नान-बोयलेन्स, महमदाबाद, 1941
 ममानो, आर. पी. : दी फाइव गिफ्ट्स, लंदन, 1956
 मिश्रा, एल. आर. : बी फोर विनोबा, बम्बई, 1956
 मू दडा, दामोदरदास : भूदान गंगा, काशी, 1957
 राममाई, एन. : विनोबा एण्ड हिंदू मिशन, 1958
 —————
 व्यास, एच. एम. (सम्पा.) : विलेज स्वराज, महमदाबाद, 1963
 वियोगी हरि आदि : विनोबा : व्यक्तित्व और विचार, नई दिल्ली, 1971
 वेत्की, डब्ल्यू : इंडियाज सोशल रिबोल्यूशन सेइ बाई महात्मा गांधी एण्ड
 नाऊ विनोबा, प्रेस्टन, इंग्लैंड, ति. र
 " " : ऑफ दी बीटन टुक, एडवेन्चर्स इन दी आर्ट ऑफ लिविंग,
 तजौर, 1962
 शिवली, मल्कंड : दी क्वाइट बंटल राइटिंग्स आन दी थियरि एण्ड प्रैक्टिस
 ऑफ नान-वायोलेट रेजिस्टेन्स, बम्बई, 1965
 हॉफमेन, डी. पी. : इंडियाज सोशल मिरेकल, लंदन, त्रियि रहित

अध्याय 27—राष्ट्रवाद एवं स्वराज

- महाले : निधी-हिन्दूगम, बम्बई, 1932
 मण्पाशोराय, ए. : रिबीजन ऑफ डिमोक्रेसी, भाक्सफंड, बम्बई, 1940
 ऐयर, ए. सुब्रह्मण्य : ए सेक्टर आन स्टेट इंटरफियरेन्सेज इन सोशल मेटर्स इन
 इंडिया, श्रीनिकास वर्दाचारी एण्ड क., मद्रास, 1891
 घोमाले, एन. एस. एम. : मोडर्न इंडिया एण्ड दी वेस्ट, लंदन, 1941
 अहरवुड, ए. सी. : कोन्टेम्पोररि थाट ऑफ इंडिया, विलियम्स एण्ड नोर्गेट,
 लंदन, 1930
 वर्मिथ, जोन (सम्पा.) : पोलीटिकल इंडिया (1832-1932) : ए कोम्पारेटिव सर्वे
 ऑफ ए सेन्चुरी, लंदन, 1932
 वाणिक, बी. बी. : इंडियन कम्युनिस्ट पार्टी ओप्युमेंट्स : 1930-56, न्यूयार्क,
 1957
 कूप्लेट, आर. : बी कोन्स्टीट्यूशनल प्रोग्रेस ऑफ इंडिया, 1937
 रंगमेल, जानगन एनन : मिशन त्रिय माउटेबेटन, लंदन, 1951
 बीमागकर, एम. बी. : रिजीजस एण्ड सोशल रिफॉर्म, बम्बई, 1902
 —————
 वाटगिस, टी. आर. : क्राइसि प्रे सिडोनिआदल एड्रे सेज, मद्रास, 1934
 गेरेट, जॉ. टी. (सम्पा.) : दी लिपेसी ऑफ इंडिया, लंदन, 1937

- स्लेडिंग, एसो गोपबानदृष्ट, पी के इंडिया अंडर ब्रिटिश रेजर, लंदन, 1931
- गोईन, सियांनार्ड ए इंडियन एंडर आफ इकोनॉमिक आर्डिनायज़ इन इंडिया, बम्बई, 1959
- गोईन, सियांनार्ड ए बंगाल : बी नेशनलिस्ट मूवमेंट 1876-1940, दिल्ली, 1974
- गोवर्धनर, एम एम पी थी और अयर नेशनल डिफाइन्ड. नागपुर, 1947
- गोयल, प्रो पी स्टडीज़ इन मोडर्न इंडियन पोलिटिकल थॉट, इलाहाबाद, 1964
- " " कोन्ट्रेस्पोरेंटी इंडियन पोलिटिकल थॉट, इलाहाबाद, 1965
- गंगाधरण, बी के (सम्पा) इंडियन नेशनल कोंग्रेसनेस : प्रोफ एण्ड इंडियन थॉट, नई दिल्ली, 1972
- गोप, शंकर बी रेनासा टू मिलिटेंट नेशनलिज्म इन इंडिया, कलकत्ता, 1969
- " " बी वेस्टर्न इम्पैक्ट आन इंडियन पोलिटिक्स, कलकत्ता, 1967
- " " पोलिटिक्स आर्डिनायज़ एण्ड मूवमेंट्स इन इंडिया, बम्बई, 1975
- गटर्जी, ए सी इंडियाज़ स्ट्रगल फोर फ्रीडम, कलकत्ता, 1947
- गुप्ता, विन्स्टन इंडिया स्पेसिज एण्ड एन इन्ट्रूडक्शन, लंदन, 1931
- गुप्ता, सी यज्ञेश्वर इंडियन सोशल रिफॉर्म, 4 खंड, मद्रास, 1910
- " " इंडियन पोलिटिक्स सिन्स बी स्पूटिनी, इलाहाबाद, 1937
- गुप्ता, जे पी (सम्पा) गोता : बी मदन, लाहौर, 1942
- गुप्ता, ए एम ए न्यू स्ट्रेज इन इंडियाज़ लिबरेशन स्ट्रगल, 1947
- दत्त, रामेशचन्द्र स्पेसिज एण्ड वेपर्स आन इंडियन इक्विटी 1897-1900, कलकत्ता, 1902
- दत्ता, टी के ग्राहट इंगलिश एजुकेशन हेज मेड ओफ अस, लाहौर, ति २
- दोशिल, प्रभा कम्पूनलिज्म : ए स्ट्रगल फोर पावर, नई दिल्ली, 1974
- देवल, जी. एस. बी रोल आफ दो गदर पार्टी इन बी नेशनल मूवमेंट, दिल्ली, 1969
- देशपांडे, बी एस. श्वाई हिन्दू राष्ट्र ? नई दिल्ली, 1949
- देशपांडे, ए प्रार सोशल बैकग्राउंड आफ इंडियन नेशनलिज्म, बम्बई, 1954
- नटराजन, एस. ए सेन्चुरी आफ सोशल रिफॉर्म इन इंडिया, लंदन, 1908
- नर्वानि, बी एस गोडर्न इंडियन थॉट, बम्बई, 1964
- नायक, बी एन इंडियन लिबरलिज्म • ए स्टडी, बम्बई, 1945
- नेविनसन, एच डब्ल्यू • बी न्यू रिपब्लिक इन इंडिया, लंदन, 1908
- नीरोजी, दादाभाई • पावरटी एण्ड अन ब्रिटिश रुल इन इंडिया, 1901
- पलिकर, के एम • हिन्दू सोसाइटी एंड क्रोसरोड्स, बम्बई, 1955
- पराजपे, प्रार पी • बी क्वेश आफ बी इण्डियन प्रोब्लम, लंदन, 1931

- पाकं तथा टिकर : सोडरशिप एण्ड धोलोटिकस इन्स्टीट्यूशनस इन इण्डिया, प्रिन्टन, 1959
- पान विपिनचन्द्र : दो स्पिरिट आफ इण्डियन नेशनलिज्म, लडन, 1910
- _____ : पीपुल्स प्लान फोर इकोनोमिक डिवेलपमेन्ट आफ इण्डिया, दिल्ली, 1944
- पावंते, टी वी : मेकर्स आफ मोडर्न इण्डिया, जालघर, 1964
- पाडे, घनपति : दो आर्य समाज एण्ड इण्डियन नेशनलिज्म, नई दिल्ली, 1972
- पुरोहित, वी भार : हिन्दू रिवाइवलिज्म एण्ड इण्डियन नेशनलिज्म, सागर, 1965
- फकुंहर, जे एन : माडर्न रिलीजस मूवमेन्ट्स इन इण्डिया, न्यूयार्क, 1911
- फिशर तथा बोडुर्रेट : इण्डियन एप्रोचेज टु ए सोशललिस्ट सोसाइटी, बर्कले, 1956
- वनर्जी, सुरेन्द्रनाथ : ए नेशन इन दी मेकिंग, मद्रास, 1925
- बालाबुधोबिच तथा इयाकोब : ए फोन्टेम्पोररी हिस्ट्री आफ इण्डिया, नई दिल्ली, 1964
- वेसेट, एनी : हाउ इण्डिया रोट फोर फ्रीडम, मद्रास, 1915
- वेवान, एडविन : इण्डियन नेशनलिज्म, लन्दन, 1913
- ब्रैस्फोर्ड, एच एन : सन्जेक्ट इण्डिया, बम्बई 1946
- बोम, सुभाषचन्द्र : दो इण्डियन स्ट्राल (1920-1934), लन्दन, 1935
- " " : स्वदेशी एण्ड बायकाट, कलकत्ता, 1931
- मडफोर्ड, पीटर : बर्ड्स आफ ए डिफरेंट प्लेजेज : ए स्टडी आफ ब्रिटिश-इण्डियन रिलेशन्स फ्रोम अक्बर टु कर्जन, लन्दन, 1974
- मत्सोनी, जोसेफ : दो इण्डियन आक मेन एण्ड अदर एजेज, लन्दन, 1929
- मजमूदार, ए सी : इण्डियन नेशनल इवोल्यूशन, मद्रास, 1915
- " जे बं : इण्डियन स्पेसिज एण्ड डोमिनेट्स आन ब्रिटिश इज 1821-1918, कलकत्ता, 1937
- पाश्चं, बार्ले : आर्टिकल्स आन इण्डिया, बम्बई, 1943
- मुछर्जी, राधा कमत : फन्डामेन्टल यूनीटी आफ इण्डिया, 1926
- " हरिदास तथा उभा : दो घोष आफ नेशनलिज्म इन इण्डिया (1857-1950), कलकत्ता, 1958
- " हीरेन्द्रनाथ : इण्डियाज स्ट्राल फोर फ्रीडम, कलकत्ता, 1962
- मेवाने, मार्ड : स्पेसिज विथ हिज मिनट आन इण्डियन एक्जुपेरान, लन्दन, 1935
- मैकममूनर : बायोप्रेपिक्ल एमेज,
- मैकनिबोम, निकोल : दो मेकिंग आफ माडर्न इण्डिया, लन्दन, 1924
- मोत्रने, नियोजार्ड : बी लास्ट डेज आफ ब्रिटिशराज,
- मग्हर्बैंड, मर प्रासिम : डान इन इण्डिया, लन्दन, 1930
- रपुवर्गी, बी पी. एम : इण्डियन नेशनलिस्ट मूवमेन्ट्स एण्ड पाट्स, धागरा, 1959

- राजगोपालाचारी, सी . सायम् एव जयते, मद्रास, 1961
- रानाडे, महादेव गोविन्द . डी राईज आफ मराठा पावर,
राधाकृष्णन, एम . डी रिस्सीमन वी मोड, वाराणसी, 1963
राजगोपाल . इण्डियन मुस्लिम (1858-1947), बम्बई, 1959
- राय, एम एन . तथा अन्य . सत्याग्रह एण्ड डी पोटेंसियलिटिज आफ डी काँग्रेस,
प्रजमर, 1941
- राय, एम एन . इण्डिया इन ट्रांजीशन, जिनेवा, 1922
- रोनाल्ड डे, फर्ल भाफ . डी ट्राटं आफ आर्यावर्त, लन्दन, 1925
- रोबिनसन, फ्रांसिस . सेपरेटिज्म अमंग इण्डियन मुस्लिम (1860-1923),
दिल्ली, 1975
- साय बहादुर . डी मुस्लिम लीग, प्रागरा, 1954
- साजपतराय, साता . यग इण्डिया : एन इन्टरप्रिडेशन एण्ड ए हिस्ट्री आफ डी
नेशनलिस्ट मूवमेंट फ्रोम विदिन, न्यूयार्क, 1917
- " " : डी पोलिटिकल फ्यूचर आफ इण्डिया, न्यूयार्क, 1919
- सर्मा, विश्वनाथ प्रसाद . साइड इण्डियन पोलिटिकल पाट, प्रागरा, 1967
- वस्ती, सैयद रजा . लोडं मिटी एण्ड डी इण्डियन नेशनलिस्ट मूवमेंट, 1905-
1910, लन्दन, 1964
- बृहरोप, जान . : इज इण्डिया त्रिपिताइज ? मद्रास, 1918
- भास्कर, मोहन . लिखाफत द्व पार्लियाम, नई दिल्ली, 1970
- ब्रीटजर, फ्रान्सेट . : इण्डियन पाट एण्ड इट्स डिडेवपमेन्ट, लन्दन, 1936
- गिरोस, वेलेन्टीन . : इण्डियन थनरेस्ट, लन्दन, 1910
- सरकार, मुमित . " डी स्वदेशी मूवमेंट इन बंगाल, 1903-1908, नई दिल्ली,
1973
- सावरकर, विनायक दामोदर . हिन्दुत्व, पूना, 1949
- " " : डी इण्डियन वार आफ इण्डिपेन्डेन्स : 1857, बम्बई, 1947
- सोतारमैया तथा राय . इण्डियन नेशनल एजुकेशन, मसुमीपट्टम, 1910
- स्मिथ, वी. एन . : नेशनलिज्म एण्ड रिफॉर्म इन इण्डिया, लन्दन, 1938
- पील, फ्रान्स . डी इमरजेंस आफ इण्डियन नेशनलिज्म, लन्दन, 1968
- सेन, सुरेन्द्रनाथ . ऐन्टीन फिफटी सेवन, नई दिल्ली, 1957
- हाइडमेन, एच एम . डी एवेर्जनिंग आफ एशिया, लन्दन, 1919
- हाडिंग, लोडं . साई इण्डियन ईयर्स रेविनीसेन्सिज, लन्दन, 1948
- हीमसाय, चार्ल्स. एच. : इण्डियन नेशनलिज्म एण्ड हिन्दू सोशल रिफॉर्म, प्रिंसटन,
1964
- रु.म. ए. ओ. . ए एबीय आन डी इण्डियन नेशनल काँग्रेस, बलकत्ता, 1888
- होडसन, एच वी . डी प्रेट डिवाइज, लन्दन, 1969

अध्याय 28—न्यासिता एवं सत्याग्रह

- अग्रवाल, श्रीमन्नारायण . दो गांधियन प्लान आफ इकोनोमिक डिवेलपमेन्ट फोर इण्डिया, बम्बई, 1944
- " " . प्रिन्सीपल्स आफ गांधियन प्लानिंग, इलाहाबाद, 1960
- अचारिया, जे. जे . एसेज आन गांधियन इकोनोमिक्स, बम्बई, 1945
- अलेक्जेंडर, होरेस तथा अन्य . सोशल एण्ड पोलिटिकल आईडियाज आफ महात्मा गांधी, नई दिल्ली, 1949
- एड्ज, सी एफ . मीनिंग आफ नोन-कोओपरेशन, मुद्रास, 1922
- " " . महात्मा गांधीज आईडियाज, न्यूयार्क, 1930
- एन, ज्योफे . गांधी : ए स्टडी इन रिबोल्यूशन, लन्दन, 1968
- हृषीकानो, कृष्ण . गांधी : ए साइक, 1968
- " जे बी . गांधी : बी स्टेट्समेन, दिल्ली, 1951
- " " . गांधियन बे, बम्बई, 1938
- " " . नोन-व्यापोलेन्ट रिबोल्यूशन, बम्बई, 1938
- " " . गांधी : हिज लाइफ एण्ड पाट, नई दिल्ली, 1970
- हृष्णमूर्ति वाई जो . नियो-ग्रायोन्म, बम्बई, 1954
- " " . रिप्लेसमेन्ट आन दो गांधियन रिबोल्यूशन, बम्बई, 1944
- कुमारप्पा, जे. सी. : गांधियन इकोनोमी एण्ड अदर एसेज, अहमदाबाद, 1942
- कौशिक, नारायण . प्लो फोर ए न्यू बर्ड ऑर्डर : ए साइंटिफिक अप्रोच इन टू ए एण्ड नोन-व्यापोलेन्स, 1941
- गद्रे, कमल . दो कमिंग स्ट्रगल फोर इस्टीमिग, नई दिल्ली, 1971
- गांधी, मोहनदास करमचन्द . दो स्टोरी आफ माई एक्सपेरिमेंट्स विथ टू ए, अहमदाबाद, 1940
- " " : सत्याग्रह, (1910-1935), अहमदाबाद, 1935
- " " : नोन-व्यापोलेन्स इन पीस एण्ड वार,
- " " : सत्याग्रह इन साउथ अफ्रीका, अहमदाबाद, 1950
- " " : कोन्स्ट्रक्टिव प्रोप्रेस : इट्स मीनिंग एण्ड प्लो, अहमदाबाद, 1945
- " " : सर्वोदय, अहमदाबाद, 1958
- " " : सेंट परसेंट स्वदेशी, गांधी, 1938
- " " : कोओपरेटिव फार्मिंग, अहमदाबाद, 1959
- " " : बलिदानारायण, ए टी हिगोरानी द्वारा सम्पादित, वराचो, 1946
- " " . इकोनोमिक एण्ड इन्स्ट्रुयल-साइक एण्ड रिसेरन्स, 3 खण्ड, बी जी नेर द्वारा सम्पादित, अहमदाबाद, 1957
- " " : इकोनोमिग एण्ड लादी, अहमदाबाद, 1949

- गांधी, मोहनदास करमचन्द हिंद स्वराज और इंडियन होमरूल, प्रहमदावाद, 1958
 " " फोर वेसिक्रिस्टस, प्रहमदावाद, 1949
 " " ट्रास्टीशिप, प्रहमदावाद, 1960
 " " नोन-वापोसेंट वे टु वर्ल्ड पीस, प्रहमदावाद, 1959
 " " बी साइज आफ सत्याग्रह, बम्बई, 1957
 " " इंडियाज केस फोर स्वराज, बम्बई, 1932

 "गांधी एण्ड दी बन्डें प्रादगित . ए सिम्बोजियम" गांधीमार्ग,
 जनवरी, 1962
- प्रोग, रिचर्ड (गम्पा) बी थायर आफ नोन-वापोसेंट, लन्दन, 1960
 " " गांधीज सत्याग्रह, मद्रास, 1930
 " " गांधीज्म बसंत सोशलिज्म, मद्रास, 1930
 गगल गांधियन वे टु वर्ल्ड पीस, बम्बई, 1960
- जाजू, श्रीकृष्णदास बी आईडियोलोजी आफ बी चर्चा : ए क्लेक्शन आफ सभ
 आफ गांधीज स्पेसिज एण्ड राइटिंग अबाउट छात्री, वाशी,
 1951
- भा, एस एन. ए इंडियन स्टडी आफ गांधियन इकोनॉमिक थॉट, प्रागरा,
 डाक्टर, ए एच. प्रोथ इ-टू बी गांधियन कोन्सेप्ट आफ अहिंसा, बलवत्ता,
 1962
- लीमबुल्ला, एम
 दत्ता, बी एम इस्ताम एण्ड नोन-वापोसेंट, इलाहाबाद, 1959
 दासगुप्ता, प्रकरणचन्द्र बी फिलोसोफी आफ महात्मा गांधी, विस्वोपिन, 1953
 दांतकाला, एम एल नोन-वापोसेंट - बी इन्विन्सिबल पावर, बलवत्ता, 1946
 दिवाकर, भार भार गांधीज्म रीकन्सिडर्ड, बम्बई, 1944
 " " सत्याग्रह इट्स टेकनिक एण्ड हिस्ट्री, बम्बई, 1951
 " " सत्याग्रह इन एक्शन, बलवत्ता, 1949
 " " सत्याग्रह - बी पावर आफ ट्रूथ, शिवागो, 1948
 " " : गांधीजीन वेसिक आईडियाज एण्ड सभ मोडर्न प्रोब्लमस,
 बम्बई, 1963
- देसाई, ए भार गांधीज ट्रूथ एण्ड नोन-वापोसेंट एक्स-रेड : एन ओपन
 सेटर, जून, 1939
- देसाई, कान्तिनाथ गांधी एण्ड गांधीज्म, प्रहमदावाद, 1930
- देसाई, महादेव हरिभाई बी गोस्पेल आफ सेल्फलेस एक्शन ओर बी गीता अफोडिंग
 टु गांधी, प्रहमदावाद, 1946
- " " ए राइजुअस स्टगल : ए क्रोनिक्ल आफ बी अहमदावाद
 टेक्स्टाइल सेक्टरस फाईट फोर जस्टिस, प्रहमदावाद, 1951
- " " हिस्ट्री आफ बी बारबोली सत्याग्रह आफ 1928 एण्ड इट्स
 सीक्वेल, प्रहमदावाद, 1929
- दव, शंकरराव कूड बी नोट एपी आन गांधीज आल्टरनेटिव टु कैपिटलिज्म,
 यजुवर, 1969

- देवपाडे, पी जी . ए गांधियान्त, ग्रहमदावाद, 1948
 धवन, गोपीनाथ . दी पोलिटिकल फिलोसोफी आफ महात्मा गांधी, ग्रहमदावाद, 1951
- नन्दा, बी. प्रार . महात्मा गांधी, लन्दन, 1958
- नेहरु, जवाहरलाल . फ्रीडम फ्रॉम फोयर, नई दिल्ली, 1960
- नेल्सन, स्टुअर्ट . "नोन-वायोलेंस इन अमेरिका", गांधी मार्ग, अक्टोबर, 1960
- नैयर, शंकरन् . गांधी एण्ड एनर्जी, मद्रास, 1922
- प्रसाद, राजेन्द्र . सत्याग्रह इन चंपारण, ग्रहमदावाद, 1946
- " " . इकोनोमिक्स आफ सादी, मुजफ्फरपुर, 1927
- प्यारेलाल . महात्मा गांधी : दी सास्ट फेद, 3 खण्ड, ग्रहमदावाद, 1956, 1958, 1965
- " . गांधियन टेक्नीक्स इन दी मोडर्न वर्ल्ड, ग्रहमदावाद, 1953
- प्रीतमसिंह, भाई . गांधोज कोन्स्ट्रक्टिव प्रोप्रेम, लाहौर, 1944
- पोलिग, थियोडोर . इन्ट्रोडक्शन टु नोन-वायोलेंस, 1944
- पोलक, एम जी . महात्मा गांधी : दी मेन, लन्दन, 1931
- फिथर, लुई . साइफ आफ महात्मा गांधी, लन्दन, 1951
- फुलोप-मिलर, रेने . गांधी बी होली मेन, लन्दन, 1931
- बधोपाध्याय, एन. सी . गांधीज्म इन थियरि एण्ड प्रॅक्टिस, मद्रास, 1958
- बेफर्ड, पी. सी. : हिस्ट्रीज आफ दी नोन-कोओपरेशन एण्ड सिलिफरुड भूवमेंट्स, दिल्ली, 1925
- बोण्डुराट, जोन बी. : कॉन्वेस्ट आफ वायोलेंस, बर्कले, 1965
- बोस, प्रार एन. : गांधीयन टेक्नीक एण्ड ट्रेडिशन इन इंडस्ट्रियल रिलेशनस, कलकत्ता, 1956
- बोस, निमंन बुमार : स्टडीज इन गांधीज्म, कलकत्ता, 1947
- " " . गांधी बी मेन एण्ड हिज मिशन, बम्बई, 1966
- बोस, ए के तथा . प्राथी इन इंडियन पोलिटिक्स, बम्बई, 1967
- पटवर्धन, पी. . एन एंथोसोफी आफ गांधीज्म फाट्स आन इन्डिगिण मेनेजमेंट थिय एन एक्सपेरिमेंट आन दी कोन्सेप्ट, बर्बर्, 1969
- मन्मदार, बी बी. : दी गांधीयन कोन्सेप्ट आफ बी स्टेट, पटना, 1957
- मथुवाला, के. जी. . गांधी एण्ड मासर्स, ग्रहमदावाद, 1956
- " " . प्रॅक्टिस नोन-वायोलेंस, ग्रहमदावाद, 1941
- माधुर, जे एम तथा . इकोनोमिक फाट आफ महात्मा गांधी, इलाहाबाद, 1962
- माधुर, ए एम. (गम्पा) . एसे आन गांधीयन इकोनोमिक्स, इलाहाबाद, 1960

- मु शी, ब मा • गांधी, बी मास्टर, दिल्ली, 1948
- " " रिबोन्ट्रब्रान आफ सौसाइटी प्रू ट्रस्टीशिप, बम्बई, 1960
- मून, पेंडरेल गांधी एण्ड मोडर्न इंडिया, लंदन, 1969
- मडल, सतराम गांधी एण्ड व्हर्ब पोस, कॅलिफोर्निया, 1932
- रत्नरवामी, एम बी पोलीटिकल किनेसोफी आफ मि. गांधी, मद्रास, 1922
- रमणमूर्ति, बी बी नोन-वायोलेंस इन पोलीटिक्स, दिल्ली, 1958
- रामचन्द्रन, जी तथा महादेवन, टी बे (सम्पा) गांधी हिज रेतरेवेन्स फोर अवर टाइम्स, नई दिल्ली, 1967
- रामवृष्णराव, बे गांधी एण्ड प्रोभेटिज्म एन इंटरकल्चरल स्टडी, कलकत्ता, 1968
- राय चौधरी, पी सी गांधीजोज फस्टें स्टुगल इन इंडिया, ग्रहमदाबाद, 1955
- रिवेट, बे इकोनोमिक थाट आफ महात्मा गांधी, बम्बई, 1959
- लेस्टर, मूरियत गांधी : व्हर्ब सिटिजन, इलाहाबाद, 1945
- दाकर, रे बी मिजहम आफ गांधी, लंदन, 1943
- वाइनी, टाइसन, एस्मे • "बी टू सिग्नीफिकेन्स आफ गांधी," गांधी मार्ग, अक्टोबर, 1958
- वेलोक, विल्फ्रेड • गांधी एज ए सोशल रिवोल्यूशनरी
- " " • "गांधी एण्ड बेस्टर्न मेटोरियलिज्म", गांधी मार्ग, अप्रैल, 1950
- वेस्टन, ब्लैश गांधी एण्ड नोन-वायोलेंट रेजिस्टेन्स, नद्रास, 1923
- वेकट रंगिया, एम. • गांधीजोज गोस्पेल आफ सत्याग्रह, बम्बई, 1966
- शर्मा, बी. एस गांधी एज ए पोलीटिकल थिंकर, इलाहाबाद, 1956
- शार्प, जेने • गांधी वील्ड्स बी वेपन आफ मोरल पावर, ग्रहमदाबाद, 1960
- शाहू लसिंह, बबीभवर • नोन-वायोलेंट नोन-कोऑपरेशन, लाहौर, 1934
- शुक्ला, चन्द्रशेखर • गांधीज एयु आफ लाइफ बम्बई 1960
- सानसातवाला तथा गांधी • इज इंडिया डिफरेंट ? लंदन, 1927
- सिक्ली, यल्फोर्ड • बी इवाइट बंटल राइटिंग्स ओन बी पियरि एण्ड प्रॉब्लिट्स आफ नोन-वायोलेंट रेजिस्टेन्स, बम्बई, 1965
- सीतारामैया, पट्टाभि गांधी एण्ड गांधीज्म 2 खण्ड, इलाहाबाद, 1942
- श्री अरविन्द बी डोकट्रीन आफ पेलिस रेजिस्टेन्स, पाडिचेरी, 1952
- श्रीधरानी, कृष्णलाल • वार विवाउट वायोलेंस, न्यूयार्क, 1939
- सोमन पीसफुल इंडस्ट्रियल रिलेशन्स : बेयर साइन्स एण्ड टेक्नीक, ग्रहमदाबाद, 1957
- सथानम, के • सत्याग्रह एण्ड बी स्टेट, बम्बई, 1960
- हुसन, प्राविद एस. • बी बे आफ बी गांधी एण्ड नेहरू, बम्बई, 1960

हैड्रिक, जोर्ज • "इन्प्लुएंस आफ थोर एण्ड एमरसन इन गांधीज सत्याग्रह" गांधी मार्ग, जुलाई, 1959

होसंबर्ग, एच जे एन : नोन-वायोलेंस एण्ड एग्रेसन, 1968

" " • महात्मा गांधी, लंदन, 1972

अध्याय 29—समाजवाद एवं विकेन्द्रीकरण

अग्रवान, श्रीमन्नारायण गांधीयन कॉस्टीट्यूशन फोर फ्री इंडिया, इलाहाबाद, 1946

" " • गांधीयन : ए सोशलिस्टिक एप्रोच, इलाहाबाद, 1946

" " • लेटर्स फ्रॉम गांधी, नेहरू एण्ड विनोबा, बम्बई, 1966

अप्पादोराय, ए. रिवाजन आफ डिमोक्रेसि, बम्बई, 1940

" " • पोलिटिकल आईडियाज इन माडर्न इंडिया : इम्पेक्ट आफ दी वेस्ट, बम्बई, 1971

" " • इंडियन पोलिटिकल थिंकिंग : फ्रॉम नौरोजी टु नेहरू, बम्बई, 1972

ऐयर, एस पी तथा स्टीवन इन इंडियन डिमोक्रेसी, बम्बई, 1965

थोनिवामन, आर (सम्पा)

कल्याणकर, के पी.

वर्णाकर, बी बी

वालेलवार, वाका (सम्पा)

कुमारप्पा, भारतन

कुमारप्पा, जे सी

" "

" "

" "

बेटलिन, एन. एम.

गजेंद्रगडकर, पी बी

गांधी, मोहनदास नरमचंद

" "

" "

" "

" "

गोपन, पी पी.

घोष, शंकर

चौधरी, एम

चौधरी, मुगबीर

मा, मनोरजन

संगे, एम. ए

मोडर्न इंडियन पोलिटिकल थिंकिंग, नई दिल्ली, 1962

इंडियन ट्रेड यूनियन्स, बम्बई, 1966

गांधीवाद और समाजवाद, दिल्ली, 1939

केपिटलिज्म, सोशलिज्म एण्ड विलेजिज्म, 1960

स्वराज फोर दी मासेस, वर्धा, 1957

व्हाई बी विलेज मूवमेंट ? राजमू द्वी, 1938

एन ओवरऑल प्लान फोर रूरल डिवलपमेंट, वर्धा, 1960

इकोनोमी आफ परमानेंस, 2 भाग वर्धा, 1957

बी पाय ओफ महात्मा गांधी, लंदन, 1948

सां, लिबर्टी एण्ड सोशल जस्टिस, बाबई, 1960

हिन्द स्वराज और इंडियन होम रूल, ग्रहमदाबाद, 1958

ट्रुथ्स नोन वायोलेंस सोशलिज्म, ग्रहमदाबाद, 1951

सोशलिज्म आफ माई कन्सेप्शन, बम्बई, 1957

सर्वोदय, इट्स प्रिंसिपल्स एण्ड प्रोग्राम, ग्रहमदाबाद, 1957

पञ्चायती राज, ग्रहमदाबाद, 1961

कौन्टेम्पोररी इंडियन पोलिटिकल थिंकिंग, इलाहाबाद, 1966

सोशलिज्म, डिमोक्रेसि एण्ड नेशनलिज्म इन इंडिया, बम्बई, 1973

भूमिर्कान्ति बी महानदी, वाशी, 1956

पेजेंट्स एण्ड यर्सेस मूवमेंट इन इंडिया, 1905-1929,

नई दिल्ली, 1971

माडर्न इंडियन पोलिटिकल थिंकिंग, मेरठ, 1975

गांधी वर्सस लेनिन, बम्बई, 1921

- डांगे, एस ए . महात्मा गांधी एण्ड हिस्ट्री, नई दिल्ली, 1969
- डेल वास्टो, लेंजा . गांधी एण्ड प्रो इंडिया, बम्बई, 1956
- डे, एस के . कम्प्यूनिटी डिवेलपमेन्ट, इलाहाबाद, 1962
- " " . पचायती राज, बम्बई, 1961
- डॉक्टर, प्रादी एच . सर्वोदय . ए पोलिटिकल एण्ड इकोनॉमिक स्टडी, 1967
- दत्त, रजनी पाम . इंडिया टुडे, लंदन, 1940
- देव, शंकरराव . सर्वोदय का इतिहास और शास्त्र, काशी, 1956
- धर तथा लाइडाल : रोस आफ स्माल एंटरप्राइजेज इन इंडियन इकोनॉमिक डिवेलपमेन्ट, बम्बई, 1961
- धर्माधिकारी, दादा . शान्ति का अण्डा कदम, काशी, 1953
- " " . सर्वोदय दर्शन, काशी, 1957
- नम्बूद्रीपाद, ई एम एस . इकोनॉमिक्स एण्ड पोलिटिक्स आफ इंडियाज सोशलिस्ट पैटर्न, नई दिल्ली, 1966
- " " . डॉ महात्मा एण्ड बी इज्ज, नई दिल्ली, 1959
- नरेन्द्र देव, आचार्य . सोशलिज्म एण्ड बी नेशनल रिवोल्यूशन, बम्बई, 1946
- " " . राष्ट्रीयता और समाजवाद, वाराणसी, 1949
- नारायण, जयप्रकाश . सोशलिज्म, सर्वोदय एण्ड डिमोक्रेसी, बम्बई, 1964
- " " . "धार्मिक डिमोक्रेसी", स्टडीज इन इंडियन डिमोक्रेसी, बम्बई, 1965
- " " . स्हाई सोशलिज्म, बनारस, 1936
- " " . प्रोम सोशलिज्म टु सर्वोदय, 1959
- " " . समाजवाद से सर्वोदय की ओर, काशी, 1958
- नेहरू ओन सोशलिज्म . सेलेक्टेड स्पीचेज एण्ड राइटिंग्स, दिल्ली, 1964
- फिलिप्स, सी एच . पोलीटिक्स एण्ड सोसाइटी इन इंडिया, लंदन, 1963
- फिशर तथा बोट्टूरान्ट . इंडियन एप्रोचेज टु ए सोशलिस्ट सोसाइटी, मोनोग्राफ, कॅलिफोर्निया, बर्कले, 1956
- फिशर, सुई . गांधी एण्ड स्टालिन, न्यूयार्क, 1947
- वृजनारायण . इंडियन सोशलिज्म, लाहौर, 1937
- ब्राउन, टी मेक्जो . क्रोम रनाडे टु भाये, बर्कले, 1961
- भट्ट, श्रीवृष्ण . भूमि शान्ति का तीर्थ, कोरापुट, काशी, 1955
- भाये, विनोबा . लोकनीति, काशी, 1958
- " " . सर्वोदय दर्शन, नई दिल्ली, 1960
- " " . स्वराज शास्त्र, बम्बई, 1946
- सूबान थल, क्या और क्यों . यर्षा, 1956
- मजूमदार, धीरेन्द्र . शोषण मुक्त समाज की ओर, काशी, 1957
- मधुवाला, के जी . गांधी एण्ड मार्क्स, अहमदाबाद, 1956
- मत्तानी, एम प्रार . सोशलिज्म रोकनसोड्डे, बम्बई, 1944

मेहता, झनोक : स्टडीज इन एशियन सोशलिज्म, बम्बई, 1969

" " : डिमोक्रैटिक सोशलिज्म, बम्बई, 1959

रमण, एन पट्टाभि : पोलीटिक्स इनवोल्वमेन्ट आफ इंडियाज ट्रेड यूनियन्स, बम्बई, 1967

राव, एम बी (मम्पा) : डॉ महात्मा - ए मासिस्ट सिम्पोजियम, नई दिल्ली, 1969

राय, मानवेन्द्र नाथ : रीजन, रोमेट्रीसिज्म एण्ड रिवोल्यूशन, बलबत्ता, 1952

" " : डॉ पयूचर आफ इंडियन पोलीटिक्स, लंदन, 1926

राजपतराय, लाला : डॉ पोलीटिक्स पयूचर आफ इंडिया, न्यूयार्क, 1919

लोहिया, राम मनोहर : भावसें, गांधी एण्ड सोशलिज्म, हैदराबाद, 1963

" " : आंसपेक्ट्स आफ सोशल पालीसी, बम्बई, 1952

निमये, मधु : इवोल्यूशन आफ सोशलिस्ट पोलीसी, बम्बई, 1951

सखनपाल, पी एन : हिस्ट्री आफ डॉ काप्रेस सोशलिस्ट पार्टी, लाहौर, 1946

दर्मा, विश्वनाथ प्रमाद : डॉ पोलीटिक्स फिलोसोफी आफ महात्मा गांधी एण्ड सर्वोदय, प्रागर, 1959

व्याम, एच एम (मम्पा) : विलेज स्वराज, ब्रह्मदाबाद, 1963

शाह, सी एफ : मासिज्म, गांधीज्म, स्टालिनिज्म, बम्बई, 1963

सच्चिदानंद : सर्वोदय इन ए कम्युनिस्ट स्टेट, बम्बई, 1961

सरदेमाई, एम जी : इंडिया एण्ड डॉ रगन रिवोल्यूशन, नई दिल्ली, 1967

सर्वोदय एण्ड कम्युनिज्म : तजौर, 1957

सहस्र बुद्धे, मन्ना साहब : रिपोर्ट आन कामरान इन कोरापुट विलेजेज, यश्यां, 1960

सोतारमैया, पट्टाभि : सोशलिज्म एण्ड गांधीज्म, राजमू टो, 1938

हरि, विद्योगी (मम्पा.) : विनोबा और उनके विचार, दिल्ली, 1940

कैरोसन, एम एम : इंडिया : डॉ मोस्ट बेन्जरस डेवेल्स, मद्रास, 1965

अनुक्रमणिका

- अ
- अक्टूबर 61, 225
- अकसाई घात 522
- अखिल भारतीय ग्रामोद्योग सघ 336
- अखिल भारतीय हाथ चरखा संघटन 335
- अग्निहोत्री, पंडित शिवनारायण 213
- अद्युतोद्धार 178, 201, 202, 218,
236, 247, 248, 259, 281,
286, 336, 343, 347, 367, 475
- अजीतसिंह, राजा (जोधपुर) 37
- अजीतसिंह, सरदार 44, 217
- अर्जुन 185, 208
- अजता 12
- अतिमानव 449, 461
- अतिमानववाद 477
- अर्थशास्त्र 238, 265, 406
- अद्वैतवाद 23, 59-60, 63, 67, 201,
204, 263, 268, 308, 348,
449, 460, 464, 478
- अध्यात्मोक्तरत्न 7, 83-84, 102, 257,
276
- अध्यात्मवाद 282
- अधिनायक (डिक्टेटर) 336, 412
- अधिनायकत्व, दलीप 20
- अधिराज्य स्थिति (होमोनियम स्टेटस) 172,
173, 175-176, 198, 231,
244, 246, 254, 335
- अन्तरराष्ट्रवाद 9, 11, 14, 197-198,
225, 232, 254, 257, 258,
265, 310, 423-424, 476
- अन्त करण-नियम 167
- अन्तर्जातीय विवाद 177, 281, 282,
292
- अन्तर्राष्ट्रीय मजदूर सम्मेलन 220
- अन्तर्राष्ट्रीय विभव संघटन 453
- अन्तर्राष्ट्रीय विधि (वानून) 280, 323
- अन्तयोदय 383
- अन्यसम्भरण (एलियनेशन) 419
- डा० अन्तारी 203
- अनोखदरवाद 204, 308
- अनुपस्थित भूस्वामित्व 228, 241
- अनुभूया वेत 434
- अनेकातवाद-स्वादाद 344
- अनेकेश्वरवाद 59
- अपरिग्रह 353-354, 406-408, 418
- अपादोराय 17, 18, 19, 21 टि०
- अफजल खाँ 185
- अब्दुल फजल 295
- अब्दुल गफार खाँ, खान 320
- अभिजन, मासकीय 16, 17, 384
- अभिजन वर्षेचक्र 66
- अभिजातत्व 78-79, 457
- अभिजातीय लोकात्म 84, 383
- अमृतकौर, राजकुमारी 432
- अमितवाद 9
- अमेरिका की स्वतंत्रता 12
- अम्बेडकर, डा० भीमराव 16, 284
- अय्यर, बी० कृष्णस्वामी 169
- अय्यर, सी० पी० रामास्वामी 86 टि०
- अय्यर, डा० सुब्रह्मण्य 74
- अरविंद घोष 9, 10, 12, 14, 15, 21
टि०, 50 टि०, 90, 187, 196,
217, 218, 221, 254, 255,
444-462
- राजनीतिक विचार 449-460
- निदर्शन 460-461

- परम्पू 22, 397
 पराजनावाद 17, 18, 263, 341, 343, 372, 389, 392, 395, 457
 पराष्ट्रवाद 10
 परूडेन, डा० जी० एम० 74
 प्रताह 387
 - प्रलीगढ ग्रान्दोलन 298, 302
 प्रलीगढ मुस्लिम विश्वविद्यालय 298, 321
 प्रलीपुर बमबाड 354, 447
 प्रली बन्धु 188, 203, 335, 412
 प्रवतारवाद 82, 201, 205, 344, 348, 450
 प्रफोक 61, 225
 प्रष्टाध्यायी 37
 प्रमहयोग ग्रान्दीन 6, 10, 40, 74, 85, 88, 170, 171, 179, 189, 230, 231, 254, 257, 335, 365, 370, 422-423 प्रालोचना 471-472
 प्रसन्न के शाय बागान 143, 146
 प्रस्तेय 352, 354
 प्रसन्नता की नीति 482
 प्रहमद, मुजफ्फर 666
 प्रहिसक ग्रान्दोलन 230, 388, 431, 433
 प्रहिसा 10, 195, 219, 230, 231, 232, 248, 349, 351, 369, 370, 374-381, 391
 प्रहिसा, मापेस 285, 288
 प्रहरमन्द 61
 प्रा
 प्राईम्प्टोन 465, 527
 प्रागरकर 109, 111, 151, 183, 184
 प्रागा घाँ 154, 161, 174, 232, 244
 प्राग्न प्रेमवार 140
 प्रागिक सिद्धान्त 454
 प्राचार्य कुल 605
 प्राचार्य वृषलाती 285, 339
 प्राचार शान्त्र 388
 प्राजाद, चन्द्र शेखर 220
 प्राजाद, मीलाना प्रचुन बन्नाम 320
 प्राजाद हिन्द पीज 194, 339, 484
 प्रागविक शस्त्र 434-435
 प्रात्म निर्णय (सिद्धान्त) 176, 189, 196, 198, 224, 286, 308, 459, 470
 प्रात्सा 257, 260, 265, 269, 271, 309, 408
 प्रादशंवाद 248, 267, 460, 467
 प्राध्यात्मिक प्रादर्शनवाद 457
 प्राध्यात्मिक पराजनावाद 457
 प्राध्यात्मिक प्रजातन्त्र 386
 प्राध्यात्मिक समाजवाद 275
 प्राध्यात्मिकवाद, द्वन्द्वत्मक 312
 'प्रानन्द मठ' 20 टि०
 प्रातुपातिक प्रतिनिधित्व 244
 प्रापरताम्ब 238
 प्रायं 209, 213, 236, 262
 प्रायं भट्ट 83
 प्रायंसमाज 5, 8, 36, 40, 44, 213, 214, 215, 234, 235, 236, 247, 285, 287
 प्रायवर्तन 112
 प्रायनर, थोनिवाम 655
 प्रायरलंड का गृहयुद्ध 12
 प्रायुर्वेदिक 238
 प्रायैरिनयम, नाबंस 179
 'प्रायोग्य दर्शन' 332
 प्राय दृष्टिया ट्रेड यूनियन प्रायस 220
 प्राय-माहित्य 37
 प्राथम ध्यवस्था 264
 प्रायक सनी 203

ह

हनेवाल, शेख मोहम्मद 10, 13, 225,
305-315, 321, 323

— राजनीतिक एवं धार्मिक विचार
308-313

— समीक्षा 313-315

हजलिगटन कमीशन 153, 154, 159,
228

इण्डियन एसोसिएशन 5, 136, 137, 138

इण्डियन नेशनल ट्रेड यूनियन काग्रेस 240

इण्डियन पेट्रियोटिक एसोसिएशन 300

इण्डियन बॉय स्काउट एण्ड गर्ल्स-गाइड
एसोसिएशन 72

इण्डिया ऑफिस 239

इण्डिया हाउस, सन्दन 216, 279, 280

'इन्दु पत्रिका' 96, 111, 445, 448

इलबर्ट विधेयक 127-128, 138, 295,
299

इतिहास, जाजं 179

इस्लाम 8, 22, 29, 30, 213, 214,
244, 246, 261, 262, 271,
305, 306, 308, 309, 311,
312, 313, 314, 317, 322,
387, 430, 452

इस्लाम, बाजी नजरून 666

इस्लामिक समाजवाद 325

इस्लामी शरियत 307, 308

ई

ईमाम, हुसैन 189, 198

ईश्वर 39, 203-204, 205, 254,
258, 262, 263, 266, 269,
270, 271, 272, 302, 308,
309, 310, 311, 312, 313,
322, 344, 345, 346, 348,
379-381, 387, 407, 449,
450, 451, 452, 464, 470,
478, ईश्वरीकरण 456, 457

ईशोपनिषद 416

ईस्ट इंडिया एसोसिएशन 115, 126,
132

ईस्ट इंडिया कम्पनी 11, 22, 26, 294

ईसाई, भारतीय 105, 215, 271, 285,
292, 302

ईसाइयत 8, 31, 59

ईसाई धर्म 22, 29, 30, 38, 55, 108,
178, 202, 235, 237, 309,
310, 340, 366, 387

ईसा मसीह 31, 186, 309, 412 यीशू
196

ईसाई मिशनरी 5, 23, 29, 31, 167,
202, 215

उ

उग्रवाद 7, 9, 84, 164, 187, 190,
191-192, 207, 217, 248,
255, 256, 465, 466

उत्तरप्रदेश 37

उदयपुर (मेवाड़) 37

उदारवाद 7, 111, 150, 154, 168,
169, 179, 190, 191-192,
466

उदारवाद तथा उग्रवाद 88-94

उपनिषद 8, 12, 22, 29, 30, 39, 64,
67, 81, 83, 200, 202, 264,
269, 270, 340, 343, 347,
450, 460, 463, 464, 477

उपनिवेशवाद 381, 475

उदनिवेशीकरण 161

उप राष्ट्रवाद 12, 93, 221, 225, 247

उपयोगितावाद 196, 204, 381, 382,
459, 460

ऋ

ऋग्वेद 40, 46, 186, 204, 269,
450

ऋग्वेद काल 3

ऋतु-राज 526
ऋषि 144, 237, 281, 283, 346,
374

ए

एकबयं रेल्वे-समिति 168
एक्टन, लाहं 13, 451
एकनाथ 101, 108, 111
एकप्राणता (मोलिडैरिटि) 271
एकेम्बरवाद 8, 22, 29-30, 36, 96,
102, 311, 478

एटली, लाहं 339

एडम, गवर्नर-जनरल 23

एड्डूज, सी० एफ० 442 टि.,

एनस्टे 133

'एनमाइकलोपोडिया डिटेनिवा' 52, 181

एम्हर्स्ट, लाहं 24

एमर्शन 238, 342

एमेट 223

एमेरी, भारत सचिव 175

एल्विन्स्टन बनिज 95, 96, 115, 126,
150

ऐ

ऐंगलो-इंडियन 285

ऐजिप्त 16

ओ

ओरिजन 139, 147, 181, 305, 466

ओःम् 37

ओटोमन साम्राज्य 272

ओटावर 219

'ओरियो' 186

ओवेन, रॉबर्ट 25

ओस्टिन 26

ओ

ओरार 292

ओटोपिक ज्ञानिक, इग्लैण्ड की 12, 240,
507

ओटोपिकवाद 343 उद्योगवाद 383, 402

ओटोपिक प्रदर्शन 239

ओपनिवेशिक स्वराज्य 650

ओरगनेज 284, 291

ऑ

ऑगिरस ऋषि 262

अहमान (कालापानी) 280

अंतःकरण 343, 346, 398, 449

अनरिम सरकार 339

क

कजेंन, लाहं 6, 90, 138, 151, 192

कन्या त्रय-विनय 176

कवीर 225, 406, 427, 464

'कमला व्याख्यान माला' 81, 168, 171

'कम्प्यूनिटीज फाफ बर्क' (पॉस) 674

'कम्प्यूनिस्ट सेनिफेस्टो' 481

कर्मयोग 110, 205, 282, 312, 350

कर्मयोगी 461

कर्मवाद 6, 178, 187, 203, 208,
222, 346

कम्बोदिया 523

कराजिया, भारत० के० 526

कारदोकर 189

करिमाबादी नेतृत्व 485

कर्च, डी० के० 176

कस्तूरबा 167, 331, 338, 433

काट 14, 52, 102, 200

काइस्ट, जोमस 271, 360, 366, 406

काहरे, मनन्त 280

कापोडं घाटाचार काट 184

कामनवेल्थ फाफ इटिया बिल (1925)
78

कामराज योजना 523

कामा, श्रीमती 279, 292

'कामदे-काजम' 324, 325

कायिक धर्म 354-355

कार्लिन 383

कानिदाम 225, 279, 283

- वागो 144
 विंग, मार्टिन लूथर 665
 'विक्रमजीम' (हजरावल) 674
 विष्णु मिशन 286, 324
 विप्लव, सर स्टाफर्ड 287, 337, 338
 वनीमणो 198
 वीर हार्डी 216, 240
 वुटीर उद्योग 12, 206, 274, 393,
 402, 475
 वृषहलिनी 287, 292
 कुरान 29, 38, 213, 298, 302,
 311, 313, 426
 कृपलानी, जे० बी० 285, 339
 कृष्ण भादोलन 240
 श्री कृष्ण, भगवान 58, 60, 61, 141,
 185, 193, 204, 215, 255,
 257, 262, 283, 312, 365,
 371, 405, 450
 कुबेर सम्प्रदाय (पञ्चाव) 206
 केमबर, एन० सी० 189
 केसकर, मा० कृ० 209
 केपूर 12, 169, 213, 223
 कैंबिनेट मिशन 316, 324, 339
 काँग्रेस-लीग योजना 228
 कांग्रेस-लीग समझौता 74, 167, 188
 202 244, 286, 318
 कोपोटेकिन 395
 कोवेन 13
 'कोमिन्टर्न' 532-533
 कोलम्बरा 358
 कोलेट, मोफिया डाबसा 23
 कोस्पूथ 223
 कोहात प्रथाचार 174, 335
 कीटिल्य 238
- ख
- खलीदुज्जमा खी 245
 खलीफा 301-302, 334
- खादी 355, 356, 367, 436, 438,
 627, 639
 खापडे 189
 खिलाफत आन्दोलन 189, 219, 231,
 301, 314
 खुमरो, अमीर 225
 खेतड़ी (राजस्थान) 53
 खोजा मुसलमान 105
- ग
- गणतन्त्र 40, 41, 42
 गणतन्त्रवाद 25, 258, 395
 गणराज्य 382
 गणराज्य 40
 गणतन्त्र उद्भव 185, 201, 221
 गदर पार्टी 218, 279
 गर्म निरोध 177
 गवा 283, 366
 गणेशजी 210
 गांधी-इरविन समझौता 168, 336, 400
 गांधी, श्रीमती इंदिरा 493
 गांधी, मोहनदास करमचंद (महात्मा) 10,
 14, 15 16, 17, 18, 20, 74,
 82, 84, 85, 86, 88, 92, 129,
 139, 142, 153, 164, 167,
 169, 170, 171, 174, 175,
 178, 179, 180, 188,
 189, 190, 191, 198, 209,
 219, 230, 231, 236, 246,
 248, 249, 254, 281, 301,
 316, 317, 322, 323, 324,
 331-443, 457, 465, 471,
 472, 483, 521 -
 — गांधीजी का दर्शन वास्तव्य प्रभाव
 340-343
 — दार्शनिक तत्त्व 344-348
 — नैतिक आधार 348-357
 — साधन तथा साध्य 357

- सत्याग्रह 357-361
- निष्क्रिय प्रतिरोध 361-368
- पंच फसना सत्याग्रह की पूर्व प्रक्रिया 368-369
- सत्याग्रह कार्यक्रम तथा प्रतिवादी विचार धाराएँ 369-370
- ग्रमहयोग मिदान्त एवं व्यवहार 370-373
- सत्याग्रह, सविनय प्रवृत्ति, निष्क्रिय प्रतिरोध, ग्रमहयोग 373-374
- अहिंसा 374-381
- सर्वोदय 381-382
- सर्वोदय बनाम लोकतंत्र 382
- गांधीजी तथा लोकतंत्र 382-386
- धर्म तथा राजनीति 386-388
- शांति सम्बन्धी अवधारणा 388-389
- गांधीजी तथा अराजकतावाद 389-390
- व्यक्ति तथा राज्य 390
- आदर्श राज्य 390-396
- सत्याग्रही राज्य 396-404
- अधिकार तथा कर्तव्य 404-406
- आधिकार विचार 406-413
- समाजवादी शैली ? 413-418
- अग्रिमग्रह अवधारणा के धर्म निरपेक्ष तन्त्र 418-419
- शिक्षा 419-422
- शांतिवाद के रूप में 422-423
- राष्ट्रवाद बनाम अन्तर्राष्ट्रवाद 423-424
- समाज-सुधार तथा हरिजनोदर 424-429
- मद्य-निरपेक्ष 429-431
- श्री-सुधार 431-434
- प्रतिनारी विचार के रूप में 434-437
- गांधी हत्याकांड विशेष अदानत 281
- ग्राम दान 562
- ग्रामाधिपति 42
- ग्रामोद्योग 336, 497
- ग्राम पंचायत 17, 199, 384-385, 395, 400, 562
- ग्राम प्रशासन 474
- ग्राम पुनर्निर्माण 475
- ग्राम राज 372
- ग्राम सभा 229, 261, 562
- ग्राम स्वराज्य 10, 15, 382, 423
- गायकवाड, बड़ौदा नरेश 445
- गालिब 225
- ग्वायर, सर मॉरिस 337, 466
- गिरि, डॉ० बी० 521
- ग्रीक 22, 29
- गोता 6, 15, 29, 54, 62, 64, 81, 91, 93, 178, 187, 191, 196, 200, 204, 205, 208, 221, 262, 282, 285, 340-341, 344, 347, 365, 371, 408, 433, 446, 450, 460, 461
- 'गोताजलि' 463
- 'गीता रहस्य' 187, 196, 203, 204, 210
- गोन, टी० एच० 14, 102, 397
- गुजरात 37, 44
- गुजरात विद्यापीठ 335, 422
- गुट निरपेक्षता 485
- गुरुकुल प्रणालि 48, 215, 464
- गुरु गोविंदसिंह 45, 223, 267, 284, 427, 458
- गुरुदत्त विद्यार्थी 213
- ग्रेटे 238
- गेलीलियो 358
- गैरीबान्दी 12, 169, 213, 215, 472
- गैरीसन 422

- लैंडस्टेन 143, 472
 गोयने, गोपाल कृष्ण 5, 9, 89, 92,
 100, 111, 116, 150-165, 167,
 169, 175, 179, 180, 181,
 184, 185, 186, 187, 192,
 193, 197, 214, 216, 219,
 247, 284, 317, 447
 — गोयने का राजनीतिक वसोगतनामा
 154
 — राजनीतिक विचार 154-161
 — सामाजिक विचार 161-162
 — आर्थिक विचार 162-163
 — शिक्षा सम्बन्धी विचार 163-164
 — योगदान 164
 गोयले योजना 228
 गोडविन 395
 गोरे, एन० श्री० 667
 गोपी जनकलाल भगवान श्री कृष्ण 526
 गोविन्द सभलन 168, 173, 174, 306,
 316, 320, 336, 384
 गालवनकर, माधवराय सदाशिवराय 655
 गोत्रध-निषेध 18, 601 गोहत्या निषेध
 321
 घ
 घम शब्द 679
 घण्टा रामविहारी 168, 447
 घोष, वागीश्वर कुमार 446, 447
 च
 चक्रवर्ती 42, 45
 चिन्तन विमर्शन 175, 338, 526
 चटर्जी, बरिध चन्द्र 20 टि०, 64, 446,
 463
 चन्द्रगुप्त 287
 चण्डी प्रस्तुत 187
 चापकर चण्डी 185, 279
 चिन्तामणि, मो० शर्मा 218
 चिन्तामणि, विष्णुशर्मा 183
 चेम्सफर्ड, साहें 219
 चैतन्य, महाप्रभु 142, 145, 225, 255,
 406, 427, 450
 चोरी-चोरा कांड 219, 335
 चपारन 5, 334
 छ
 छापामार युद्ध 187
 छुषा-छूत 201, 202, 361
 ज
 जनक 8
 जगदम्बा 271
 जफर अली खाँ 272
 जफर, बहादुरशाह 294
 जमींदारी प्रथा 402-403
 जर्मन धार्मिकवाद 100, 102, 456
 जर्मन एकतन्त्र 228 मैथवादि 275
 जयकर, एम० शार० 175
 जयप्रकाश नारायण 11, 16, 17, 18,
 19, 439, 555-600, 642
 — राजनीतिक विचार 564-571
 — राष्ट्रवाद की ध्वजारखा 571-575
 — समाजवाद तथा सर्वोदय 575-578
 — साम्यवाद, समाजवाद तथा सत्याग्रह
 578-579
 — सामाजिक परिवर्तन 579-581
 — समाजवाद की विचारवादि सम्बन्धी
 समस्याएँ 581-588
 — लोकतांत्रिक समाजवाद 588-589
 — साध्य एवं साधन 589-591
 — सर्वोदय दर्शन 591-593
 — जयप्रकाश नारायण, नरमनवाद
 तथा विद्रोह 593-596
 — समय क्रान्ति 596-598
 जायमवाल, के० श्री० 17
 जायवाही 275, 477
 जानियावाला दाम हुंसावादि 6, 85,
 171, 189, 219, 334, 382, 465

- जिन्दपवेम्ना 426
 जिन्ना, मोहम्मद अली 10, 12, 169,
 174, 187, 189, 197, 244,
 245, 286, 298, 307, 308,
 316-326, 338, 339
 — राजनीतिक विचार 317-325
 — 'जिन्ना के चौदह सूत्र' 319-320
 जिलाम, मिलोवान 596
 जिहोवा 61
 जीमूतवाहन 26
 जीवनदान 562
 जूट उद्योग 146
 जैन धर्म 55, 60, 430
 जोर्ज, लॉयड 74, 198, 218, 224
 जोशी, गणेश धामुदेव 97
 जोशी, एन० एम० 666
 जोहनीजयगं 332
- झ**
- झापावाड नरेश 425
 झोंसी की रानी 223
- ट**
- टकर, बंजामिन 395
 टाइमन, ज्योफे 526
 टाटा, श्रीनेरवानजी जमसेदजी 98
 टार्टरको 526, 531, 532
 टॉमसन, एरबहं 307
 टॉलस्टाय 12, 14, 179, 341, 342,
 354, 361, 364, 408, 422,
 457, टॉलस्टाय फार्म 333
 ट्रीमवाल 332, 359
 ट्रिपर, ह्यूग 248
 ट्रिडान 179
 ट्रीपू मुल्तान 223, 284
 ट्रेनीमन 373
- ठ**
- ठाकुर, शंकर नाथ 145, 463
 ठाकुर, रवीन्द्र नाथ 10, 12, 14,
- 15, 21 टि. 181, 267, 427,
 447, 451, 463-482, 526
 — राजनीतिक विचार 466-473
 — सामाजिक विचार 473-477
 — सांख्यिक धारणाएँ 478-479
 — मूल्यांकन 480-481
- ड**
- डफगिन, लार्ड 147, 296
 डवेंन, शाम्भो कॉलेज 168
 डाकुमो की समस्या का समाधान 601
 दागे, घोषाद अमृत 666
 डिवी, विलियम 4, 110, 197, 239
 डेक्कन कॉलेज, पूना 110, 183
 डेनियल 360, 364
 डोमिनियन स्टेट्स 320
- त**
- तत्त्वमीमांसा 96, 108, 204, 312,
 496
 तन्त्रशास्त्र, 68, 73, तान्त्रिक 268, 450
 तमिल 181
 'तराना-ए-हिन्दो' 306
 ताराचन्द 20 टि.
 ताशकन्द 666
 तिमवेली 4
 तिलक, बापू गणेश 9, 14, 73, 82,
 84, 88, 90, 98, 103, 111,
 117, 139, 151, 153, 164,
 175, 183-212, 214, 216,
 217, 218, 221, 229, 230,
 254, 255, 256, 279, 291,
 365, 427, 446, 447
 — राजनीतिक विचार 190-200
 — सामाजिक विचार 200-201
 — धर्म तथा अध्येय 201-205
 — सांख्यिक विचार 205-208
 — योगशास्त्र 208-210
 तिलक दृष्ट काल पाणिनिदिन 219

- तुकाराम, मत 101, 108, 111
 तुलसीदास, गोस्वामी 225, 343, 344,
 347, 601
 तैयबजी, जस्टिस 185
 तैलग, काशीनाथ व्यवक 111
 तैलगाना 601
- थ**
- थर्मोपली 377
 थियोसोफी 72, 79-80
 थियोसोफिकल सोसायटी 8, 9, 72, 73,
 74, 177
 थोर 12, 14, 15, 341, 342, 358,
 364, 373, 390
- द**
- दत्त, रजनो पाम 197
 दत्त, रमेशचन्द्र 4, 115
 दयानन्द-एंग्लो वैदिक कॉलेज, लाहौर 214,
 215
 दयानन्द, स्वामी 5, 7, 8, 20, 36-51,
 64, 105, 106, 213-214, 215,
 225, 249, 305, 406, 426
 — जनकी रचनाओं का विवरण 37-
 38
 — राजनीतिक विचार 39-45
 — सामाजिक विचार 45-47
 — धार्मिक विचार 47-48
 — शिक्षा सम्बन्धी विचार 48-50
 दरिद्रनारायण 8, 67, 419, 470, 489
 दत्तविहीन राजनीति 383
 दत्तविहीन लोकतन्त्र 564
 दहोज प्रया 177, 432
 दक्षिण मधोका 129, 142, 153, 168,
 169, 171, 180, 206, 218,
 322, 332, 333 341, 364,
 428
 दक्षिण सभा, पूता 98
 दक्षिणेश्वर 53
- दाडी बूच 336
 दाघ भाग 26
 दारुल इस्लाम 298
 दारुल हक 298
 दास, चित्तरजन 14, 139, 219, 447
 दिदरो 537
 दुर्गापूजा 271, 279
 दुर्मिष्ठ भाषा (फिजीन कमीशन) (1901)
 215
 दुराधु 366-367
 देशमुख, गोपाल हरि 111
 देशी स्थिते 173, 183, 185, 220,
 228, 229, 231, 246, 428-429
 देशई, महादेव 377
 द्वैतवाद 59, 110, 478
 द्वेष शासन 17, 140
 द्वीपदी 432
- ध**
- धर्म-मुद्धार आरोपित 7
 धर्म निरपेक्ष राज्य 11, 174, 199, 245
 धर्म निरपेक्षता 219, 257, 258, 272,
 287, 292, 321, 452
 धर्मार्थ सभा 40
 धर्म शास्त्र 39, 42, 81, 109, 238
 धरमसी, सेठ द्वारकादास 185
 धीगढा, मदन लाल 279
 ध्रुवोत्तरण 459
- न**
- नई तानोम 601
 नटेशन, जी० ए० 167
 नपक कर 4, 166, 184
 नपक सत्याग्रह 336, 484
 नरेन्द्रदेव, माचार्य 11, 16, 21 टि, 339,
 526
 नव मानववाद 7, 11, 531, 533
 नव वैदान्तवाद 38, 257
 नवाद मोहम्मिन-उल-मुल्क 295

- नमबंदी (धनिकार्य) 177
 नाइट, राबर्ट 146
 नागरी लिपि 283, 290, 601
 नास्त्रोवाद 466
 नाज़ो 465
 नाटान 142, 153, 332
 नानक, गुरु 225, 406, 427
 नामजोशी 183
 नामदेव 101
 नामिलवर्नन आश्रम 219
 नाथू, नगोजनी 181, 434
 नारद 238
 नारायण (जगन्पिता) 257, 265, 266,
 269
 नर नारायण 265, 478-479
 नारी व्यायामशाला 238
 नामिक पद्यत्र बेस 280
 नास्त्रिता 477
 न्यामिता मधवा न्यासकारिता 10, 11,
 19, 310, 392, 402-403, 407,
 408, 409-410, 411-412, 416
 न्यामिता का प्राय 413
 न्यामिता एव सत्याग्रह 656-665
 नाहरसिंह, राव (शाहपुरा मेवाड़) 37
 निर्गम सिद्धान्त 110, 116, 118, 146,
 197
 निजाम हैदराबाद 255
 नियन्त्रिवाद 312
 निरकुलवाद 360, 388, 457
 निरन्त्रीकरण 376, 400
 निरन्क 37
 निवेदिता, मदिनी 64, 164, 230, 452
 निष्प्रिय प्रतिरोध 9, 15, 191, 192,
 194-195, 208, 217, 221,
 230, 248, 254, 257, 333,
 341, 360, 361-368, 422-423,
 446, 450, 455, 456,
- नोबो प्रजाति 465, 472
 नोतो 12, 263 305, 308, 312,
 449, 461
 नोन की सेतो 5, 534
 'दी नू कनाम' 596
 न्यूटन 374
 नेमल कान्कोन्म (1883) 5
 नेहरू, बमला 434
 नेहरू, जवाहरलाल 10, 11, 16, 18,
 70 टि., 175, 180, 221, 246,
 287, 307, 320, 321, 339,
 483-530
 — रचनाएँ 485
 — नेहरू का मानम 485-487
 — राजनीतिक एवं सामाजिक चिंतन
 के मूल आधार 487-490
 — राजनीतिक विचार 490-520
 — समाजवाद 492-494
 — राजनीतिक नेतृत्व 494
 — संविधानवाद 494-495
 — राजनीति में नैतिक मूल्य : व्यक्ति
 तथा राज्य 495-498
 — सामाजिक परिवर्तन 498-500
 — नेहरू तथा लोकतंत्र 500-505
 — लोकतांत्रिक समाजवाद 505-507
 — नेहरू तथा मावसंवाद 507-509
 — साम्प्रदायिकता : धर्म तथा राजनीति
 509-512
 — धर्मनिरपेक्ष राज्य 512-513
 — नेहरू तथा गांधीजी 513-515
 — नेहरू तथा अन्तर्राष्ट्रीय राजनीति
 515-519
 — विन्व एकता तथा नेहरू 519-520
 — मूल्यांकन 520-527
 नेहरू, मोतीलाल 219, 220, 483
 नेहरू रिपोर्ट 245, 310, 319
 नेवेन पुरस्कार 463

- नीमाप्यलो 339
- नीरोजो, दादाभाई 4, 9, 20 टि 89,
110, 111, 115-125, 126,
146, 169, 186, 191, 192,
197, 217, 239, 292, 316
— राजनीतिक विचार 116-118
— सामाजिक विचार 118-124
- नीतिनिक निराश्रीकरण सम्मेलन(दाणिंगटन)
168
- नीतिनिक विद्रोह 339
- प
- पटवर्धन, प्रच्युत 557
- पटवर्धन, प्रप्पा साहू 336
- पट्टामिसीतारामैया 521
- पटेल, सरदार वल्लभ भाई 173, 246,
339
- पतञ्जलि 49, 144, 283
- पब्लिक स्कूल शिक्षा पद्धति 237
- पर्यावरण 17
- परमात्मा 460
- परलोकवाद 312
- परशुराम, भगवान 598
- परहितवाद 196, 204
- पराचेतन 292, 448
- पलायनवाद 315, 344
- प्रजातिवाद 476
- प्रजामण्डल 428
- 'प्रजामूय यज्ञ' 642
- प्रताप, महाराणा 223, 279, 283,
284, 427
- प्रतापादित्य 267
- प्रभावती 434
- प्रल्हाद, भक्त 351
- पाकिस्तान 175, 176, 286, 287, 307,
308, 314, 316, 323, 324,
325
- पाहिचरी 10, 187, 447
- पादुंग, दादाबा 108
- पाणिनि 49, 283
- पार्सेल 223
- पारसी (धर्म) 54-55, 105, 115
- पाल, विपिन चन्द्र 9, 25, 90, 139,
153, 186, 187, 189, 190,
196, 214, 217, 218, 221,
253-278, 446, 447, 465
— राजनीतिक विचार 251-268
— सामाजिक विचार 268-269
— धार्मिक विचार 269-274
— भाषिक विचार 274-276
- पाश्चात्य प्रभाव 11, 15, 200, 261
268, 294, 343, 381, 472
- पाश्चात्यीकरण 209, 226, 340
- प्राकृतिक चिकित्सा पद्धति 347, 352,
394
- प्राच्यविद्या 12, 294
- प्राथम्य समाज 96, 108, 109, 253
- प्रायश्चित्त 161, 201
- विगल 49
- पितृसत्तात्मक 261
- पिरामिड 382
- प्रिचीपसं समाप्ति 668
- पुनर्जागरण 89, 92, 102, 107, 234,
235, 253, 259, 268, 273,
451-452
- पुनर्जन्मवाद 57, 81, 110
- पुनरभ्युदयवाद 6, 44, 64, 75, 108,
200, 247
- पुनरुत्थानवाद 196, 267, 281, 282
- पुराण 108, पौराणिक 12, 55, 63,
270
- पुरुषार्थ चतुष्टय—धर्म, अर्थ, काम, मोक्ष 39
- पुष्टिमार्गीय वैद्युत 331
- पुष्यमित्र 287
- पूँजीवाद 9, 19, 207, 240, 248,

- 265, 275, 308, 310, 383, फंजी 225
 388, 415-418, 419, 459 फंशियतवाद 16, 78
 पूर्ण-स्वराग्य प्रथमा पूर्ण स्वतंत्रता 209, फॉनम 141
 231, 232, 246, 254, 256, **ख**
 320, 335, 390, 400, 423, 461 वक्रं 12, 141, 179, 451
 पूना प्लेग 152 यमंसा 305
 पूना मासिक सभा 5 प्रजेन्द्र नाथ शील 52
 पेरिया 259, 268 वजाज, सेठ कमनालाल 433
 पेगवा 267, 279, 284 बहीमाल सम्मेलन 446
 प्रोटागोरस 537 बनर्जी, जतीन् 446
 प्रोषो 395 बनर्जी, सुरेन्द्र नाथ 5, 9, 89, 136-149,
 प्रोसोमिकी 12 169, 213, 216, 217, 300
 प्रोमेथियस 210 — राजनीतिक विचार 140-144
 पंच वर्षीय योजनाएँ 484 — सामाजिक विचार 144-145
 पञ्चमील 281, 484 — धार्मिक विचार 145-147
 पंचांग 323 — योगदान 147-148
 पंचामती राज 78, 154, 229, 372, बनारस हिन्दू मुनिवर्सिटी 72, 448
 400, 401, 467, 485 'बन्दे मातरम्' 447
 पञ्जाब 37 बन्दोवस्त 206
 पञ्जाब नेशनल बैंक 216 बम्बई नगर-नियम 126, 130-131
फ बहुलवाद 397
 फरके, वामुदेव बलवंत 102, 183, 194, इहा 22, 195, 203-204, 257, 269,
 206 271, 311, 344 इहा-सोला 450
 फायुंमन बलिज 150, 184 इहाचर्च 351-352, 409, 464
 फासीवाद 313, 461, 465, 466, 475, इहाममाज 4, 8, 22, 29-30, 52, 96,
 476, 477, 481 145, 213, 236, 253, 463,
 फार्मावादी 322 475
 फामेट भारतीय वित्त प्रवर समिति 115 इहामुख भाष्य 601
 फॉम बी राज्य शक्ति 12, 52, 222, वाईबिल 340, 417, 426
 258, 263, 472 बाउल गायक 464
 फिफ्टे 102, 456 बाबुनिन 395
 फिमस्टीन 323 बापट, सेनापति 279
 फिजर, मुई 397 बादोली सत्याग्रह 335
 फीनिश फार्म 332-333 बाल्फोर, लार्ड 181
 फीरमेन 13 डाइट, जॉन 145
 फुवर, बैमरील 138 शारन, डी. मेर्नजी 21 टि
 फुने, ज्योतिबा 111 बिलला, धनञ्जयामदा 242, 248

- ब्रिटिश 22
 बिरसाई 223
 बीजापुर के महागजा (सर गणपतिह) 198
 बुधवारिण 668
 बुद्ध, महाराजा 144, 285, 406, 412, 464
 बुनियादी शिक्षा 336, 420
 बंजन 75, 238
 बेगार प्रथा 220, 240
 बेगार, माहकेन 526
 बेइतमी 72, 216
 बेचम 25, 102, 196, 200
 बेचके 37
 बेनी प्रसाद 15
 बेगडिस्टा, जोसेफ 365
 बेबीलोन 144
 बेसुर मठ 62
 बेबरटन 25
 बेर्णेट, एनी 7, 9, 72-87, 120, 168, 187, 188, 219, 284
 — राजनीतिक विचार 75-77
 — स्वराज एवं सोवतंत्र 77-78
 — समाजवाद 78-79
 — धार्मिक विचार 79-82
 — सुस्थापन 82-86
 बेर्नो का राष्ट्रीयकरण 493
 बेइवट्टकी, मंडय 72
 बेसुर बुद्ध 206, 332
 बेइहाफे, टी० एम० 408
 बेइशेविचवाद 208, 232, 241, 363, 414, 481
 बेइशेविच क्रांति 477
 बेस, प्रानन्द मोहन 136
 बेस, सुधीराम 187
 बेसा, निर्मल कुमार 408
 बेसा, राजनारायण 478
 बेसा, राम विश्वारी 218
 बेसा, सुभाष पात्र 6, 14, 194, 249, 321, 448
 बेसाईके 397
 बेइश दर्शन 38
 बेइश धर्म 22, 55, 60, 178, 288
 बेइशाल रेगुलेसन एक्ट (1818) 217
 बेइशाल का विभाजन (1905) 6, 64, 84, 206, 217, 446, 455, 470
 बेइश-भंग आंदोलन 138, 139, 142, 153, 190, 256, 267-268, 279, 465
 'बेइशाल हस्तांक' 25
 म
 मंगलगाह, गहीदे धारम 220-221
 मंगलानदास 72
 मंगीरय 208
 मंगलारकर, धार० जी० 106
 मंगल आंदोलन 262
 मंगल मार्ग 255
 मंगल योग 110, 178
 मंगलमूर्ति 279, 283
 मंगल परमानन्द 279, 291
 मंगलवत 67, 412
 मंगल श्रोत्रो आंदोलन 175, 324, 337, 339, 484
 मंगल माता 225, 248, 257, 450
 मंगलरीयकरण 9
 मंगलीय राष्ट्रीय कंग्रेस 88, 89-90, 100, 111, 137, 154, 174, 175, 191, 256, 271, 297, 299, 300, 323, 461, 485
 मंगल (1885) 5
 मंगल (1887) 206, 253, 255, 256,
 मंगल (1888) 214
 मंगल (1889) 128, 133, 184, 190, 214
 मंगल (1890) 128

- नागपुर (1891) 184, 190
 पूना (1895) 98, 139, 185
 लखनऊ (1899) 186
 लाहौर (1900) 216
 मद्रास (1902) 139, 147,
 153, 446
 बम्बई (1904) 128, 216, 446
 बनारस (1905) 128, 153, 186,
 217, 446
 बनकटा (1906) 118, 186, 217,
 254, 446
 सूरत (1907) 153, 186, 217,
 446-447
 वाराणसी (1912) 483
 कराची (1913) 218
 मद्रास (1914) 218
 बम्बई (1915) 73, 317
 लखनऊ (1916) 74, 187, 483
 बम्बई (1918) 139, 188
 दिल्ली (1918) 189
 मद्रास (1919) 189
 बनकटा (1920) 218, 335
 नागपुर (1920) 219, 316, 335
 बंगाल (1924) 335
 लाहौर (1929) 335, 484
 कराची (1931) 404, 492
 लखनऊ (1936) 484
 सूरत (1936) 484
 भारतीय राष्ट्रीय सम्मेलन, बनकटा 1883
 तथा 1885, 137
 भारत की विदेश नीति 515-519
 भारत-विभाजन 169, 175, 220, 244-
 245, 281, 287, 298, 306,
 307, 316, 318, 324, 339
 भारतीय सामाजिक सम्मेलन,
 इलाहाबाद (1888) 106
 नागपुर (1891) 106
 मद्रास (1894) 107
 पूना (1895) 185
 लाहौर (1900) 98
 लखनऊ (1900) 99
 बनकटा (1901) 215
 भारतीय, सुदृष्ट 655
 भारतीय संस्कृति ९, 181, 209, 237,
 257, 285 मध्यता 266, 444,
 460
 भारतीय संविधान 321, 434, 484
 भाषा, विनोबा 11, 15, 16, 18, 413,
 439, 562, 601-644
 — विनोबा का स्वराज्य शास्त्र 606-
 622
 — भाषासंवाद तथा सर्वोदय 622-623
 — बानूना तथा नैतिकता 623
 — अस्पृश्यता समाज का आदर्श 623-
 625
 — मानवीय समाज का वास्तविक
 आधार 625-626
 — राजनीतिक शक्ति एवं सामाजिक
 शक्ति के मध्य सम्बन्ध 626-627
 — नवोदय शक्ति 628
 — सर्वोदय का अर्थ 628-630
 — सोशलिज्म तथा राजनीति 630
 — वास्तविक सोशलिज्म 630-631
 — बहुमत एवं सर्व सम्मति 631-632
 — समानता तथा दलानुता 632-633
 — पूर्ण समानता, अनुमानविहीन
 सममानता एवं समता 633
 — योगदान 633-642
 भाषाई अन्वेषण 289
 भाषायी राज्य 173, 199, 426
 छूदान 11, 562, 601
 छूदान आन्दोलन 602-604
 भू-राजनीति 233
 धीनिकवाद 196, 274, 308, 311, 475

म

मजूमदार, विमान बिहारो 22, 39, 40,
45, 46

मद्रास महाजन सभा 5

मदीना 313

मद्य-निषेध 18, 186, 199, 209, 229,
367, 403, 429-431

मनु 20, 44, 265

मनुस्मृति 41, 42, 43, 45, 48, 431

मलाबारी, बी० एम० 46, 111

मथुरावाला, के० जी० 400

मगोनीकरण 418, 419, 476

मसानो, मीनू 557

मत्स्योनी 12, 75, 136, 141, 142, 169,
213, 215, 223 263, 446,
455, 472

महाभारत 45, 81, 193, 262, 279

महाभारत काल 44

महाराणा मज्जनसिंह (उदयपुर मेवाड़) 37

महाराष्ट्र का कृषक-विद्रोह (1870) 206

महिधर 39

माजन्टवेदन, साहं 316, 339

मामो रते बुग 370

माप्रोवादी-माक्सवादी 369-370

माक्स, कालं 12, 16, 275, 311, 419, 48.

माक्सवाद 120, 241, 248, वर्ष-सर्ष
414

माक्सवादी 276, 419

माक्सवादी-मानवतावादी 241

माक्सवादी-साम्यवादी 241

माक्सवाद-लेनिनवाद 120

माण्डले जेल 187, 217, 240

मातृत्व विज्ञान 238

मानवीकरण 269, 270

मानव धर्म 460

मानववाद 11, 14, 460, 470, 477,
479, 480

माया 195, 204, 269, 271

मायावाद 348, 479

मालवीय, प० मदनमोहन 72, 189, 216,
219, 220

मिषक (मादपोतॉजी) 270

मिटो, साहं 90, 187, 217, 254, 272

मिन्टन 279

मिन, जे० एम० 12, 14, 16, 52, 102,
109, 141, 179, 200

मिल्लत 310, 314

मिश्रित धर्म व्यवस्था 492

मित्र-मेला 279

मीरा 344

मीरा बेन 434

मुक्त व्यापार 5

मुघर्जी, सर प्राणुतोष 81

मुघर्जी, जतीन 331

मुघर्जी, श्यामा प्रसाद 655

मुजफ्फरपुर बम काण्ड 187

मुन्गीराम (स्वामी श्रद्धालन्द) 215, 291

मुस्लिम कानून 12

मुस्लिम राष्ट्र 261, 272, 273, 297

मुस्लिम लीग 10, 174, 175, 176,

274, 285, 286, 306, 307,

309, 316, 317, 318, 319,

320, 321, 322, 323, 324,

339

मुसोविनी 397, 465, 475, 521

मूर्तिपूजा 270-271, 273

मेकडोनेल्ड, रैम्जे 216, 240, 320

मेक्लेन, जे० चार० 20 टि०

मेकार्टनी 13

मेन, सर हैनरी 133

मेयो, मिस कैथरीन 248

मेहता, अशोक 11, 523, 557

मेहता, नरली 344

मेहता, फिरोजशाह 9, 73, 89, 111,

126-135, 154, 169, 186, 216,	य
217, 284	यजुर्वेद 40
— राजनैतिक विचार 129-130	'यत्-नाम्न' 110, 240, 274, 404
— स्वामी नस्याद्गो मे स्थितो के	यज्ञोपवीत 287
प्रतिनिधित्व का विरोध 130-131	यज्ञोपवीत 54-55, 75, 109
— न्यायिक स्वामन 131-135	यज्ञोपवीत 237, 426
महर्षिणा, सूक्त 667	यज्ञ मुनि 37, 49
मंडोले, लाहं 91, 140, 141, 256	यज्ञिष्ठिर 45
मन्त्रमूलर 34, 37, 50 टि०, 269	यज्ञिष्ठ 382
मंत्रिचाली 537	यूनियनिस्ट पार्टी 321
मंत्रिचैस्टर 239	योगविद्या 73, 81, 203, 261, 287,
मंत्रिमन्त्र चिन्तन 309	292, 448, 461,
मोटिंग 17, 139, 167, 172, 180,	योगम्भान 48, 49, 68, 201, 221,
188, 387	445, 447
मोटिंग-वेम्बकडं (रिपोर्म्बं) रिपोर्म्बं 74,	योगी 447, 461
139, 154, 161, 188, 198,	योजना प्रायोग 484
254	र
मोथेको 25	रज्जव 479
मोथे नागुची 465	रज्जोत निह 146
मोथे 37	रम्यान 213
मोथे, प्रंक 526	रम्यामूर्ति, प्रो० वी० वी० 388
मोथे, 90, 153, 180, 192, 217,	रमावर्त, पट्टिना 202
322	रम्बिन 14, 332, 341, 342, 354,
मोथे-मिथो सुधार 6, 10, 153, 161	381, 408
मोस्का, गायटानो 66	रहमत प्रती 245, 321, 322, 323
मोहनजोदड़ो 12	रहम्पवाद, 315, 449-450, 460, 461,
मोहम्मद पोलिटिकल एनोमिण्डन 300	478
मोहम्मद प्रती 188	राजगोपालाचार्य, चक्रवर्ती 14, 15, 16,
मोहम्मद टउनो 291	19, 175, 635
मोहम्मद दिन बामिन 291	राजगो 208
मोहम्मद, (पिंगम्बर) हूड 271, 310,	राजतत्र 41-42
313, 406, 412	राजतृताता 37, 215
मोहम्मद 285	राजम्भान 425
मोम्मि, बित्तियन 263	राजम्भ वदम्भदा 403, 430-431
मोहम्मो, मोहम्मो हम्मर 186, 197, 203,	राजम्भदा 481
225, 244-245	राज्य क्षेत्रान्तर भावना 272
	राज्य मना 40

- राजा राममोहन राय 4, 7, 8, 22-35
 145 225 267-268, 427, 463
 — राजनीतिक विचार 26 29
 — सामाजिक विचार 29
 — धार्मिक विचार 29-31
 — धार्मिक विचार 31-34
 डा० राजेन्द्र प्रसाद 13 15, 18 339
 523
 राधेनाथ 527
 राधाकृष्णन सर्वपल्ली 16 655
 राधा नगर 22
 राधादे रमाबाई 97 104
 राधाई महादेव गोविन्द 5, 9 95-114
 150 151, 154 163, 175
 184 185 200 235, 247
 445
 — राजनीतिक विचार 98-103
 — सामाजिक विचार 103-108
 — धार्मिक विचार 108-110
 — धार्मिक विचार 110-111
 — योगदान 111-112
 राणी लक्ष्मी बाई, भाना 223
 रामकृष्ण परमहंस 8 52, 53 67 68
 406
 रामकृष्ण मिशन 8, 62
 श्री राम, भगवान 179, 283 314
 'राम चरित मानस 347
 रामनाम 344
 रामराज्य 343, 389, 390, 391
 415 457, 633
 रामायण 81 169 178-179, 180,
 181, 279 443
 रामोत्तरी 183
 राय, मानेन्द्र नाथ 11 16 21 टि० 64,
 218, 230, 241 287
 531-554
 — राजनीतिक विचार 534 536
 — वैश्वानिक राजनीति 536-538
 — सहनारी समाजवाद 538
 — नव मानववाद 538-541
 — स्वतन्त्रता एवं लोकतन्त्र 541-543
 — धार्मिक विचार 543-545
 — मानववाद की प्राचीनता 545-548
 — विश्व राजनीति 548-550
 — रेडिकल डिमोक्रेटिक दल 533
 — रेडिकल सोशलिस्ट 533
 — द्वादशमर भौतिकवाद की सीमाएँ
 550
 — विवेकवाद 550-551
 — सत्कारिता 551
 — राय का विनम्र व्यक्तित्व एवं
 कृतित्व 551-553
 राय शं० विधान पद 140 254
 राष्ट्रगोत 466
 राष्ट्रवाद 5, 11, 12 राष्ट्र 75, 89 90
 91 92 93, 111-112 140
 196, 208 210 213, 221
 222 223 224, 225 231
 232 234 240 247, 248
 253 254 255, 257 258
 260, 261, 262, 263 265
 266, 267, 272 273 274
 283 284 288 294, 310
 343, 363 390, 423-424
 444 446 448 450 451
 457 458 459 460 461
 465 प्राचीनता 466-467 470
 470 481 पाश्चात्य राष्ट्रवाद
 12 62-65 196 452 इ
 राष्ट्रवाद 12 65 93 225 322
 323 बहुराष्ट्रीय राज्य 13 14
 राष्ट्रवाद एवं स्वराज 645 655
 राष्ट्रपिता 340
 राष्ट्रभाषा 8 285 426

- राष्ट्रमंडल 77, 85, 172, 180, 199, 254, 265, 423 राष्ट्रकुल 231, 233, 246
- राष्ट्रसंघ 168, 180 (नीप भाग नेकन्त) 198, 199, 233, 246. 460
- राष्ट्रीयकरण 18, 19, 199, 290, 404, 414, 505
- राष्ट्रीय शिक्षा 9
- राष्ट्रीय स्वयं-सेवक दल (सिवादल) 218
- राष्ट्रीय स्वयं-सेवक संघ 281, 286, 287
- रिपन, लार्ड 132, 137, 147, 183, 256, 295
- रुजवैल्ट 175
- रुघ्नास्वामी, प्रो० 664
- रुमी 305
- रुस की साम्यवादी क्रांति 12, 232, 241, 248, 275
- रुसी 12, 200, 343
- रेड क्रॉस 377
- रैशम 479
- रैनान 13, 451
- रैपतवादी 32
- रोमान्ड से, लार्ड 255
- रोमा रोना 70 टि०, 249, 448
- रोमट एक्ट 167, 171, 189, 334, 363
- रदभेद की नीति 169, 171, 172
- स
- सखनऊ पेश 188
- सदान बंदी 209
- 'सह्य निर्धारक प्रस्ताव' 484
- सन्मोनारायण सात 563
- साधोक 523
- साम-साम-साम 216, 254, 256
- साना सारकराय 5, 9, 21 टि०, 44, 73, 90, 132, 153, 164, 175, 180, 186, 187, 189, 190, 197, 213-252, 256, 291, 318, 335, 446, 447, 531
- राजनीतिक विचार 221-234
- सामाजिक विचार 234-239
- धार्मिक विचार 239-242
- धार्मिक विचार 242-246
- मूल्यांकन 246-249
- साहीर, गवर्नमेन्ट कालिज 213
- सिकन, सबाहम 16, 227
- सिनामत 285
- सिटन, सेहो 181
- सिटन, लार्ड 5, 126, 132, 137, 183, 295, 302
- सिम्ट, फं डेरिक 111, 163
- सुपर, मार्टिन 309, 358
- सेखराज, पण्डित 215
- सेटिन 29, 466
- सेनिन 12, 207, 414, 526, 531, 532
- सेबर पार्टी 275
- सेले, विष्णु भास्कर 445
- 'सेवापार्थ' 672
- सेन्सबरी, जोर्ज 74, 216, 240
- सोहरत्पाणकारी राज्य 235, 240, 248, 389, 505
- सोहरतन 15, 16, 77, 173, 198, 209, 210, 226-227, 228, 232, 233, 246, 247, 258, 265, 268, 272, 313, 314, 318, 322, 380, 382, 383, 396, 397, 455, 457, 458, 460, 469, 470, सर्वैधानिक सोहरतन 17, महामादी सोहरतन 17, 19, समदीय 17, 20, देवी सोहरतन 267, प्रप्रजातांत्रिक 384-385, समारवादी सोहरतन 504. धार्मिक प्रवातन 386, 397, 'सदृश सोहरतन' 541

- लोकतांत्रिक समाजवाद 484
 लोकसभ 350
 लोपियन, लार्ड 308
 लोहिया, डा० राम मनोहर 11, 16, 655
 लकाशायर 146, 206, 239
 य
 वर्ण-संघर्ष 415-416, 417, 470
 वर्ण-संघर्ष 52
 वर्ण-व्यवस्था 12, 67, 203, 392
 वर्णाश्रम धर्म 38, 43, 81, 239, 282, 394, 426
 वर्धा, गांधी आश्रम 433
 वनकुलर प्रेस अधिनियम 129, 137
 'वन्दे मातरम्' 320, 321
 वर्मा, श्यामजी कृष्ण 187, 194, 216, 230, 279
 व्यक्तिवाद 100, 102, 312, 394, 404, 453, 458 459, 460
 बराहमिहिर 83
 बल्लभ माधुप्रेतन बापेस 220
 बल्लभ पालियामेन्ट्स यूनियन 220
 बल्लभाचार्य, महाप्रभु 268, 348
 बहादी आंदोलन 4
 बाइकोम मत्याप्रह 425
 बाइनाड 4
 बाबा, दीनशाह 169, 216
 बाहिया, बी० पी० 74, 666
 बाणिय्यवाद, प्रतियोगी 476
 बामदेव 265
 बामन पण्डित 101
 ब्यास, कृष्ण द्वैपायन 60
 बारिन, जोसिया 395
 बात्मीकि 144, 178, 225, 343
 बांशिंगटन, जोर्ज 223
 बांशिंगटन-सम्मेलन 246
 बिक्रमादित्य 285, 287
 बिकेन्द्रीकरण या बिकेन्द्रीकरण 10 11
 15, 42, 101, 103, 133, 159-160, 227, 232, 275, 370, 384-385, 392, 404, 421, 436, 458
 बिकटोरिया 192, रानी बिकटोरिया का घोषणा पत्र (1858) 4, 116, 128, 142
 बिजयनगरम् 4
 बिजयरायबाचारी, सी० 167
 बिद्यार्थी गुहदत्त 213
 बिद्यार्थ्य ममा 40
 बिद्यासागर, ईश्वरचन्द्र 136, 144, 145
 बिप्लववाद (क्रांतिकारी आंदोलन) 8, 185, 187, 194, 220-221, 230, 279-280, 446
 बिपत्तनाम 523
 ब्रिटमेन 238
 बिस्वानन्द, स्वामी 36, 37
 बिस्सन, बूडो 74, 189, 198
 बिर्लिंगटन 159
 बिबेकानन्द, स्वामी 7, 8, 20, 21 टि०, 52-71, 82, 236, 249, 291, 452
 — विबेकानन्द एव राष्ट्रवाद 62-65
 — सामाजिक बिचार 66-67
 — धार्मिक बिचार 67-69
 — शिक्षा सम्बन्धी बिचार 69-70
 बिश्व-धर्म ससद (शिनागो) 53, 61
 बिश्व-बधुत्व 10, 224-225, 247, 265, 459
 बिश्व-नागरिक 480
 बिश्व-राजनीति 459
 बिश्व-राज्य 10
 बिश्व-संगठन 459-460
 बिष्णु (जगत्पिता) 257
 बुद्ध, सर चार्ल्स 124
 बुद्धरत्न, बिलियम 184

- वेद 8, 12, 37, 47, 55, 58, 59,
77, 101, 105, 108, 186, 191,
196, 200, 202, 262, 265,
270, 281, 344, 426, 460
- वेदान्त 8, 29-30, 53, 55, 60, 64,
68, 197, 202, 204, 205,
256, 344, 460
- वेम्स 16, 240
- वेनिगटन 374
- बेन्वी नमीषन 115, 138, 151
- बेङ्गलूरु, जीसिया 189, 216, 240, 247
- बैदिक धर्म 39, 67
- बैराम 261
- बेवल, लाहं 175, 338
- बैप्लव धर्म 29, 67, 225, 268, 344
345, 430, 464
- बोन्टेपर 12, 200
- श
- शकर 406
- शकराचार्य, जगद्गुरु 30, 37, 67, 68,
204, 268, 348, 601, 627
- शफी, मोहम्मद 174, 232
- शरियत 313
- शॉ, बर्नार्ड 16
- शाक्त 268
- शान्ति-निवेदन 464
- शान्तिवाद (पैसिफिज्म) 422-423
- शान्ति-सम्मेलन (1919) 189, 198,
(1945) 169
- शान्ति-मेता 400, 642
- 'शाब्दा एक्ट' 627
- 'शाब्दा सदन' 202
- शाब्दा, हरबिलाम 50 टि
- शानिषाम बेस 138
- शाविकाहन 285
- शास्त्री, नान चहादुर 219
- शास्त्री, बी० एम० श्रीनिवास 9, 89, 152,
166-182, 253, 287, 335
- राजनीतिक विचार 169-176
- सामाजिक विचार 176-178
- मध्यात्म सम्बन्धी विचार 178-179
- योगदान 179-181
- शास्त्री, शिवनाथ 136, 253
- शाहजहाँ 294
- शिवगो सम्मेलन 53, 82
- शिरोल, बेलेन्टीन 44, 179, 187, 189,
208, 255
- शिवाजी, छत्रपति 45, 101, 146, 185,
186, 191, 201, 215, 221,
223, 267, 279, 283, 284,
427, 458
- शिवाराव, बी० 21 टि
- शिक्षा की वर्धा-योजना 337
- शित-गुद 452
- शोषान, बिनसेन्ट 340
- शुदाद्वैत 348
- 'शुद्धि' 8, 283
- शेरीहन 141
- शैकपीपर 179, 238, 279
- शैले 52, 238, 371
- शोषनहावर 83
- शोक्त शलो 188, 197
- शदानन्द, स्वामी 215, 291
- शमश्रीवी वर्ग 206-207, 409-410,
415-418
- शमिक सादोलन 220, 248, 275
- शमिकी की हड़ताल (1905-1907) 207
- श्राद्धधर्म 269
- स
- सच्चिदानन्द स्वरूप 204
- सती प्रथा 8, 25, 29, 105
- सत्ययुग 457
- सत्याग्रह 7, 10, 11, 15, 74, 189,
219, 230, 332, 333, 334,

- 341-342, 358, 359, 360, सरसादेवी 230
 363, 364, 365, 366, 367, सरस्वती 270
 368, 389, 391, 431-433 स्वदेशी आंदोलन 9, 186, 206, 207,
 सरयाग्रही 422 254, 267, 271, 272, 274,
 276, 299, 365, 446
 सरयाग्रह आश्रम, सरयर्मती 333, 350 स्वधर्म 457
 'सत्यार्थ प्रकाश' 8, 21 टि., 37, 40, 46 स्वराज्य 9, 11, 179, 222, 246,
 सत्योद्भू (लोहे गान्हा, रामपुर) 73, 198 254, 256, 257, 273, 335,
 सदरलैंड, जेम्स 25 381, 390, 396, 428
 सन्यास 205, 264, 479 स्वराज्य दल 219, 220
 सनातन धर्म 95, 96, 108, 174, 180, स्वशासन 19, 20, 143-144, 167,
 184, 197, 201, 202, 203, 170, 190, 208, 210, 225,
 208, 236, 255, 426, 445, 226, 229, 279, 383, 458,
 450 467, 633
 समूह, जनरल 169, 333 सर्व-इस्लामवाद (पैन-इस्लामिज्म) 244,
 समग्र-काम्ति 439 254, 258 271, 272, 273,
 समग्र-योग 448 274, 301, 306, 310, 314,
 समष्टिवाद 476 452
 समतावादी समाज 383 सर्वदल सम्मेलन (1925) 318, (1928)
 सम्मति-भायु विधेयक (1891) 103, 319
 184, 200 सर्व-सेवा सघ 601
 सम्प्रदायवाद 91-92, 284, 287, 310, सर्वहारा वर्ग 207, 222 सर्वहारा शासन-
 388, 471 तन्त्र 477
 सम्पत्तिदान 601 सर्वधिवादाद 18, 178, 261, 380,
 समाज-गुधार आंदोलन 8, 106-107, 459, 461, 465, 466, 480
 200, 201, 202, 209, 236, रविनय अक्षता आंदोलन 40, 170, 335,
 247, 248, 267-268, 424-429, 337, 341, 484
 समाजवाद 9, 11, 15, 16, 18, 19, सर्वेण्ड्स आफ इण्डिया सोसायटी 152,
 25, 31, 78, 79, 207, 208, 167, 175
 216, 240, 241, 242, 248, सर्वेण्ड्स आफ पीपुल सोसायटी, लाहौर 219
 265, 266, 272, 274, 275, सर्वोदय 11, 14, 15, 16, 381, 413,
 276, 282, 290, 308, 311, 418 'सर्वोदय' 340
 413, 418-419, 454, 459, सहकारिता 18, 167, 208, 392, 467,
 460, 477 474, 477
 समाजवाद एवं विकेन्द्रीकरण 666-674 सहकारी कृषि 477
 समाजीकरण 421, 477 साइमन कमिशन 220, 319, 483
 समाधि, निर्विहल्प 204, 261 सार्दिनास, लाला 213
 सरदार रामसिंह 206

- साठबरो, लार्ड 168
 गौहर-दर्शन 204, 205
 स्टारनिन 465, 531, 532
 साम्प्रदायिक प्रतिनिधित्व 174, 202-
 203, 245, 247, 286, 298,
 301, 318, 319
 साम्प्रदायिक निर्णय 273, 285, 303-
 304
 साम्प्रदायिक पत्रादि (1932) 320, 321,
 336
 सापेक्षवाद 465
 साधनवाद 12, 207 साधनसाही 428,
 429
 साम्य श्रेय 205
 साम्यवाद 9, 16, 248, 481
 साम्यवादी दण्ड-सपथे 11, 248, 415,
 459, 460
 साम्राज्यवाद 9, 83, 84, 85, 86, 120
 142, 196 209, 210, 233,
 240, 248, 258, 265, 310,
 311, 391, 416, 420, 459,
 481, 465
 गांधीजीक अर्थ 168, 221, 254, 256
 274, 276
 गांधीजीक अर्थ प्रयोग-168
 गांधीजीक सम्मेलन 168, 171
 गांधीजीक स्व-काम 448
 गाम्प्रदायिक विचार योजना 467, 489
 गाम्प्रदायिक 27
 गांधीजीक भाषा, पूना 97, 98, 111,
 184, 188, 404
 गांधीजीक धर्म 460
 गांधीजीकवाद 7, 288
 गांधीजीक कला 461
 गांधीजीक, बाबाराव 280
 गांधीजीक, विनायक दामोदर 10, 12, 21
 टि., 187, 194, 279-293,
- हिन्दू-गान्धु को अवधारणा 281-
 288
 — सावरकर का चिंतन 288-291
 — योगदान 291-292
 'गांधीजी' 460
 सिद्धांत 287
 सिद्धांत हयात ही 321
 सिद्धांतहम, लार्ड 210
 स्थितप्रज्ञ, 450, 461
 सिद्धिदा, महाश्री 146
 स्थितज्ञा 500
 स्थित, ए० एच० 181
 'सिद्धांत टाईम साहसी' 181
 सीता 179, 432
 'सोधी साधनसाही' 316, 324
 स्वीटजर, फर्नान्डो 450
 स्त्री-स्वातन्त्र्य 176
 स्त्री-सुधार 431-434
 मुक्तता 196, 360
 मुक्तवाद 196, 204, 210
 मुहुरावर्त 324
 मुफ्तीवाद 305, 312
 'मुरत-फूट' (1907) 74, 186, 254
 मुरदास 344
 मेन, वेणकचन्द्र 30, 34, 96, 145
 मेग्डुन हिन्दू कलित 72
 स्पेन्सर, हर्बर्ट 12, 52, 109, 141,
 179, 200, 454
 शैतिलबरी, लार्ड 4
 देवाप्राम, वधो 336
 संयद धर्मोदर शर्मा 272, 273, 274
 संयद महमद शर्मा 10, 213, 214, 225,
 236, 273, 294-304, 317, 321
 — राजनीतिक विचार 296-304
 संयद महमद बरेलवी 4
 मोक्षित अर्थ 465, 477
 मर्वाड 179, 279

- सत्रभण्डाराल 20 601, 642
- सयानिम, के० 20 टि०, 21 टि० हिन्दो-जून विवाद 213
- समुक्त राष्ट्र 247, 460 हिन्दुत्व 10, 93, 281-283, 287, 288
- सरदार, निधरी, आदिम एवं अनुसूचित 'हिन्दुत्व' 21 टि, 291
- जातियों का 493, 511 हिन्दू उत्तराधिकार कानून 26, 29, 176
- 'सवाद कौमुदी' 23 हिन्दूकरण 237
- सन्निधान निर्मात्री सभा 316, 324, 339, हिन्दू जातिव्यवस्था 268, 275, 279, 399, 484 284, 286
- सन्निधानवाद 9, 74, 193, 248 हिन्दू तत्त्व-ज्ञान 210
- सशपवाद 271, 478, 486 हिन्दू तीर्थस्थल 347
- संस्कृत, देवमाया 290, 466 हिन्दू धर्म (दशान) 8, 22, 29-30, 31, 38, 54-55, 59-60, 63, 67, 72, 75, 76, 81-82, 83, 93, 95, 102, 108, 109, 179, 197, 201, 202, 203, 208, 236, 244, 246, 255, 261, 263, 265, 266, 269, 270, 271, 275-276, 282, 302, 320, 322, 340, 343, 347, 386, 387, 425-426, 478
- संस्थापित 7 हिन्दू महामभा 219, 220, 245, 281, 285, 286, 287
- हृ हिन्दू-मुस्लिम एकता 214, 217, 219, 225, 244, 261, 284, 291, 317, 318, 335, 426, 471
- हृक, फजलुल 666 हिन्दू राज्यदर्शन 15, 261
- हृकर्म, टी० एच० 179 हिन्दूराज 245, 246, 273, 323
- हृकृष्ण 12 हिन्दू राष्ट्र 10, 93, 108, 197, 213, 225, 245, 246, 261, 272, 279, 281-283, 284, 285, 286, 287, 291 450, आशामक
- हृदीप्त 298 हिन्दू राष्ट्रवाद 452
- हृदीवृन्ता प्रतिनिधिमण्डल 168 हिन्दू विवाह कानून 106, 167, 176, 177, 178, 200
- हृदयचूलीज 210 हिन्दू समग्रत आंदोलन 291
- हृदयपाल, साता 279, 291 'हिन्दू समाजवाद' 275
- हृरिजन 12, 236, 237, 336 हिन्दू संस्कृति 263, 282
- हृरिजनोद्धार 8, 11, 336, 350, 424-429
- हृरिश्चन्द्र 225
- हृमराज, माला 213, 215
- हृदयभूमि, हैनरी मैथर्स 216
- हृदिग, माह 138, 218
- हृदी, टर्मिग 179
- हृदीकर, एन० एम० 189, 218
- हृदीम 537
- हृदीवृत्त (त्रिनेत्रीकरण) आयोग (1908) 153, 158
- हृदी 225
- हृदिलर 369, 521
- 'हिन्द-स्वराज्य' 383
- हिन्दी, राष्ट्रभाषा 44, 186, 209, 213, 281, 287, 290, 320, 426,

- हिबू 22, 29
 हिन्दन-यंग शाही आयोग 168
 हुसैन, डा० जाकिर 526
 हुसैन, मौलवी मोहम्मद 213
 हुसैन, हजरत 294
 ह्यूगो, विक्टर 179
 ह्यूम, ए० घो० 100, 192, 214
 हेगल 52, 102, 200, 269, 312,
 397, 449, 456
 हेमलेट 175
 हेराक्लिटस 537
 डा हैबगेवार 655
 हैदरअली 146
 होजस्किन, टॉमस 395
 होमरून आदोलन 9, 72, 84, 85, 120,
 139, 187, 188, 254
 होमरून लीग 73, 120, 188, 189,
 218, 254
 क्ष
 'अमत्याचना की घटना' 104, 152
 ख
 खावणकोर 425
 त्रिगुण—सत्त्व, रजस्, तमस् 204
 त्रिवेणी 201
 झ
 ज्ञानयोग 110
 जामेश्वर, सत 101